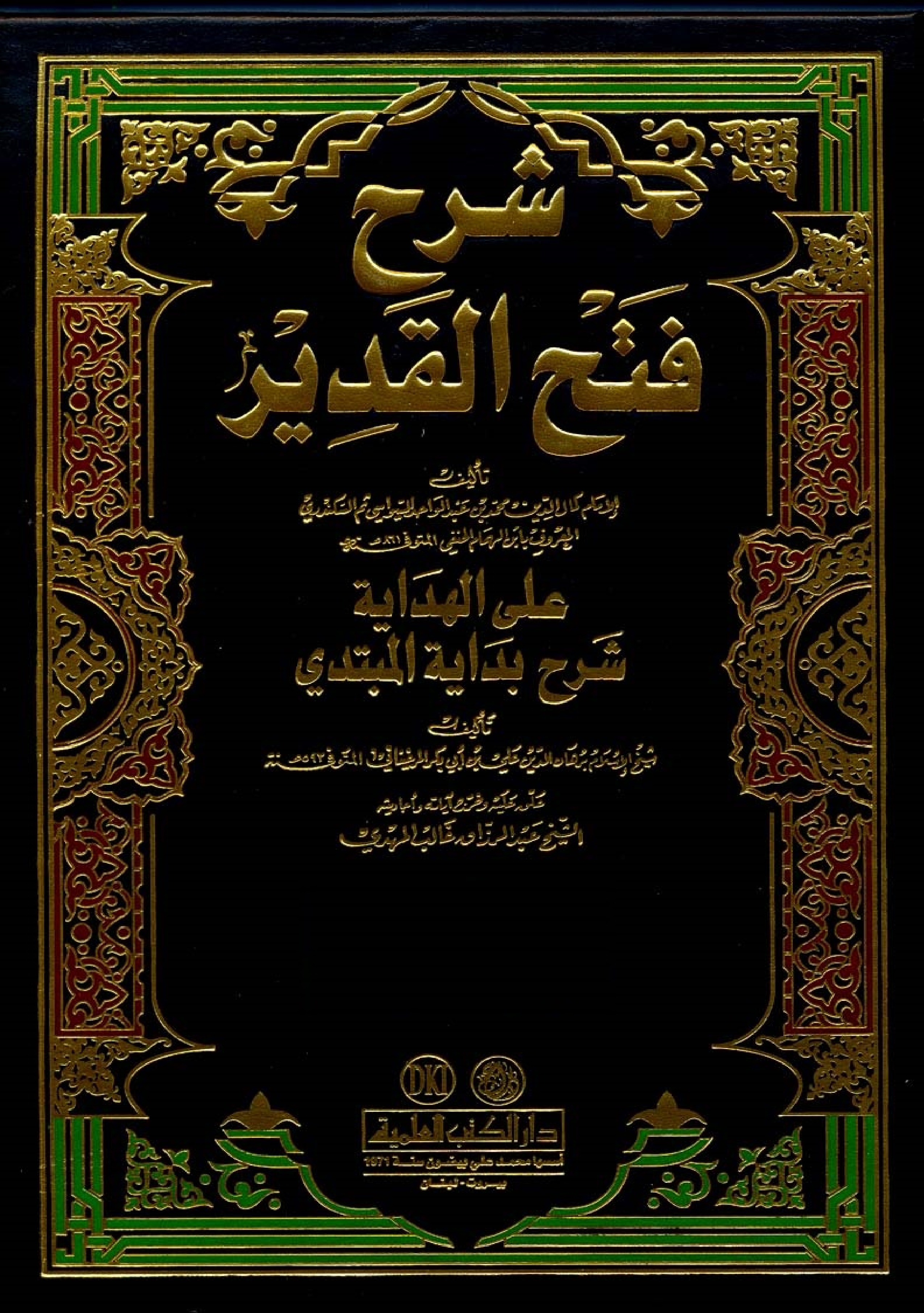

شرح
فتح القدير
تأليف
الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري
المعروف بابن الهمام الحنفي المتوفى ٨٦١ هـ
على الهداية
شرح بداية المبتدي
تأليف
شيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣ هـ
علق عليه وخرج آياته وأحاديثه
الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي
DKI
دار الكتب العلمية
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971
بيروت - لبنان

شرح

فتح القدير

تأليف

الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري
المعروف بابن الهمام الحنفي
المتوفى سنة ٨٦١ هـ

على

الهداية شرح بداية المبتدي

تأليف

شيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني
المتوفى سنة ٥٩٣ هـ

علق عليه وخرج آياته وأحاديثه
الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي

الجزء الثاني

يحتوي على الكتب التالية:
تتمة كتاب الصلاة ـ الزكاة ـ الصوم ـ الحج

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت ـ لبنان

منشورات محمد علي بيضون



دار الكتب العلمية

الطبعة الأولى

٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف شارع البحتري - بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢/١٣ (٥ ٩٦١+)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor
Head office
Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kutub Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage
Administration général
Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.P: 11-9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-4046-9



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

باب صلاة المريض

(إذا عجز المريض عن القيام صلى قاعداً يركع ويسجد) لقوله عليه الصلاة والسلام لعمران بن حصين رضي الله عنه «صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى الجنب تومىء إيماء» ولأن الطاعة بحسب الطاقة

باب صلاة المريض

قوله: **(إذا عجز المريض)** المراد أعم من العجز الحقيقي حتى لو قدر على القيام، لكن يخاف بسببه إبطاء برء أو كان يجد ألماً شديداً إذا قام جاز له تركه، فإن لحقه نوع مشقة لم يجز ترك القيام بسببها، ولو قدر عليه متكئاً على عصا أو خادم، قال الحلواني: الصحيح يلزمه القيام متكئاً، ولو قدر على بعض القيام لا كله لزمه ذلك القدر، حتى لو كان إنما يقدر على قدر التحريمة لزمه أن يتحرم قائماً ثم يقعد. وحديث عمران بن الحصين أخرجه الجماعة إلا مسلماً قال «كانت بي بواسير فسألت النبي ﷺ عن الصلاة، فقال: صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب»[1] زاد النسائي «فإن لم تستطع فمستلقياً، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»[2] قوله: **(لأنه)** أي الإيماء قائم

باب صلاة المريض

ذكر صلاة المريض عقب سجود السهو لأنهما من العوارض السماوية، والأول أعم موقعاً لأنه يتناول صلاة المريض والصحيح فكانت الحاجة إلى بيانه أمس فقدمه **(إذا عجز المريض)** بأن يلحقه بالقيام ضرر صلى قاعداً يركع ويسجد لقوله ﷺ لعمران بن حصين «صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى الجنب تومىء إيماء» وإذا كان قادراً على بعض

باب صلاة المريض

قوله: **(لأنهما من العوارض)** أقول: أي المريض والسهو قوله: **(إذا عجز المريض بأن يلحقه بالقيام ضرر الخ)** أقول: المعنى المراد

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١١١٥ و١١١٦ و١١١٧ ومسلم وأبو داود ٩٥٢ والترمذي ٣٧٢ وابن ماجه ١٢٢٣ وابن الجارود ١٢٠ والدارقطني ١/ ٣٨٠ والبيهقي ٢/ ٣٠٤ و٤/ ٤٢٦ وأحمد ٤/ ٤٢٦ من طرق كلهم عن عبد الله بن بريدة عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: كانت بي بواسير، فسألت النبي ﷺ عن الصلاة. فقال: «صلِّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فصلي جنب». هذا لفظ البخاري في روايته الثالثة، ولفظ الأولى، والثانية هو: سألت رسول الله ﷺ عن صلاة الرجل قاعداً، فقال: «إن صلى قائماً فهو أفضل، ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم، ومن صلى نائماً فله نصف أجر القاعد. وهو عند أبي داود ٩٥١ والنسائي ٣/ ٢٢٣.

تنبيه: والحديث أخرجه الحاكم ١/ ٣١٥ من حديث عمران أيضاً وقال: صحيح على شرطهما ولم يخرجاه! وقد نبه الزيلعي في نصب الراية ١/ ١٧٥ على أن الحاكم وهم فاستدركه.

(٢) هذه زيادة غريبة ليست في سنن النسائي الصغرى ولا الكبرى مع أن النسائي أخرج حديث عمران في الكبرى ١٣٦٢ وهذه الزيادة لم يذكرها ابن الأثير في جامع الأصول.

قال: **(فإن لم يستطع الركوع والسجود أومأ إيماء)** يعني قاعداً لأنه وسع مثله **(وجعل سجوده أخفض من ركوعه)** لأنه قائم مقامهما فأخذ حكمهما **(ولا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه)** لقوله عليه الصلاة والسلام **«إن قدرت أن** تسجد على الأرض فاسجد وإلا فأوم برأسك» فإن فعل ذلك وهو يخفض رأسه أجزأه لوجود الإيماء. فإن وضع ذلك على جبهته لا يجزئه لانعدامه **(فإن لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجليه إلى القبلة وأومأ بالركوع والسجود)** لقوله عليه الصلاة والسلام «يصلي المريض قائماً فإن لم يستطع فقاعداً فإن لم يستطع فعلى قفاه يومىء إيماء، فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه» قال: **(وإن استلقى على جنبه ووجهه إلى القبلة فأومأ جاز)**

مقامهما قوله: **(لقوله ﷺ «إن قدرت» الحديث)** روى البزار في مسنده والبيهقي في المعرفة عن أبي بكر الحنفي، حدثنا سفيان الثوري. حدثنا أبو الزبير عن جابر «أن النبي ﷺ عاد مريضاً فرآه يصلي على وسادة. فأخذها فرمى بها، فأخذ عوداً ليصلي عليه. فأخذه فرمى به وقال: صل على الأرض إن استطعت، وإلا فأوم إيماء واجعل سجودك أخفض من ركوعك»[1] وقال البزار: لا نعلم أحداً رواه عن الثوري إلا أبو بكر الحنفي، وقد تابعه عبد الوهاب وعطاء عن الثوري انتهى. أبو بكر الحنفي ثقة. وروى نحوه أيضاً من حديث ابن عمر[2] ومرجع ضمير **لانعدامه الإيماء** قوله: **(فإن لم يستطع القعود)** يعني مستوياً ولا مستنداً فإنه إن قدر عليه مستنداً لزمه القعود كذلك على وزان ما قدمناه في القيام قوله: **(استلقى)** أي مرتمياً على وسادة تحت كتفيه ماداً رجليه ليتمكن من الإيماء،

القيام لو قدر آية أو تكبيرة دون تمامه، قال أبو جعفر الهندواني: يؤمر بأن يقوم مقدار ما يقدر، فإذا عجز قعد، وإن لم يفعل خشيت أن تفسد صلاته هذا هو المذهب، ولا يروى عن أصحابنا خلافه لأن الطاعة بحسب الطاقة، وإن قدر على القيام متكئاً، قال شمس الأئمة الحلواني: الصحيح أنه يصلي قائماً متكئاً، ولا يجزيه غير ذلك، وكذلك إذا قدر أن يعتمد على عصا أو كان له خادم لو اتكأ عليه قدر على القيام **(فإن لم يستطع الركوع والسجود أومأ إيماء)** يعني قاعداً لأنه وسع مثله **(وجعل سجوده أخفض من ركوعه لأنه)** أي الإيماء **(قائم مقام الركوع والسجود)** فأخذ حكمهما **(ولا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه لقوله ﷺ «إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد، وإلا فأوم برأسك»)** فإن فعل ذلك فإما أن يخفض رأسه للركوع والسجود أولاً، فإن خفض جاز لوجود الإيماء، وإلا فلا لعدمه «فإن لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل وسادة تحت رأسه» حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الإيماء والركوع والسجود إذ حقيقة الاستلقاء يمنع الأصحاء عن الإيماء. فكيف بالمرضى لقوله ﷺ «يصلي المريض» الحديث. واختلف في معنى قوله ﷺ «فالله تعالى أحق بقبول العذر عنه» فمن لم يقل بسقوط

بالعجز هنا أعم من عدم القدرة حقيقة ومن لحوق الضرر به فلا وجه للقصر عليه قوله: **(ومن قال بسقوطه عند ذلك قال أحق بقبول عذر الاسقاط وهو الأصح)** أقول: فيه أن القائل بسقوطه ينبغي أن يقر بأنه أحق بقبول عذر التأخير إذا قلت وعذر الإسقاط إذا كثرت فتأمل

---

(١) حسن. أخرجه البيهقي ٢/ ٣٠٦ والبزار كما في نصب الراية ٢/ ١٧٥ كلاهما من حديث جابر وقال البزار: لا نعلم أحداً رواه عن الثوري إلا أبو بكر الحنفي.

وقال البيهقي: هو يعد في أفراد أبي بكر الحنفي. ونقل الزيلعي عن البيهقي في المعرفة قوله: وتابعه عبد الوهاب بن عطاء عن الثوري.

وقال عبد الحق: أبو بكر الحنفي ثقة إلا أن أبا الزبير عن جابر لا يصح من حديثه إلا ما ذكر فيه السماع اهـ. أي: لأن أبا الزبير مدلس وقد عنعنه.

وقال ابن حجر في الدراية ١/ ٢٠٩: رواة البيهقي ثقات. وقال الزيلعي: ورواه أبو يعلى عن عطاء عن جابر مرفوعاً به اهـ.

قلت: فيه حفص بن أبي داود لم أجد من ذكره إلا أن يكون حفص بن داود، فإن الذهبي ذكره بوضع حديث «الإيمان قول وعمل».

وفيه محمد بن أبي ليلى سيىء الحفظ أيضاً.

لكن ورد من حديث ابن عمر أخرجه الطبراني كما في المجمع ٢/ ١٤٨ وقال الهيثمي: فيه حفص بن سليمان المنقري وهو متروك، وقد ذكره ابن حبان في الثقات. وأخرجه الطبراني في الأوسط عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «من استطاع منكم أن يسجد فليسجد، ومن لم يستطع فلا يرفع إلى جبهته شيئاً يسجد عليه، ولكن ركوعه وسجوده يومىء إيماء». ورجاله موثقون ليس فيهم كلام يضر اهـ الهيثمي.

قلت: فهذا شاهد حسن الحديث الباب والله أعلم.

(٢) هو المتقدم لكن من رواية ابن عمر.

لما روينا من قبل. إلا أن الأولى هي الأولى عندنا خلافاً للشافعي لأن إشارة المستلقي تقع إلى هواء الكعبة. وإشارة المضطجع على جنبه إلى جانب قدميه، وبه تتأدى الصلاة **(فإن لم يستطع الإيماء برأسه أخرت الصلاة عنه. ولا يومىء بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه)** خلافاً لزفر لما روينا من قبل، ولأن نصب الإبدال بالرأي ممتنع. ولا قياس على الرأس لأنه يتأدى به ركن الصلاة دون العين وأختيها. وقوله أخرت عنه إشارة إلى أنه لا تسقط عنه الصلاة وإن كان العجز أكثر من يوم وليلة إذا كان مفيقا هو الصحيح، لأنه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه. قال: **(وإن**

وإلا فحقيقة الاستلقاء تمنع الصحيح من الإيماء فكيف المريض قوله: **(لقوله ﷺ «يصلي المريض قائماً» الخ)**[١] غريب، والله أعلم، ثم بتقدير عدم ثبوته لا ينتهض حديث عمران[٢] حجة على العموم فإنه خطاب له، وكان مرضه البواسير وهو يمنع الاستلقاء فلا يكون خطابه خطاباً للأمة، فوجب الترجيح بالمعنى وهو أن المستلقي تقع إشارته إلى جهة القبلة، وبه يتأدى الفرض بخلاف الآخر، ألا ترى أنه لو حققه مستلقياً كان ركوعاً أو سجوداً إلى القبلة، ولو أتمه على جنب كان إلى غير جهتها، وما أخرج الدارقطني عنه ﷺ «يصلي المريض قائماً، فإن لم يستطع صلى مستلقياً رجلاه مما يلي القبلة»[٣] ضعيف بالحسن بن الحسن العرني، إلا أن ما تقدم من زيادة النسائي في حديث عمران بن الحصين «فإن لم يستطع فمستلقياً»[٤] إن صحت يشكل على المدعي وتفيد إن كان الاستلقاء لعمران قوله: **(خلافاً لزفر)** وهو رواية عن أبي يوسف، وعن محمد رحمه الله قال: لا أشك أن الإيماء برأسه يجزئه، ولا أشك أنه بقلبه لا يجزئه وأشك فيه بالعين قوله: **(لما روينا من قبل)** يعني قوله ﷺ «فإن لم يستطع فعلى قفاه يومىء إيماء. فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه»[٥] ولا يخفى أن الاستدلال به موقوف على أن يثبت لغة أن مسمى الإيماء بالرأس ليس غير وأما بالعين والحاجب فإشارة ونحوه لا إيماء فيكون قول الشاعر:

أرادت كلاما فاتقت من رقيبها ... فلم يك إلا ومؤها بالحواجب

القضاء عنه عند عدم القدرة على الإيماء قال أحق بقبول عذر التأخير دون الإسقاط، ومن قال بسقوطه عند ذلك قال أحق بقبول عذر الإسقاط وهو الأصح. وقوله: **(لما روينا من قبل)** أي من حديث عمران بن الحصين **(إلا أن الأولى)** أي الرواية الأولى أو الهيئة أو الفعلة الأولى **(هي الأولى عندنا)** لأنه لما تعارض حديث عمران بن الحصين وحديث عبد الله بن عمر والحالة حالة عذر جاز العمل بكل منهما، إلا أن ما ذكرنا أولى **(لأن)** المعقول معنا، فإن **(إشارة المستلقي تقع إلى هواء الكعبة، وإشارة المضطجع على جنبه إلى جانب قدميه وبه)** أي بوقوع الإشارة إلى هواء الكعبة **(تتأدى الصلاة فإن عجز عن الإيماء برأسه أخرت عنه)** وقوله **(لما روينا من قبل إشارة)** إلى قوله ﷺ «إن تسجد على الأرض فاسجد، وإلا فأوم برأسك» اقتصر على الرأس في موضع البيان، ولو جاز غيره لبينه. وقوله

قوله: **(وبه: أي بوقوع الإشارة إلى هواء الكعبة)** أقول: ويجوز أن يكون تذكير الضمير لكون الإشارة بمعنى أن مع الفعل قوله: **(ليس هذا من باب نصب الإبدال بالرأي بل بالقياس على الرأس)** أقول: فيه أن القياس من أقسام الرأي

---

(١) ضعيف. هذا الخبر ذكره صاحب الهداية واستغربه الزيلعي، وكذا ابن حجر في الدراية ١/ ٢٩٠ حيث قال: لم أجده هكذا ثم ذكرا أن الدارقطني رواه بنحوه وإسناده ضعيف جداً.

قلت: وهذا الأخير هو في سنن الدارقطني ٢/ ٤٢ . ٤٣ من حديث علي بلفظ: يصلي المريض قائماً إن استطاع، فإن لم يستطع صلى قاعداً، فإن لم يستطع أومأ وجعل سجوده أخفض من ركوعه، فإنه لم يستطع أن يصلي قاعداً صلى على جنبه الأيمن مستقبل القبلة، فإن لم يستطع أن يصلي على جنبه الأيمن صلى مستلقياً ورجلاه معاً يلي القبلة. وعلته حسن بن حسين العرني وحسين بن زيد ولذا قال ابن حجر في الدراية ١/ ٢٩٠: إسناده واه جداً. وانظر نصب الراية ٢/ ١٧٦.

(٢) حديث عمران هو الحديث الأول من هذا الباب.

(٣) تقدم في الذي قبل وأنه ضعيف.

(٤) هذه الزيادة ليست عند النسائي في الكبرى ولا الصغرى ولا عند غيره كونها في حديث عمران وإنما هي من حديث علي المتقدم وأنه واه.

(٥) هو بعض حديث ذكره صاحب الهداية فاستغربه الزيلعي كما تقدم وكذا قال ابن حجر: لم أجده هكذا.

قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام ويصلي قاعداً يومىء إيماء) لأن ركنية القيام للتوسل به إلى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم، فإذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركناً فيتخير. والأفضل هو الإيماء قاعداً لأنه أشبه بالسجود **(وإن صلى الصحيح بعض صلاته قائماً ثم حدث به مرض يتمها قاعداً يركع ويسجد أو يومىء إن لم يقدر أو مستلقياً إن لم يقدر)** لأنه بناء الأدنى على الأعلى فصار كالاقتداء **(ومن صلى قاعداً يركع ويسجد، لمرض ثم صح بنى على صلاته قائماً عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وقال محمد رحمه الله:**

مجازاً لا حقيقة، وهو خلاف الأصل حتى يثبت ذلك المفهوم كذلك، والحق أن المراد بقوله لما روينا ما قدمه من قوله ﷺ لذلك المريض «وإلا فأوم برأسك»(١) وعلى اللفظ الذي ذكر في الحديث المخرج أيضاً الرأس مراد فإنه قال فيه «واجعل سجودك أخفض»(٢) ولا يتحقق زيادة الخفض بالعين بل إذا كان الإيماء بالرأس قوله: **(هو الصحيح)** احتراز عما صححه قاضيخان أنه لا يلزمه القضاء إذا كثر، وإن كان يفهم مضمون الخطاب فجعله كالمغمى عليه، وفي المحيط مثله، واختاره شيخ الإسلام وفخر الإسلام لأن مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب، واستشهد قاضيخان بما عن محمد فيمن قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه، ودفع بأن ذاك في العجز المتيقن امتداده إلى الموت، وكلامنا فيما إذا صح المريض بعد ذلك لا فيما إذا مات قبل القدرة على القضاء فلا يجب عليه ولا الإيصاء به، كالمسافر والمريض إذا أفطر في رمضان وماتا قبل الإقامة والصحة، ومن تأمل تعليل الأصحاب في الأصول وسيأتي للمجنون يفيق في أثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر، وكذا الذي جن أو أغمي عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضي وفيما دونها يقضي، انقدح في ذهنه إيجاب القضاء على هذا المريض إلى يوم وليلة حتى يلزم الإيصاء به إن قدر عليه بطريق، وسقوطه إن زاد، ثم رأيت عن بعض المشايخ

(ولا قياس على الرأس) جواب عما يقال ليس هذا من باب نصب الإبدال بالرأي بل بالقياس على الرأس، وقوله **(هو الصحيح)** احتراز عن قول من يقول الصحيح أنه تسقط عنه الصلاة إذا كان العجز أكثر من يوم وليلة، وهو اختيار فخر الإسلام وشيخ الإسلام وقاضيخان وغيرهم. قال في فتاوى قاضيخان: والأول أصح لأن مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب، قال **(وإن قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود)** قال زفر والشافعي: إذا قدر على القيام دون الركوع والسجود لم يسقط عنه القيام لأن القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن إدراك ركن آخر، ولنا أن ركنية القيام للتوسل به إلى السجدة فإنه بدونها غير مشروع عبادة، بخلاف العكس فإذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركناً فيتخير **(والأفضل هو الإيماء قاعداً لأنه أشبه بالسجود)** فإن عند الإيماء قاعداً يصير رأسه أقرب إلى الأرض من الإيماء قائماً. فإن قيل: هذا تعليل على مخالفة النص لأن حديث عمران بن الحصين يدل على أن المصير إلى القعود إنما هو عند العجز عن القيام والمفروض خلافه. أجيب بأنه محمول على ما إذا كان قادراً على الركوع والسجود حالة القيام بدليل أنه ذكر الإيماء في حال ما يصلي على الجنب، فدل على أن المراد بحالة القيام القدرة على الأركان. قوله: **(وإن صلى بعض صلاته قائماً)** ظاهر. وقوله: **(بناء على اختلافهم في الاقتداء)** يعني أن كل فصل جوز الاقتداء فيه جوز بناء آخر الصلاة على أولها ههنا وما لا فلا. ثم عند محمد: لا يقتدي القائم بالقاعد فكذا لا يبني في حق نفسه، وعندهما القائم يقتدي بالقاعد فكذا يبني في حق نفسه، ونوقض بما إذا افتتح الصحيح التطوع قاعداً وأدى بعض صلاته قاعداً ثم بدا له أن يقوم فقام وصلى الباقي قائماً أجزأه بالإجماع، وهذا الأصل المذكور يقتضي أن لا يجوز على قول محمد وأجيب بأن تحريمة المريض لم تنعقد للقيام لعدم القدرة عليه وقت الشروع في الصلاة فلم يبن على ما انعقدت له تحريمته، وأما تحريمة المتطوع فقد انعقدت للقيام أيضاً لقدرته عليه عنده فجاز بناؤه عليه لكونهما متناولي تحريمته. وقوله: **(استأنف عندهم جميعاً)** يعني العلماء الثلاثة فإن لزفر فيه خلافاً على ما مر من أصله جواز اقتداء الراكع بالمومىء. وقوله: **(ومن افتتح التطوع قائماً ثم أعيا)** أي تعب **(لا بأس بأن يتوكأ)** أي يتكىء: يعني أن من شرع في النفل ثم اتكأ فلا يخلو إما أن يكون بعذر أو بغيره، فإن كان بعذر كالإعياء لا بأس به **(وإن كان بغير عذر)**

---

(١) هو بعض حديث جابر تقدم قبل ستة أحاديث.
(٢) تقدم قبل سبعة أحاديث.

استقبل) بناء على اختلافهم في الاقتداء وقد تقدم بيانه **(وإن صلى بعض صلاته بإيماء ثم قدر على الركوع والسجود استأنف عندهم جميعاً)** لأنه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومىء، فكذا البناء **(ومن افتتح التطوع قائماً ثم أعيا لا بأس بأن يتوكأ على عصا أو حائط أو يقعد)** لأن هذا عذر، وإن كان الاتكاء بغير عذر يكره لأنه إساءة في الأدب. وقيل لا يكره عند أبي حنيفة رحمه الله، لأنه لو قعد عنده بغير عذر يجوز، فكذا لا يكره الاتكاء. وعندهما يكره لأنه لا يجوز القعود عندهما فيكره الاتكاء **(وإن قعد بغير عذر يكره بالاتفاق)** وتجوز الصلاة عنده ولا تجوز عندهما. وقد

إن كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء، وإن كانت أقل وجب، قال في الينابيع: وهو الصحيح قوله: **(وإن قدر)** أي المريض على القيام دون الركوع والسجود بأن كان مرضه يقتضي ذلك قوله: **(لم يلزمه)** المنفى اللزوم فأفاد أنه لو أومأ قائماً جاز، إلا أن الإيماء قاعداً أفضل لأنه أقرب إلى السجود، وقال خواهر زاده: يومىء للركوع قائماً وللسجود قاعداً، ثم هذا مبني على صحة المقدمة القائلة ركنية القيام ليس إلا للتوسل إلى السجود، وقد أثبتها بقوله لما فيها من زيادة التعظيم: أي السجدة على وجه الانحطاط من القيام فيها نهاية التعظيم وهو المطلوب، فكان طلب القيام لتحقيقه، فإذا سقط سقط ما وجب له. وقد يمنع أن شرعيته لهذا على وجه الحصر بل له ولما فيه نفسه من التعظيم كما يشاهد في الشاهد من اعتباره كذلك حتى يحبه أهل التجبر لذلك، فإذا فات أحد التعظيمين صار مطلوباً بما فيه نفسه. ويدل على نفي هذه الدعوى أن من قدر على القعود والركوع والسجود لا القيام وجب القعود مع أنه ليس في السجود عقيبه تلك النهاية لعدم مسبوقيته بالقيام قوله: **(أو يومىء إن لم يقدر)** هو ظاهر الجواب. وفي النوادر: إذا صار إلى الإيماء بعد ما افتتح قادراً عليهما فسدت لأن تحريمته انعقدت موجبة لهما. قلنا لا بل للمقدور، غير أنه كان إذ ذاك الركوع والسجود فلزما فإذا صار المقدور الإيماء لزم وأداء بعض الصلاة بهما أولى من أداء كلها بالإيماء قوله: **(بناء على اختلافهم في الاقتداء)** عند محمد لا يجوز اقتداء القائم بالقاعد، وعندهما يجوز قوله: **(استأنف عندهم جميعاً)** أعني الثلاثة، أما زفر فيجيز بناء على إجازته اقتداء الراكع بالمومىء، ولو كان يومىء مضطجعاً ثم قدر على القعود دون الركوع والسجود استأنف على المختار لأن حالة القعود أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف. وفي جوامع الفقه: لو افتتحها بالإيماء ثم قدر قبل أن يركع ويسجد بالإيماء جاز له أن يتمها، بخلاف ما بعد ما أومأ للركوع والسجود ثم قدر قوله: **(لأنه لو قعد عنده بغير عذر يجوز، فكذا لا يكره الاتكاء)** والملازمة ممنوعة لجواز أن لا يكره القعود، ويكره الاتكاء لأنه يعد إساءة أدب دون القعود إذا كان على هيئة لا تعد إساءة، ولذا كان الأصح خلاف ما ذكره المصنف من قوله وإن قعد بغير عذر يكره بالاتفاق. صرح فخر الإسلام بأن الاتكاء يكره عند أبي حنيفة، والقعود لا يكره من غير عذر.

[فروع] رجل بحلقه خراج لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من الأفعال يصلي قاعداً بإيماء وكذا لو كان بحال لو سجد سال جرحه وإن لم يسجد لا يسيل لما قدمنا في فصل المعذور، فإن قام وقرأ وركع ثم قعد وأومأ للسجود جاز، والأول أولى، ولو كان بحال لو صلى قائماً لا يقدر على القراءة ولو صلى قاعداً قدر عليها صلى

فقد اختلف المشايخ فيه، فقيل **(يكره لأن إساءة في الأدب)** ألا ترى أنه لم يخير المتطوع في الابتداء بينه وبين القيام كما خير بين القيام والقعود **(وقيل لا يكره عند أبي حنيفة لأنه لو قعد جاز عنده)** ويكره مع كون القعود منافياً للقيام، فالاتكاء الذي لا ينافيه يجوز ولا يكره **(ويكره عندهما لأن القعود لا يجوز عندهما)** فيكون الاتكاء الذي هو فوقه جائزاً مكروهاً. وقوله: **(وإن قعد)** بعد ما افتتح قائماً **(بغير عذر يكره بالاتفاق، وتجوز الصلاة عنده، وعندهما لا تجوز)** وفي كلامه تسامح لأن ما لا يجوز لا يوصف بالكراهة وقد قال يكره بالاتفاق. وأجاب الإمام حميد الدين الضرير بأن المراد من هذا أنه لو صلى ركعة قائماً ثم

قوله: **(فكذا لا يبنى في حق نفسه الخ)** أقول: تقدم أن جواز اقتداء القائم بالقاعد ثبت على خلاف القياس، فينبغي أن يقتصره على مورده إلا أن يلحقه بالدلالة وفيه خفاء قال المصنف: **(لأنه لو قعدْ عنده يجوز من غير عذر فكذا لا يكره الاتكاء)** أقول: الملازمة ممنوعة

مر في باب النوافل (**ومن صلى في السفينة قاعداً من غير علة أجزأه عند أبي حنيفة رحمه الله والقيام أفضل. وقالا: لا يجزئه إلا من عذر**) لأن القيام مقدور عليه فلا يترك إلا لعلة. وله أن الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمتحقق، إلا أن القيام أفضل لأنه أبعد عن شبهة الخلاف، والخروج أفضل إن أمكنه لأنه أسكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح.

قاعداً. مريض مجروح تحته ثياب نجسة وهو بحال كلما بسط تحته شيء تنجس من ساعته يصلي على حاله وكذا إن كان لا يتنجس ولكنه يزداد مرضه أو تلحقه مشقة بتحريكه بأن نزع الماء من عينه دفعاً للحرج قوله: (**والقيام أفضل**) في الاختيار، فإن صلى قاعداً وهو يقدر على القيام أجزأه وقد أساء وقالا: لا يجوز قوله: (**في غير المربوطة**) هي السائرة قوله: (**والمربوطة كالشط هو الصحيح**) احتراز عن قول بعضهم إنه على الخلاف ثم أطلق في كون المربوطة كالشط وهو مقيد بالمربوطة بالشط. أما إذا كانت مربوطة في لجة البحر فالأصح إن كان الريح يحركها شديداً فهي كالسائرة، وإلا فكالواقفة، ثم ظاهر الكتاب والنهاية والاختيار جواز الصلاة في المربوطة في الشط مطلقاً، وفي الإيضاح: فإن كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الأرض فصلى قائماً جاز لأنها إذا استقرت على الأرض فحكمها حكم الأرض، فإن كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لأنها إذا لم تستقر فهي كالدابة انتهى. بخلاف ما إذا استقرت فإنها حينئذ كالسرير قوله: (**والقياس أن لا قضاء عليه إذا استوعب وقت صلاة**) وبه قال الشافعي ومالك، واستدلا بما روى الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها «أنها سألته عليه الصلاة والسلام عن الرجل يغمى عليه فيترك الصلاة فقال: ليس لشيء من ذلك قضاء إلا أن يغمى عليه في وقت صلاة فيفيق فيه فإنه يصليها»[1] وهذا ضعيف جداً، ففيه الحكم بن عبد الله بن سعد الإيلي. قال أحمد: أحاديثه موضوعة، وقال ابن معين: ليس بثقة ولا مأمون وكذبه أبو حاتم وغيره. وقال البخاري: تركوه. ثم بقية السند إلى الحكم هذا مظلم كله. وقالت الحنابلة: يقضي ما فاته وإن كان أكثر من ألف صلاة لأنه مرض، وتوسط أصحابنا فقالوا: إن كان أكثر من يوم وليلة سقط القضاء وإلا وجب، والزيادة على يوم وليلة من حيث الساعات، وهو رواية عن أبي حنيفة، فإذا زاد على الدورة ساعة.سقط. وعند محمد من حيث الأوقات فإذا زاد على ذلك وقت صلاة كامل سقط وإلا لا،

قعد في الثانية ليقرأ لإعيائه ثم قام وأتم الثانية قائماً فإن هذه الصلاة جائزة مع صفة الكراهة، وفيه نظر لأن قعوده إذا كان لإعيائه فذلك قعود، بعذر، والكلام ليس فيه بل يجب أن لا يكون مكروهاً، وكذا إن ترك ذكر الإعياء، والمسئلة بحالها كما قال بعض الشارحين على تقدير أن يثبت بالنقل أن ذلك مكروه بالاتفاق، لا يجوز بإطلاقه على ما لا يجوز فهو أول المسئلة. وكذلك قوله بالاتفاق يخالف قوله قبيل هذا لو قعد يجوز عنده من غير عذر كراهة، وكذا يخالف إطلاق ما ذكر في باب النوافل، ويجوز أن يقال ذكر في مبسوط فخر الإسلام وجامع أبي المعين أنه لو قعد في النفل لا يكره عنده في الصحيح لأن الابتداء على هذا الوجه مشروع بلا كراهة، فالبقاء أولى لأن حكم البقاء أسهل من حكم الابتداء. فقوله في الصحيح يدل على أن ثمة غير صحيح، فالإطلاق ههنا وفي باب النوافل يكون على الصحيح وقوله ويكره بالاتفاق على غير الصحيح، ولعل قوله بالاتفاق وقع سهواً من الكاتب. قال: (**ومن صلى في السفينة قاعداً**) المصلي في السفينة إما أن يكون عاجزاً عن القيام أو لا، فإن كان عاجزاً أن يصلي قاعداً بالاتفاق، وإن لم يكن: فإما أن تكون السفينة راسبة أو سائرة، فإن كانت راسية لم تجز الصلاة قاعداً بالاتفاق، وإن كانت سائرة جاز عند أبي حنيفة (**والقيام أفضل، وقالا: لا يجوز**) وهو القياس (**لأن القيام مقدور**

لجواز أن لا يكره القعود، ويكره الاتكاء لأنه يعد إساءة أدب دون القعود قوله: (**إن الغالب من حال راكب السفينة دور أن الرأس عند القيام**) أقول: ذلك في الذي لم يعتد ركوب السفينة، وأما المعتاد فحاله ليس كما ذكر قوله: (**والموثوقة بالللنجر كأنه معرب لنكر اسم**

---

(١) واو بمرة. أخرجه الدارقطني ٢/ ٨٢ والبيهقي ١/ ٣٨٨ كلاهما من حديث عائشة ومداره على الحاكم ابن عبد الله الأيلي.

قال في نصب الراية ٢/ ١٧٧ : الحكم. قال عنه أحمد: أحاديثه موضوعة، وقال ابن حبان: يروي الموضوعات عن الأثبات، وقال يحيى: ليس بثقة ولا مأمون.

(ومن أغمي عليه خمس صلوات أو دونها قضى، وإن كان أكثر من ذلك لم يقض) وهذا استحسان والقياس أن لا قضاء عليه إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملاً لتحقق العجز فأشبه الجنون، وجه الاستحسان أن المدة إذا طالت كثرت الفوائت فيتحرج في الأداء: وإذا قصرت قلت فلا حرج، والكثير أن تزيد على يوم وليلة لأنه يدخل في

وهو الأصح تخريجاً على ما مر في قضاء الفوائت، وإن كان محمد قال هناك بقولهما فكل من الثلاثة مطالب بالفرق إلا أنهما يجيبان هنا بالتمسك بالأثر عن علي وابن عمر على ما في الكتاب، لكن المذكور عن ابن عمر في كتب الحديث من رواية محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي عن ابن عمر أنه قال في الذي يغمى عليه يوماً وليلة قال: يقضي، وقال عبد الرزاق: أخبرنا الثوري عن ابن أبي ليلى عن نافع أن ابن عمر أغمي عليه شهراً فلم يقض ما فاته، وروى إبراهيم الحربي في آخر كتابه غريب الحديث حدثنا أحمد بن يونس. حدثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال: أغمي على عبد الله بن عمر يوماً وليلة فأفاق فلم يقض ما فاته واستقبل. وفي كتب الفقه عنه أنه أغمي عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض، وفي بعضها نص عليه فقال أغمي عليه ثلاثة أيام فلم يقض، فقد رأيت ما هنا عن ابن عمر وشيء منها لا يدل على أن المعتبر في الزيادة الساعات إلا ما يتخايل من قوله أكثر من يوم وليلة، وكل من روايتي الشهر والثلاثة الأيام يصلح مفسراً لذلك الأكثر ولو لم يكن وجب كون المراد به خاصاً من الزيادة. لأن المراد به ما دخل في الوجود ولا عموم فيه. وحمله على كون الأكثرية بالساعة ليس بأولى من كونها وقتاً. وأما الرواية عن علي فلم تعرف في كتب الحديث، والمذكور عنه في الفقه أنه أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن، وأهل الحديث يروون هذا عن عمار، روى الدارقطني عن يزيد مولى عمار بن ياسر أن عمار بن ياسر أغمي عليه في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وأفاق نصف الليل فقضاهن. قال الشافعي رحمه الله: ليس هذا بثابت عن عمار، ولو ثبت فمحمول على الاستحباب[1] وفرق بين الإغماء والنوم بأنه عن

عليه) والمقدور عليه لا يترك (وله) وهو وجه الاستحسان (أن الغالب) من حال راكب السفينة (دوران الرأس) عند القيام والغالب كالمتحقق، ألا ترى أن نوم المضطجع جعل حدثاً لأن الغالب من حاله أن يخرج منه شيء لزوال الاستمساك **(إلا أن القيام أفضل لبعده عن شبهة الخلاف)** وينبغي أن يتوجه إلى القبلة كيفما دارت السفينة سواء كانت عند الافتتاح أو في خلال الصلاة لأن التوجه فرض عند القدرة. وهذا قادر والخروج أفضل إن أمكنه لأنه أسكن لقلبه، والخلاف في غير المربوطة على ما بينا آنفاً أنها لو كانت راسية لم يجزه القعود بالاتفاق، وهو المراد بقوله **(والمربوطة كالشط)** وقوله: **(هو الصحيح)** احتراز عن قول بعضهم فإنه أيضاً على الخلاف، والموثوقة باللنجر: أي المرساة في لجة البحر وهي تضطرب، قيل يحتمل وجهين، والأصح أن الريح إن كانت تحركها تحريكاً شديداً فهي كالسائرة وإلا فهي كالراسية **(ومن أغمي عليه خمس صلوات أو دونها قضى. وإن زاد على ذلك لم يقض)** والقياس أن لا يكون عليه القضاء إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملة وهو قول الشافعي لتحقق العجز فأشبه الجنون **(وجه الاستحسان)** ما روي أن علياً رضي الله عنه أغمي عليه في أربع صلوات فقضاهن، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما أغمي عليه في ثلاثة أيام فلم يقض شيئاً، والفقه فيه **(أن المدة إذا طالت كثرت الفوائت فيتحرج في الأداء، وإذا قصرت قلت فلا حرج، والكثير أن تزيد على يوم وليلة لأنه يدخل في حد التكرار)** وقوله: **(والجنون كالإغماء)** جواب عن قياس الإغماء على الجنون على زعم أن الجنون إذا استغرق وقتاً كاملاً أسقط القضاء ووجهه أن الجنون كالإغماء إذا كان أكثر من يوم وليلة سقط القضاء وإلا فلا **(كذا ذكره أبو سليمان)** وقد نص عليه في نوادر الصلاة، وقوله:

لمرسلة في لجة البحر) أقول: قوله في لجة متعلق بقوله الموثوقة قوله: **(وقوله هو المأثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهم: أي الاعتبار من حيث الساعات هو المأثور)** أقول: فهذا يرد ما ذكره الشيخ الشارح في وجه اعتبار التكرار في باب قضاء الفوائت.

---

(١) هذه الآثار ذكرها الزيلعي في نصب الراية ٢/ ١٧٧ باستيفاء وذكر كلام الشافعي وغيره، وانظر الدارقطني ٢/ ٨٢ والدراية ١/ ٢٠٩.

حد التكرار، والجنون كالإغماء: كذا ذكره أبو سليمان رحمه الله. بخلاف النوم لأن امتداده نادر فيلحق بالقاصر، ثم الزيادة تعتبر من حيث الأوقات. عند محمد رحمه الله لأن التكرار يتحقق به، وعندهما من حيث الساعات هو المأثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهم.

اختيار، بخلاف الإغماء، وجه قولنا إن الإغماء مرض يعجز به صاحب العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة فلا ينافي أهلية الوجوب، بل الاختيار لأنه إنما يوجب خللاً في القدرة وذلك يوجب التأخير لا سقوط أصل الوجوب لأن تعلقه لفائدة الأداء أو القضاء بلا حرج ولم يقع بالإغماء ولا بمجرد الجنون اليأس عن الفائدة الثانية إلا إذا امتد امتداداً يوقع إلزام القضاء معه في الحرج، فحينئذ يظهر به عدم تعلقه لظهور انتفاء الفائدة المستتبعة له هذا تقرير الأصول وسيرد عليك بأوفى من هذا في الزكاة والصوم إن شاء الله تعالى، وبه يظهر أنه يصح أن يقال: القياس السقوط مطلقاً، والقياس عدمه مطلقاً، وهذا لأن معنى القياس الذي يقابلونه بالاستحسان هو الوجه المتبادر بالنسبة إلى الوجه الخفي كما أفاده في البدائع مما سنذكره إن شاء الله تعالى في سجود التلاوة، وإلا فالاستحسان قد يكون هو القياس الصحيح وكل منهما يتبادر فالأول عند تجريد النظر إلى زوال فهم الخطاب الثاني عند ملاحظة أن الوجوب يتبع تعلقه إحدى المصلحتين، والخفي هو التفصيل بين المحرج وعدمه.

(بخلاف النوم) متعلق بقوله وإن كان أكثر من ذلك لم يقض: يعني أن النوم وإن زاد على يوم وليلة لا يسقط القضاء **(لأن امتداده)** إلى هذا الحد **(نادراً)** لا عبرة به **(فالحق)** الممتد منه **(بالقاصر)** وقوله: **(ثم الزيادة تعتبر من حيث الأوقات)** قال أبو جعفر: الزيادة تعتبر عند أبي يوسف من حيث الساعات، وهو رواية عن أبي حنيفة، وعند محمد تعتبر من حيث الصلوات ما لم تصر الفوائت ستاً لا يسقط عنه القضاء، وإن كانت من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة، وإنما تظهر ثمرة الخلاف فيما إذا أغمي عليه عند الضحوة ثم أفاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا أكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء عليه في قول أبي يوسف، وعلى قول محمد يجب عليه القضاء لأن الصلوات لم تزد على خمس، والمذكور في الكتاب من كون الاختلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف وبين محمد هو المذكور في أصول فخر الإسلام ومبسوط شيخ الإسلام **(لمحمد أن التكرار يتحقق به)** أي بفوات ست صلوات وهو المفضي إلى الحرج المسقط للقضاء فيكون الاعتبار به. وقوله: **(هو المأثور عن علي وابن عمر)** أي الاعتبار من حيث الساعات هو المأثور.

باب سجود التلاوة

قال: (سجود التلاوة في القرآن أربع عشرة سجدة: في آخر الأعراف، وفي الرعد، والنحل، وبني إسرائيل، ومريم، والأولى في الحج، والفرقان، والنمل، والم تنزيل، وص، وحم السجدة، والنجم، وإذا السماء انشقت

باب سجود التلاوة

قوله: **(أربع عشرة سجدة)** الاتفاق بيننا وبين الشافعي على أنها كذلك، إلا أنه يجعل في الحج اثنتين ولا سجود في ص، ونحن نثبت سجدة في ص وسجدة في الحج، له ما روى أبو داود «خطبنا عليه الصلاة والسلام يوماً فقرأ ص، فلما مر بالسجود نزل فسجد وسجدنا معه، وقرأها مرة أخرى فلما بلغ السجدة تشزنا للسجود، فلما رآنا قال: إنما هي توبة نبي ولكني رأيتكم تشزنتم أراكم قد استعددتم للسجود»[1] فنزل وسجد وسجدنا وتشزن بتاء مثناة من فوق ثم شين معجمة ثم زاي ثم نون معناه تهيأ. وما رواه النسائي أنه عليه الصلاة والسلام سجد في ص وقال «سجدها نبي الله داود توبة ونسجدها شكراً»[2] قلنا غاية ما فيه أنه بين السبب في حق داود والسبب في حقنا، وكونه الشكر لا ينافي الوجوب، فكل الفرائض والواجبات إنما وجبت شكراً لتوالي النعم. وقال الإمام الحافظ أبو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحارث مخرج مسند أبي حنيفة: كتب إلي صالح، حدثنا محمد بن يونس بن الفرج مولى بني هاشم، حدثنا محمد بن الزبرقان الأهوازي عن أبي حنيفة عن سماك بن حرب عن عياض الأشعري عن أبي موسى «أن النبي ﷺ سجد في ص»[3] وأخرج الإمام أحمد عن بكر بن عبد الله المزني عن أبي سعيد رضي

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا الباب أن يقترن بسجود السهو لأن كلاً منهما سجدة، لكن لما كان صلاة المريض يعارض سماوي كالسهو ألحقتها المناسبة بها فتأخر سجود التلاوة ضرورة، وهو من قبيل إضافة الحكم إلى سببه. فإن قيل: كان الواجب أن يقول سجود التلاوة والسماع لأن السماع سبب كالتلاوة. أجيب بأن التلاوة لما كانت سبباً للسماع أيضاً كان ذكرها مشتملاً على السماع من وجه فاكتفى به، وشرطها الطهارة من الحدث والخبث واستقبال القبلة وستر العورة، وركنها وضع الجبهة على الأرض، وصفتها الوجوب عندنا، ومواضعها ما ذكره في الكتاب أربعة عشر: في آخر الأعراف، والرعد، والنحل، وبني إسرائيل، ومريم، والأولى في الحج، والفرقان، والنمل والم تنزيل، وص، وحم السجدة، والنجم، والانشقاق، والعلق، هكذا كتب في مصحف عثمان رضي الله عنه وهو المعتمد، والشافعي يوافقنا في العدد إلا أنه يقول: في الحج سجدتان وليس في ص سجدة، وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله ـ **﴿إن كنتم إياه تعبدون﴾** والمصنف احترز بقوله

باب سجود التلاوة

قوله: **(فإن قيل: كان الواجب أن يقول سجود التلاوة والسماع لأن السماع سبب كالتلاوة)** أقول: سيجيء من الشارح أن الصحيح أن السبب في حق السامع أيضاً هي التلاوة، فتكون الإضافة إليها بناء منه على ذلك لكن مختار المصنف كون السبب في حق السامع هو السماع على ما سيصرح به.

---

(١) صحيح. أخرجه أبو داود ١٤١٠ والحاكم ٢/ ٤٣٢ و١/ ٢١٤ والدارقطني ١/ ٤٠٨ والبيهقي ٢/ ٣١٨ كلهم من حديث أبي سعيد الخدري.
وقال الحاكم: صحيح على شرطهما، ووافقه الذهبي وهو كذلك وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ١٨١: قال النووي في الخلاصة: سنده صحيح على شرط البخاري.
قال: وتشزنا. مثناه من فوقه ثم شين معجمة ثم زاي مشددة معناه: تهايأنا اهـ.

(٢) حسن. أخرجه النسائي ٢/ ١٥٩ من حديث ابن عباس وقال ابن حجر في الدراية ١/ ٢١١: رواته ثقات.
وهو كما قال ابن حجر رجاله ثقات إلا أن عمر بن ذا فيه كلام لا يضر، فتحديثه حسن والله أعلم.

(٣) هو في مسند أبي حنيفة ص٦٤ وتقدم قبل حديث من حديث أبي سعيد.

واقرأ. كذا كتب في مصحف عثمان رضي الله عنه وهو المعتمد والسجدة الثانية في الحج للصلاة عندنا، وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله . لا يسأمون . في قول عمر رضي الله تعالى عنه وهو المأخوذ للاحتياط) (والسجدة

الله عنه قال «رأيت رؤيا وأنا أكتب سورة ص، فلما بلغت السجدة رأيت الدواة والقلم وكل شيء يحضرني انقلب ساجداً، قال: فقصصتها على رسول الله ﷺ فلم يزل يسجد بها»[1] فأفاد أن الأمر صار إلى المواظبة عليها كغيرها من غير ترك، واستقر عليه بعد أن كان قد لا يعزم عليها، فظهر أن ما رواه إن تمت دلالته كان قبل هذه القصة قوله: **(والسجدة الثانية في الحج للصلاة عندنا)** لأنها مقرونة بالأمر بالركوع، والمعهود في مثله من القرآن كونه من أوامر ما هو ركن الصلاة بالاستقراء نحو اسجدي واركعي مع الراكعين، وما روي من حديث عقبة بن عامر قلت «يا رسول الله أفضلت سورة الحج بسجدتين؟ قال: نعم، فمن لم يسجدهما فلا يقرأهما»[2] قال الترمذي: إسناده ليس بالقوي كأنه لأجل ابن لهيعة. وروى أبو داود في المراسيل عنه عليه الصلاة والسلام «فضلت سورة الحج بسجدتين»[3] وقد أسند هذا ولا يصح، وأخرج الحاكم ما أخرجه الترمذي، وقال عبد الله بن لهيعة أحد الأئمة وإنما نقم اختلاطه في آخر عمره، ولا يخفى أن هذا وجه ضعف الحديث، وفيه حديث أخرجه أبو داود وابن ماجه عن عبد الله بن منين وميم بنونين مضمومة عن عمرو بن العاص «أن النبي ﷺ أقرأه خمس عشرة سجدة في القرآن، منها ثلاث عشرة

والسجدة الثانية في الحج في الصلاة عندنا وبقوله عند قوله **﴿وهم لا يسأمون﴾** ويذكر ص عن مذهبه احتج الشافعي رحمه الله على أن في الحج سجدتين بحديث عقبة بن عامر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال «فضلت الحج بسجدتين من لم يسجدهما لم يقرأهما» ومذهبنا مروي عن ابن عباس وابن عمر قالا: سجدة التلاوة في الحج هي الأولى والثانية سجدة الصلاة، ويعضده قرانها بالركوع في قوله تعالى **﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا﴾** وتأويل ما روي من قوله ﷺ «فضلت بسجدتين إحدهما سجدة التلاوة والثانية سجدة الصلاة» واستدل الشافعي على أن السجدة في ص سجدة شكر بما روي أنه ﷺ تلا في خطبته سورة ص فتشزن الناس: أي تهيأ الناس للسجود، فقال: علام تشزنتم إنها توبة نبي «وقد قال ﷺ «سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكراً» قلنا هذا لا ينفي كونها سجدة تلاوة، إذ ما من عبادة يأتي بها العبد إلا وفيها معنى الشكر، وقد روي أنه ﷺ سجدها في خطبته، فدل على أنها سجدة تلاوة حيث قطع الخطبة لها، ولئن سلم أنه لم يسجد في خطبته فذلك كان تعليماً لجواز تأخيرها. وقد روي أن رجلاً من الصحابة قال «يا رسول الله رأيت فيما يرى النائم كأني أكتب سورة ص، فلما انتهيت إلى موضع السجدة سجد الدواة والقلم، فقال ﷺ: نحن أحق بها من الدواة والقلم. فأمر حتى تليت في مجلسه وسجدها مع أصحابه» وقوله: **(هو المأخوذ للاحتياط)** لأنها إن كانت عند الآية الثانية لم يجز تعجيلها، وإن كانت عند الأولى جاز تأخيرها إلى الآية الثانية فكان فيما قلنا خروج عن العهدة بيقين، قال: **(والسجدة واجبة)** هذا بيان صفتها ذهب

(١) حسن. أخرجه أحمد ٣/ ٨٤ والحاكم ٢/ ٤٣٢ والبيهقي ٢/ ٣٢٠ كلهم من حديث أبي سعيد سكت عليه الحاكم، وقال الذهبي في تلخيص المستدرك: هو على شرط مسلم.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ١٤٠٢ والترمذي ٥٧٨ وأحمد ٤/ ١٥٥ والحاكم ٢/ ٣٩٠ و١/ ٢٢١ والدارقطني ١/ ٤٠٨ كلهم من حديث عقبة بن عامر ومداره على ابن لهيعة.

قال الترمذي: ليس إسناده بذاك القوي.

وقال الحاكم: هذا الحديث لم نكتبه مسنداً إلا من هذا الوجه، وابن لهيعة أحد الأئمة إنما نقم عليه اختلاطه في آخر عمره، وقد صحت الرواية فيه من قول عمر وابنه وابن عباس وابن مسعود وأبي موسى وأبي الدرداء وعمار، ثم أسند الحاكم هذه الموقوفات في المستدرك ٢/ ٣٩٠ . ٣٩١.

وقال أحمد شاكر في تعليقه على الترمذي: هو حديث صحيح ابن لهيعة وشيخه مشرح بن هاعان ثقتان والحديث ورواه ابن عبد الحاكم في فتوح مصر ص٣٨٩ عن أبيه وأبي الأسود وأسد بن موسى عن ابن لهيعة، وأحمد في المسند عن عبد الله بن يزيد المقرىء عن ابن لهيعة اهـ باختصار.

قلت: وعلى هذا فالحديث حسن لأن عبد الله بن يزيد أحد العبادلة الذين سمعوا ابن لهيعة قبل اختلاطه.

وله شاهد من حديث عمرو بن العاص أخرجه أبو داود ١٤٠١ وابن ماجه ١٠٥٧ والحاكم ١/ ٢٢٣ كلهم من حديث عمرو بن العاص وقال الحاكم: رواته مصريون، واحتج الشيخان بأكثر الرواة. وسكت الذهبي! وقال الزيلعي ٢/ ١٨٠: قال عبد الحق: عبد الله بن مُنَين لا يحتجُّ به. قال ابن القطان: وذلك لجهالته.

(٣) تقدم في الذي قبله. وهو وإن كان فيه ضعف إلا أنه شاهد لما قبله يرقى به إلى درجة الحسن كما تقدم.

واجبة في هذه المواضع على التالي والسامع) سواء قصد سماع القرآن أو لم يقصد لقوله عليه الصلاة والسلام «السجدة على من سمعها وعلى من تلاها» وهي كلمة إيجاب وهو غير مقيد بالقصد **(وإذا تلا الإمام آية السجدة**

في المفصل، وفي سورة الحج سجدتان»[1] وهو ضعيف. قال عبد الحق وابن مُنين لا يحتج به. قال ابن القطان: وذلك لجهالته فإنه لا يعرف له حال قوله: **(في قول عمر وهو المأخوذ للاحتياط)** وجهه أنه إن كان السجود عند **﴿تعبدون﴾** [فصلت: ٣٧] لا يضره التأخير إلى الآية بعده، وإن كان عند **﴿لا يسأمون﴾** [فصلت: ٣٨] لم يكن السجود قبل مجزئاً وأما أن ذلك قول عمر فغريب، وقد أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عباس أنه كان يسجد في حم السجدة عند قوله تعالى: **﴿لا يسأمون﴾** [فصلت: ٣٨]. وزاد في لفظ، وأنه رأى رجلاً سجد عند قوله تعالى: **﴿إن كنتم إياه تعبدون﴾** [فصلت: ٣٧] فقال له: لقد عجلت[2] قوله: **(والسجدة واجبة)** يعني باعتبار الأصل أو هي أو بدلها فإنه لو تلاها راكباً كان الواجب الإيماء لها لما سنذكر، ولأن المتلوة في الصلاة التحقت بأفعال الصلاة. والصلاة على الدابة يكون سجودها بالإيماء. وحديث «السجدة على من سمعها»[3] رفعه غريب وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن عمر أنه قال «السجدة على من سمعها» وفي البخاري تعليقاً، وقال عثمان: إنما السجود على من استمع، وهذا المعلق أخرجه عبد الرزاق، أخبرنا معمر عن الزهري عن ابن المسيب أن عثمان مر بقاص فقرأ سجدة ليسجد معه عثمان، فقال عثمان: إنما السجود على من استمع ثم مضى ولم يسجد[4]. وأخرج مسلم عن أبي هريرة في الإيمان يرفعه «إذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله، أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، وأمرت بالسجود فأبيت فلي النار»[5] والأصل أن الحكيم إذا حكى عن غير الحكيم كلاماً ولم يعقبه بالإنكار كان دليل صحته، فهذا ظاهر في الوجوب مع أن آي السجدة تفيده أيضاً لأنها ثلاثة أقسام: قسم فيه الأمر الصريح به وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث أمروا به، وقسم فيه حكاية فعل الأنبياء السجود. وكل من الأمتثال والاقتداء ومخالفة الكفرة واجب، إلا أن يدل دليل في معين على عدم لزومه، لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض، والاتفاق على أن ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة لا مطلقاً فلزم كذلك، وإنما أديّت بالإيماء إذا تلاها راكباً لأن الشروع في التلاوة راكباً مشروع كالشرع في التطوع راكباً من حيث إنهما سببا لزوم السجدة، فكما أوجب التطوع راكباً السجود بالإيماء أوجبها التلاوة كذلك، وإنما أديت في ضمن السجدة الصلبية والركوع لما تذكر. واعلم أنه لا فرق بين أن يتلوها بالعربية أو الفارسية عند أبي حنيفة فهم السامع أولاً إذا أخبر أنه قرأ سجدة،

الشافعي إلى أن السجدة في هذه المواضع سنة لما روى أن زيد بن ثابت قرأ سورة النجم بين يدي رسول الله ﷺ فلم يسجد لها ولا سجد النبي ﷺ لها، فدل على أنها لم تكن واجبة، وقلنا: هي واجبة على التالي والسامع قصد سماع القرآن أو لم يقصد، وإنما قيد بهذا لأن في بعض لفظ الآثار السجدة على من جلس لها، وفيه إبهام أن من لم يجلس لها فليست عليه سجدة فقيد بذلك دفعاً لذلك، والدليل على وجوبها قوله ﷺ **(السجدة على من سمعها وعلى من تلاها)** وعلى كلمة إيجاب **(وهو)** أي الحديث **(غير مقيد بالقصد)** واعترض بأنها لو كانت واجبة لما أديت في سجود الصلاة وركوعها ولما تداخلت ولما

(١) المصدر السابق.

(٢) هذا الأثر نسبه المرغيناني لعمر. وتعقبه الزيلعي بقوله: قلت: غريب. وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن عباس من قوله. انظر نصب الراية ٢/١٧٨.

(٣) موقوف. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه كما في نصب الراية ٢/١٧٨ عن ابن عمر موقوفاً، ورواه عبد الرزاق عن عثمان موقوفاً، وعلقه البخاري عنه موقوفاً أيضاً اهـ.
قلت: هو في البخاري ٢/٥٥٧ في كتاب سجود القرآن.

(٤) موقوف هو المتقدم.

(٥) صحيح. أخرجه مسلم ٨١ كتاب الإيمان وابن ماجه ١٠٥٢ وابن حبان ٢٧٥٩ وابن خزيمة ٥٤٩ وأحمد ٢/٤٤٣ والبغوي ٦٥٣ من طرق كلهم من حديث أبي هريرة.

سجدها وسجدها المأموم معه) لالتزامه متابعته **(وإذا تلا المأموم لم يسجد الإمام ولا المأموم في الصلاة ولا بعد الفراغ)** عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: يسجدونها إذا فرغوا لأن السبب قد تقرر، ولا مانع بخلاف حالة الصلاة لأنه يؤدي إلى خلاف وضع الإمامة أو التلاوة. ولهما أن المقتدي محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الإمام

وعندهما يشترط علمه بأنه يقرأ القرآن. ولو قرأ بالعربية يلزمه مطلقاً، لكن لا يجب على الأعجمي ما لم يعلم، ولا تجب بكتابة ولا على أصم أولا بقراءة آية السجدة هجاء، وما في الصحيحين من قول زيد بن ثابت «قرأت على النبي ﷺ النجم فلم يسجد»[1] لا يفيد نفي الوجوب والسنية في المفصل كما استدل به مالك رضي الله عنه. إذ هو واقعة حال فيجوز كونه للقراءة في وقت مكروه. أو على غير وضوء. أو ليبين أنه غير واجب على الفور، وهذا الأخير على التعيين محمل حديث عمر المروي في الموطأ «أنه قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل فسجد وسجد الناس معه. ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى فتهيأ الناس للسجود فقال: على رسلكم إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء فلم يسجد ومنعهم»[2] وما استدل به لمالك مما روى عبد الرزاق، أخبرنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس وابن عمر قالا: ليس في المفصل سجدة[3] وما أخرج ابن ماجه عن أبي الدرداء قال «سجدت مع النبي ﷺ إحدى عشرة سجدة ليس فيها شيء من المفصل: الأعراف، والرعد، والنحل، وبني إسرائيل، ومريم، والحج، والفرقان، والنمل، والسجدة، وص، وسجدة الحواميم»[4] فالثاني ضعيف بعثمان بن فائد، ولو صح فليس فيه نفي السجدة في المفصل، بل إن الإحدى عشرة ليس فيها شيء في المفصل وليس في هذا نزاع، ولو صح الاحتجاج به كان مع ما قبله معارضاً بحديث أبي رافع في الصحيحين «أن أبا هريرة قرأ إذا السماء انشقت فسجد، فقلت له: ما هذه السجدة؟ قال: لو لم أر النبي ﷺ يسجدها لم أسجد، لا أزال أسجدها حتى ألقاه»[5] وأخرجوا إلا الترمذي عن

أديت بالإيماء من راكب يقدر على النزول. وأجيب بأن أداءها في ضمن شيء لا ينافي وجوبها في نفسها كالسعي إلى الجمعة يتأدى بالسعي إلى التجارة، وإنما جاز التداخل لأن المقصود منها إظهار الخضوع والخشوع وذلك يحصل بمرة واحدة، وجواز أدائها بالإيماء حين قرأها راكباً لأنه أداها كما وجبت، فإن تلاوته على الدابة مشروعة فيما تجب به السجدة فكان كالشروع على الدابة في التطوع، والجواب عن حديث زيد أن الاحتجاج به إنما يتم إذا ثبت أنه ﷺ لم يسجد تلك السجدة حتى خرج من الدنيا فإذا لم نقل بوجوبها على الفور فيجوز أن يكون سجدها في وقت آخر. واعلم أن صاحب النهاية قال: جعل هذا اللفظ: يعني قوله «السجدة على من سمعها» الحديث في سائر النسخ من المبسوطين والأسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة لا من الحديث، وأقول: لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة، فلولا أنه ثبت

قال المصنف: (لالتزامه متابعته) أقول: قال ابن الهمام: علل بالتزام المتابعة لأن الفرض فيما إذا تلا في السرية، أما إذا تلا في الجهرية حتى سمع المقتدي فلا حاجة إلى هذا التعليل إذ السماع موجب عليه ابتداء انتهى فالأولى على هذا أن يقول لأن الفرض فيما إذا

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٧٢ و١٠٧٣ ومسلم ٥٧٧ وأبو داود ١٤٠٤ والترمذي ٥٧٦ والدارمي ٢/ ٣٤٣ والنسائي ٢/ ١٦٠ وابن خزيمة ٥٦٦ وابن حبان ٢٧٦٢ وأحمد ٥/ ١٨٦ والبغوي ٧٦٩ من طرق عن عطاء بن يسار عن زيد بن ثابت.

(٢) موقوف صحيح. أخرجه مالك ١/ ٢٠٦ والبخاري ١٠٧٧ كلاهما عن عمر به. رواه مالك عن عروة وأما البخاري فرواه عن ربيعة بن عبد الله بن هُدَيْر.

(٣) موقوف صحيح. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه كما في نصب الراية ٢/ ١٨٢ عن ابن عباس وابن عمر قالا. فذكره. وإسناده صحيح رجاله كلهم ثقات.

(٤) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ١٠٥٦ من حديث أبي الدرداء.
وقال البوصيري في الزوائد: فيه عثمان بن فائد وهو ضعيف. وكذا أشار أبو داود عقب حديث ١٤٠١ إلى ضعف حديث أبي الدرداء وقال: إسناده واهٍ. ووافقه الزيلعي في نصب الراية ٢/ ١٨٢.

(٥) صحيح. أخرجه البخاري ٧٦٦ و٧٦٨ و١٠٧٨ ومسلم ٥٧٨ وأبو داود ١٤٠٨ والنسائي ٢/ ١٦٢ والبغوي ٧٦٧ كلهم عن أبي رافع عن أبي هريرة به.

عليه وتصرف المحجور لا حكم له، بخلاف الجنب والحائض لأنهما عن القراءة منهيان، إلا أنه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها لانعدام أهلية الصلاة، بخلاف الجنب (ولو سمعها رجل خارج الصلاة

أبي سلمة عنه أيضاً قال «سجدنا مع رسول الله ﷺ في إذا السماء انشقت، واقرأ باسم ربك»[١] وهذا أقوى مما قبله. وإسلام أبي هريرة كان في السنة السابعة من الهجرة، ولو تعارضا كان الاحتياط في الإيجاب. ومما استدل به على الوجوب استدلال الشافعية به على أن في الحج سجدتين بتقدير صحته على ما ذكرناه فإنه أفاد كراهة التحريم للقراءة دون سجود وهي رتبة الواجب قوله: **(وهي كلمة إيجاب)** يعني لفظ على من صيغ الإلزام قوله: **(وهو)** أي النص الموجب للسجدة بالسماع غير مقيد السماع بالقصد فتجب على من سمعها وإن لم يقصد، وقد قدمنا من حديث عثمان مع القاص ما يفيد خلافه وهو تقيده به. والله سبحانه أعلم قوله: **(لالتزامه متابعته)** علل بالتزام المتابعة لأن الفرض فيما إذا تلا في السرية أما إذا تلا في الجهرية حتى سمع المقتدي فلا حاجة إلا هذا التعليل إذ السماع موجب عليه ابتداء قوله: **(لأنه يؤدي إلى خلاف موضوع الإمامة)** إن سجد المأموم وتابعه الإمام أو التلاوة إن سجد الإمام وتابعه التالي المأموم. لأن موضوع التلاوة أن يسجد التالي ويتابعه السامع، ولذا قال ﷺ للتالي الذي لم يسجد «كنت إمامنا لو سجدت لسجدنا»[٢] ولذا كانت السنة أن يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون. وفي الخلاصة: يستحب أن لا يرفع رأسه قبله قوله: **(وتصرف المحجور الخ)** أثر الحجر عدم اعتبار فعل المحجور عليه وتصرفه، وأثر النهي تحريم الفعل لا ترك الاعتبار لأنه مطلقاً لا يعدم المشروعية، فالمحجور هو الممنوع من التصرف على

عنده كونه حديثاً لما نقله حديثاً، فإنه رحمه الله أعلم ديانة من أن يتوهم به ذلك، قوله **(وإذا تلا الإمام السجدة)** ظاهر، وقوله: **(لأن السبب قد تقرر ولا مانع)** وكل ما تقرر مقتضيه وانتفى مانعه تحقق لا محالة **(بخلاف حالة الصلاة)** فإن المانع موجود **(لأنه يؤدي إلى خلاف موضع الإمامة)** إن سجد التالي أولاً وتابعه الإمام لانقلاب المتبوع تابعاً والتابع متبوعاً **(أو التلاوة)** إن سجد الإمام أولاً وتابعه التالي فإن التالي إمام السامع فيجب أن يتقدم سجود التالي. قال ﷺ للتالي: «كنت إماماً لو سجدت لسجدنا» فإن قيل: هذه ليست بقسمة حاضرة لجواز أن يسجد التالي دون الإمام أو بالعكس، فالجواب أن في ذلك مخالفة للإمام وهي مفسدة فلم يذكرها لكون ذلك مفروغاً عنه في عدم الجواز **(ولهما أن المقتدي محجور عن القراءة)** لأن المحجور هو الممنوع عن التصرف على وجه يظهر نفاذ ذلك التصرف عليه من جهة غيره والمقتدي بهذه الصفة لأنه ممنوع عن القراءة والقراءة تنفذ عليه من جهة إمامه. قال عليه الصلاة والسلام: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» وكل من هو محجور لا حكم لتصرفه. ووجوب السجدة حكم تصرفه الذي هو القراءة فلا يثبت. وقوله: **(بخلاف الجنب والحائض)** جواب عما يقال المقتدي في كونه ممنوعاً عن القراءة لحائض والجنب، والسجدة تجب على من سمعها، فكذا على من سمع المقتدي ووجهه أنهما منهيان عن القراءة، والتصرفات المنهي عنها تنعقد لحكمها لما عرف من أصلنا أن النهي عن الأفعال الشرعية لا يعدم المشروعية، فإن اختلج في ذهنك أن القراءة فعل حسي فالنهي عنه يعدم المشروعية فعليك بتقريرنا تجد ما لم يسبق إليه. فإن قيل: لو كان كذلك لوجبت على الحائض بتلاوتها وسماعها لكنها لا تجب، أجاب بما معناه: إنما لم تجب عليها لانعدام أهلية الصلاة، وذلك لأن السجدة ركن من الصلاة والحائض لا يلزمها الصلاة مع تقرر السبب فلا تلزمها السجدة أيضاً بخلاف الجنب فإن الصلاة تلزمه وكذلك السجدة. وقوله: **(ولو سمعها رجل خارج الصلاة سجدها)** يعني

لم يسمع المقتدي فتأمل. قوله: **(فإن التالي إمام السامع فيجب أن يتقدم سجود التالي الخ)** أقول: في الوجوب كلام بل هو مندوب قال المصنف: **(لأنها ليست بصلاتية)** أقول: قال ابن الهمام: صواب النسبة فيه صلوية انتهى. يفهم جوابه بما سيذكر الشارح في هذا الورق

---

(١) صحيح: أخرجه البخاري ١٠٧٤ ومسلم ٥٧٨ والدارمي ١/ ٣٤٣ والنسائي ٢/ ١٦١ ومالك ١/ ٢٠٥ وابن حبان ٢٧٦١ من طرق عن أبي سلمة عن أبي هريرة به.

(٢) مرسل حسن: أخرجه الشافعي ١/ ١٢٢ وكذا أبو داود ٧٢ في المراسيل والبيهقي ٢/ ٣٢٤ كلهم عن عطاء بن يسار مرسلاً بنحوه وأخرجه أبو داود في مراسيله ٧١ عن زيد بن أسلم مرسلاً. وأخرج البيهقي ٢/ ٣٢٤ بسنده عن ابن مسعود موقوفاً بنحوه.

سجدها) هو الصحيح لأن الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم **(وإن سمعوا وهم في الصلاة سجدة من رجل ليس معهم في الصلاة لم يسجدوها في الصلاة)** لأنها ليست بصلاتية لأن سماعهم هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة **(وسجدوها بعدها)** لتحقق سببها **(ولو سجدوها في الصلاة لم يجزهم)** لأنه ناقص لمكان النهي فلا يتأدى به الكامل قال: **(وأعادوها)** لتقرر سببها **(ولم يعيدوا الصلاة)** لأن مجرد السجدة لا ينافي إحرام الصلاة. وفي النوادر أنها تفسد

وجه ينفذ فعل الغير عليه شاء أو أبى كما لو فعله هو في حال أهليته، والمأموم كذلك من حيث القراءة حتى نفذ قراءة الإمام عليه وصارت قراءة له كتصرف ولي المحجور كأنه تصرفه فكان محجوراً فلا تعتبر قراءة له وكانت كعدمها. بخلاف الجنب والحائض فإنهما منهيان فكانت ممنوعة، لا أنه يعتبر وجودها بعدمها، ولا يخفى أن هذا التعليل لا يتأتى على قول محمد في السرية فإنه يستحسن قراءة المؤتم ظناً منه أنه الاحتياط، فليس حينئذ بمحجور عليه عنده بل مجوز له الترك، إلا أن ذلك: أعني استحسان القراءة في السرية عن محمد ضعيف، والحق عنه خلافه على ما أسلفنا، ولما كان مقتضي هذا الوجوب بالسماع منهما وعليهما بتلاوتهما من غير حائض لأن ثبوت السبب للصلاة لا يظهر في حقها والسجدة جزء الصلاة لا بقيد الجزئية، بل نظراً إلى ذاتها اعتبرت عبادة مستقلة، فلا فرق فلا يجب عليها بسببها كما لا تجب الصلاة عليها بسببها فالحاصل أن كل من لا تجب عليه الصلاة ولا قضاؤها كالحائض والنفساء والكافر والصبي والمجنون ليس عليهم بالتلاوة والسماع سجود، ويجب على السامع منهم إذا كان أهلاً، لكن ذكر شيخ الإسلام أنه لا يجب بالسماع من مجنون أو نائم أو طير لأن السبب سماع تلاوة صحيحة وصحة التلاوة بالتمييز ولم يوجد، وهذا التعليل يفيد التفصيل في الصبي فليكن هو المعتبر إن كان له تمييز وجب بالسماع منه وإلا فلا، وفي الخلاصة: إذا سمعها من طير لا تجب هو المختار، ومن نائم الصحيح أنها تجب، وإن سمعها من الصدا لا تجب، فأفاد الخلاف في الأولين والتصحيح قوله: **(هو الصحيح)** احتراز عما قيل لا يسجدها على قولهما للحجر بل على قول محمد، واستضعف بعضهم تعليل المصنف بالحجر عن القراءة إذ مقتضاه أن لا تجب على السامع من المقتدي خارج الصلاة، وقول المصنف لأن الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم يدفع هذا الاستضعاف قوله: **(ليست بصلاتية)** فليست من أفعال الصلاة حتى تستتبع فعلاً في الصلاة فتكون السجده حينئذ

بالاتفاق. وقوله: **(هو الصحيح)** احتراز عن قول بعضهم: إنه على الاختلاف لا يسجدها عندهما ويسجد عند محمد وجه الصحيح ما ذكر أن الحجر ثبت في حقهم لأن علة الحجر هي الاقتداء وهو مختص بها فلا يعدوها. ورد بأن المقتدي إما أن يكون محجوراً أو لا، والأول يستلزم شمول العدم، والثاني شمول الوجوب. والجواب أنه محجور بالنسبة إلى من وجد في حقه علة الحجر، وغير محجور بالنسبة إلى من لم يوجد وهو الخارج **(وإن سمعوا وهم في الصلاة من رجل ليس معهم في الصلاة لم يسجدوها في الصلاة لأنها ليست بصلاتية، لأن سماعهم هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة)** لأن أفعال الصلاة إما أن تكون فرضاً أو واجباً أو سنة، وهذا السماع ليس بشيء من ذلك، وما ليس من أفعال الصلاة لا يجوز أن يأتي به فيها، لكنهم يسجدونها بعدها لتحقق سببها وهو السماع ممن ليس بمحجور **(ولو سجدوها في الصلاة لم تجزهم)** ولم تفسد صلاتهم في ظاهر الرواية، أما عدم الجواز فلأنه: أي هذا السجود ناقص لمكان النهي وهو منع الشرع عن إدخال ما ليس من أفعال الصلاة فيها فلا يتأدى به الكامل وهي السجدة الواجبة بالسماع ممن ليس بمحجور، فإن ما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً. ورد بأنا لا نسلم أنها وجبت كاملة. فإنها وجبت في وقت كان خلط غير أفعال الصلاة بأفعالها حراماً فكانت كالعصر وقت الاصفرار وجبت ناقصة فتتأدى ناقصة. والجواب أن الوقت لو كان سبباً لها كان الأمر كما ذكرت، لكنه ليس كذلك بل سببه ما ذكرنا ولا تعلق له بالوقت **(وأعادوها لتقرر سببها)** وهو ما ذكرنا، وأما عدم فساد الصلاة فلأن الفساد إنما يكون بتركها أو بإتيان ما ينقضها ولم يتركوها وما أتوا بما ينقضها **(لأن مجرد السجدة لا ينافي إحرام الصلاة)** لأنها في ذاتها من أفعال الصلاة **(و)** ذكر **(في النوادر أنها تفسد لأنهم زادوا فيها ما ليس منها، وقيل)** ما ذكر في النوادر **(هو قول محمد)** وهو جواب القياس، وما ذكر ههنا قولهما وهو جواب الاستحسان بناء على أن زيادة ما دون الركعة لا يفسدها عندهما، وعلى قوله زيادة السجدة

حيث قال إنه خطأ مستعمل، وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر قوله: **(فتفسد بشروعه في واجب)** أقول: أي تفسد بشروعه في سجدة

لأنهم زادوا فيها ما ليس منها، وقيل هو قول محمد رحمه الله **(فإن قرأها الإمام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه بعد ما سجدها الإمام لم يكن عليه أن يسجدها)** لأنه صار مدركاً لها بإدراك الركعة **(وإن دخل معه قبل أن يسجدها سجدها معه)** لأنه لو لم يسمعها سجدها معه فههنا أولى **(وإن لم يدخل معه سجدها وحده)** لتحقق السبب

زيادة منها عنها فتكون ناقصة فلا يتأدى بها ما وجب كاملاً، ثم صواب النسبة فيه صلوية برد ألفه واواً وحذف التاء، وإذا كانوا قد حذفوها في نسبة المذكر إلى المؤنث كنسبة الرجل إلى بصرة مثلاً فقالوا بصري لا بصرتي كيلا يجتمع تاآن في نسبة المؤنث فيقولون بصرتية فكيف بنسبة المؤنث إلى المؤنث قوله: **(وقيل هو)** أي المذكور في النوادر قول محمد لا قولهما بناء على أن زيادة سجدة تفسد عنده وعندهما زيادة ما دون الركعة لا تفسد، وهو بناء على أن السجدة المفردة يتقرب بها إلى الله تعالى. عند محمد فقد زادوا قربة فتفسد. وعندهما ما دون الركعة ليس بقربة شرعاً إلا في محل النص وهو سجود التلاوة فلا يكون السجود وحده قربة في غيره فلم يزيدوا ما هو قربة فكان كزيادة ركوع أو قيام فلا تفسد كما لا تفسد بذلك قوله: **(فدخل معه بعد ما سجدها)** يعني دخل معه في تلك الركعة، أما لو دخل في الثانية كان عليه أن يسجدها بعد الفراغ وقوله لأنه صار مدركاً لها بإدراك الركعة يفيده. والنيابة وإن كانت لا تجري في الأفعال إلا أنها أثر القراءة فالتحقت بها على أن إدراك جميع ما تضمنته الركعة بإدراك الركوع مما لم يكن قضاؤه شرعاً فيه ضروري والقيام منه وهو فعل، وخرج تكبيرات العيد لأنها من جنس تكبيرة الركوع فالتحقت بها فقضيت فيه قوله: **(وإن لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب)** وكون الصحيح أن السبب في حق السامع التلاوة لا السماع، وإنما السماع شرط لا يمنع من السجود خارج الصلاة إذ لم يقم دليل على أن التلاوة في الصلاة لا تنعقد سبباً إلا بالنسبة إلى من في الصلاة، على أنه قد أجيب بأن اختلافهم في السبب على السامع أهو السماع أو التلاوة يوجب الاحتياط في السجود على الخارج، بخلاف السماع في الصلاة لتلاوة من ليس فيها فإن

تفسدها، وهذا الاختلاف بناء على اختلافهم في سجدة الشكر، فعند محمد السجدة الواحدة عبادة مقصودة، ولهذا حكم بأن سجدة الشكر مسنونة فتفسد بشروعه في واجب قبل إكمال فرضه. وعند أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن أبي يوسف أنها غير مسنونة والسجدة الواحدة بمنزلة الركعة في كونها ركناً من أركان الصلاة غير مستقلة عبادة **(فإن قرأها الإمام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه)** فإما أن دخل **(بعد ما سجدها الإمام)** أو قبله فإن كان الأول **(لم يكن عليه أن يسجدها لأنه صار مدركاً لها)** أي للسجدة **(بإدراك تلك الركعة)** وهذا يشير إلى أنه لو أدرك الإمام الركعة الأخرى لم يصر مدركاً للسجدة فينبغي أن يسجدها خارج الصلاة لأنه لما لم يدرك الركعة لم يكن مدركاً للقراءة ولا لما تعلق بها من السجدة قال الإمام العتابي: وأشار في بعض النسخ إلى أنها تسقط عنه لأنها صارت صلاتية. وطولب بالفرق بين هذا وبين ما إذا أدرك الإمام في ركوع صلاتي العيدين فإن عليه أن يأتي بالتكبيرات ولم يصر مدركاً لهما بإدراك الركعة في الركوع. وأجيب بأن الإدراك الحقيقي ممكن لأن ما هو من جنسها وهو تكبير الركوع يؤتى به حالة الركوع فألحق به تكبيرات العيد، وإذا كان الإدراك الحقيقي ممكناً لا يصار إلى الإدراك الحكمي، بخلاف سجدة التلاوة لأنه ليس من جنسها فلا يؤتى به في حالة الركوع لتكون حقيقة الإدراك ممكنة فيصير إلى الحكمي، وإن كان الثاني سجدها معه لأنه لو لم يسمعها بأن أخفاها الإمام سجدها معه فهنا أولى **(وإن لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب)** وهو التلاوة ممن ليس بمحجور عليه أو السماع من تلاوة صحيحة على اختلاف المشايخ، قيل ينبغي أن لا يسجد لأن الصحيح أن التلاوة هي السبب في حق السامع أيضاً وكانت في الصلاة. فكانت السجدة صلاتية فلا تقضى خارجها وأجيب بأنهم لما اختلفوا في كون التلاوة سبباً في حقه أو السماع وجبت السجدة احتياطاً لأنا إن نظرنا إلى التلاوة لا يلزمه

التلاوة قوله: **(غير مستقلة)** أقول: خبر بعد خبر قال المصنف: **(فإن قرأها الإمام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه)** أقول: يعني دخل معه في تلك الركعة أما لو دخل في الثانية كان عليه أن يسجدها بعد الفراغ، وقوله **(لأنه صار مدركاً لها بإدراك الركعة)** يفيده، والنيابة وإن كانت لا تجري في الأفعال إلا أنها أثر القراءة فألحقت بها قوله: **(لأنه لو لم يسمعها بأن أخفاها الإمام سجدها معه فهنا أولى)** أقول: فيه بحث، فإنه إن أريد أنه لو لم يسمعها في هذه الصورة ففيه مصادرة وإن أريد لو لم يسمعها حال الاقتداء فالأولوية ممنوعة فتأمل.

(وكل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلاة) لأنها صلاتية ولها مزية الصلاة، فلا تتأدى

الاحتياط مع هذا الاختلاف أن لا يسجد في الصلاة إذ النظر إلى كون السبب التلاوة يمنعها فيها، وإلى كونه السماع يوجبها فيها، والواجب صون الصلاة عن الزوائد إلا ما لا شك في شرعيته فيها فالاحتياط أن لا يسجد في الصلاة قوله: **(وكل سجدة وجبت في الصلاة)** أي بتلاوة الصلاة على من في تلك الصلاة قوله: **(ولها مزية)** أي للصلوية مزية لتأديها في حرمة الصلاة، فوجوب تأديها في إحرام الصلاة هو المستلزم لتأدية ما وجب كاملاً ناقصاً، وهو علة عدم قضائها خارجها بالتحقيق لا مجرد تسميتها صلوية، ومقتضى هذا جواز تأخيرها من ركعة إلى ركعة بعد أن لا يخلي الصلاة عنها، وقد يستأنس له بما قدمناه في سجود السهو من أنه لو تذكر سجدة التلاوة في ركن فسجد لها لا يعيده، وما تقدم من أنه لو أخرها بعد التذكر إلى آخر الصلاة أجزأه لأن الصلاة واحدة لا يستلزم جواز التأخير، بل المراد أجزأته السجدة آخر الصلاة، لكن صرح في البدائع بأنها واجبة على الفور في فصل بيان وقت أدائها، وأنه إذا أخرها حتى طالت التلاوة تصير قضاء ويأثم لأن هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة ملحقة بنفس التلاوة فلذا فعلت فيها مع أنها ليست من أصل الصلاة بل زائدة، بخلاف غير الصلوية فإنها واجبة على التراخي على ما هو المختار، وقيل بل على الفور أيضاً. فإن قيل: كيف يتحقق عدم السجود وسجدة التلاوة وتتأدى في ضمن سجدة الصلاة نوى أو لم ينو كما ذكره في فتاوى قاضيخان وكذا تتأدى في ضمن الركوع قلنا: مراده إذا سجد للصلاة بعد الركوع على الفور وما نحن فيه إذا لم يسجد على الفور حتى لو قرأ ثلاث آيات وركع أو سجد صلبية ينوي بها التلاوة لم تجز لأن السجدة صارت ديناً عليه لفوات وقتها فلا تتأدى في ضمن الغير، ويعرف ذلك من سوق عبارته. قال: رجل قرأ آية سجدة في الصلاة، فإن كانت السجدة في آخر السورة أو قريباً من آخرها بعدها آية أو آيتان إلى آخرها فهو بالخيار إن شاء ركع بها ينوي التلاوة وإن شاء سجد ثم يعود إلى القيام فيختم السورة، وإن وصل بها سورة أخرى كان أفضل، فإن لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السورة ثم ركع وسجد لصلاته تسقط عنه سجدة التلاوة، لأن بهذا القدر من القراءة لا ينقطع الفور، ولو ركع لصلاته على الفور وسجد تسقط عنه سجدة التلاوة نوى في السجدة السجدة للتلاوة أو لم ينو، ولذا إذا قرأ بعدها آيتين أجمعوا أن سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وإن لم ينو، واختلفوا في الركوع، قال شيخ الإسلام والمعروف بخواهر زاده: لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد، وإن قرأ بعد السجدة ثلاث آيات وركع لسجدة التلاوة قال شيخ الإسلام: يقطع الفور ولا ينوب الركوع عن السجدة، وقال الحلواني: لا ينقطع ما لم يقرأ أكثر من ثلاث آيات اهـ. فظهر أن ذلك مقيد بأن يسجد للصلاة بعد الركوع على الفور، وقد صرحوا بأنه إذا لم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم يجز، وكذا إذا نواها في السجدة الصلبية لأنها صارت ديناً عليه، والدين يقضي بما له لا بما عليه، والركوع والسجود عليه كذا في البدائع في فصل كيفية وجوبها، وسيظهر أن قول الحلواني هو الرواية إن شاء الله تعالى. هذا وما ذكر من الإجماع على عدم الاحتياج إلى النية في سجدة الصلاة حالة الفور في البدائع ما يفيد خلافه من ثبوت الخلاف، قال: ثم إذا ركع قبل أن تطول القراءة هل تشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة؟ فقياس ما ذكرنا من النكتة أن لا يحتاج لأن الحاجة إلى تحصيل التعظيم في هذه الحالة، وقد وجد نوى أو لم ينو

السجدة، وإن نظرنا إلى السماع تلزمه خارج الصلاة فأمرنا بها خارجها احتياطاً. وقوله: **(وكل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلاة)** ضابط كليّ ينسحب على الفروع الداخلة تحته، ودليله ما ذكره بقوله لأنها صلاتية، ومعنى الصلاتية أن تكون الموجبة لها من أفعال الصلاة ولها مزية الصلاة فكان وجوبها كاملاً وما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً: وفيه بحث من أوجه: الأول ما قيل هذا الكلي منقوض بما إذا سمعوا وهم في الصلاة ممن ليس معهم في الصلاة فإنها سجدة وجبت في الصلاة ويسجدونها بعدها كما تقدم. والثاني ما قيل إن قوله فلم يسجدوها فيها غير متصور لأنها تؤدي

. . . .

كالمعتكف في رمضان إذا لم ينو بصيامه عن الاعتكاف، والذي دخل المسجد إذا اشتغل بالفرض غير ناو أن يقوم مقام تحية المسجد، ومن مشايخنا من قال: يحتاج إلى النية ويدعي أن محمداً أشار إليه، فإنه قال: إذا تذكر سجدة تلاوة في الركوع يخر ساجداً فيسجد كما تذكر ثم يقوم فيعود إلى الركوع، ولم يفصل بين أن يكون الركوع الذي تذكر فيه عقيب التلاوة بلا فصل أو به، فلو كان الركوع مما ينوب عن السجدة من غير نية لكان لا يأمره بأن يسجد للتلاوة بل قام نفس الركوع مقام التلاوة، ثم اشتغل رحمه الله بدفع دلالة المروي عن محمد بما لا يقوي، ثم طالبه بالفرق بين هذا وصوم المعتكف في رمضان والصلاة، وذكر جواب القائل عنه بأن الواجب الأصلي هنا هو السجود، إلا أن الركوع أقيم مقامه من حيث المعنى وبينهما من حيث الصورة فرق، فلموافقة المعنى تتأدى السجدة بالركوع إذا نوى، ولمخالفة الصورة لا تتأدى إذا لم ينو، بخلاف صوم الشهر فإن بينه وبين صوم الاعتكاف موافقة من جميع الوجوه، وكذا في الصلاة ثم قال: لكن هذا غير سديد لأن المخالفة من حيث الصورة إن كان بها عبرة فلا يتأدى الواجب به وإن نوى، فإن من نوى إقامة غير ما وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم إذا كان بينهما تفاوت، وإن لم يكن بها عبرة فلا حاجة له إلى النية كما في الصوم والصلاة، وعذر الصوم ليس بمستقيم لأن بين الصومين مخالفة من حيث سبب الوجوب فكانا جنسين مختلفين، ولهذا قال هذا القائل إنه لو لم ينو بالركوع أن يكون قائماً مقام سجدة التلاوة ولم يقم يحتاج في السجدة الصلبية إلى أن ينوي أيضاً لأن بينهما مخالفة لاختلاف سببي وجوبهما انتهى. فهذا يصرح بوجوب النية في إيقاع السجدة الصلبية عن التلاوة فيما إذا لم تطل القراءة على ما هو أصل الصورة كما نقلناه في صدر هذا المنقول فلم يصح ما تقدم من نقل الإجماع على عدم اشتراطها، وإنما أوردنا تمام عبارته لإفادة ما تضمنته من الفوائد، ثم قال: هذا كله إذا ركع وسجد على الفور، فإن لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع ينويها أو لم ينوها في الركوع ونواها في السجود لم تجزه، لأنها صارت ديناً في ذمته لفواتها عن محلها لأنها لوجوبها بما هو من أفعال الصلاة التحقت بأفعال الصلاة شرعاً بدليل وجوب أدائها في الصلاة من غير نقص فيها، وتحصيل ما ليس من الصلاة فيها إن لم يوجب فسادها يوجب نقصانها، وكذا لا تؤدي بعد الفراغ، لأنها صارت جزءاً من الصلاة فلا تؤدي إلا بتحريمة الصلاة كسائر أفعالها، ومبنى الأفعال أن يؤدي كل فعل في محله المخصوص، فكذا هذه فإذا لم تؤد في محلها حتى فات صارت ديناً والدين يقضي بماله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين، بخلاف ما إذا لم تصر ديناً لأن الحاجة هناك إلى التعظيم عند تلك التلاوة وقد وجد في ضمنهما فكفى، كداخل المسجد إذا صلى الفرض كفى عن تحية المسجد لحصول تعظيم المسجد، غير أن الركوع لم يعرف قربة في الشرع منفرداً عن الصلاة فلذا تتأدى به السجدة إذا تلا في الصلاة لا خارجها. فإن قلت: قد قالوا إن تأديها في ضمن الركوع هو القياس والاستحسان عدمه، والقياس هنا مقدم على الاستحسان فاستفتى بكشف هذا المقام، فالجواب أن مرادهم من الاستحسان ما خفي من المعاني التي يناط بها الحكم ومن القياس ما كان ظاهراً متبادراً فظهر من هذا أن الاستحسان لا يقابل القياس المحدود في الأصول بل هو أعم منه، قد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة وقد يكون بالقياس إذا كان لقياس آخر متبادر وذلك خفي وهو القياس الصحيح، فيسمى الخفي استحساناً بالنسبة إلى ذلك المتبادر فثبت به أن مسمى الاستحسان في بعض الصور هو القياس الصحيح ويسمى مقابله قياساً باعتبار الشبه وبسبب كون القياس المقابل ما ظهر بالنسبة إلى الاستحسان ظن محمد ابن سلمة أن الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع، وكان القياس على قوله أن تقوم الصلبية، وفي الاستحسان لا تقوم بل الركوع لأن سقوط السجدة بالسجدة أمر ظاهر فكان هو القياس، وفي الاستحسان لا

بسجدة الصلاة وإن لم تنو. والثالث ما قيل تاء التأنيث تحذف في النسب فالصواب صلوية. وأجيب عن الأول بأن تقديره

. . . .

يجوز لأن هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها، كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه عن قضاء يوم آخر، فصح أن القياس وهو الأمر الظاهر هنا مقدم على الاستحسان، بخلاف قيام الركوع مقامها وأن القياس يأبى الجواز لأنه الظاهر، وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان حينئذ من تقديم الاستحسان لا القياس، لكن عامة المشايخ على أن الركوع هو القائم مقامها، كذا ذكره محمد رحمه الله في الكتاب، فإنه قال: قلت فإن أراد أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك؟ قال: أما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء، لأن كل ذلك صلاة، وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد، وبالقياس تأخذ وهذا لفظ محمد. وجه القياس على ما ذكره محمد أن معنى التعظيم فيهما واحد. فكانا في حصول التعظيم بهما جنساً واحداً، والحاجة إلى تعظيم الله إما اقتداء بمن عظم، وإما مخالفة لمن استكبر، فكان الظاهر هو الجواز، وجه الاستحسان أن الواجب هو التعظيم بجهة مخصوصة وهي السجود بدليل أنه لو لم يركع على الفور حتى طالت القراءة ثم نوى بالركوع أن يقع عن السجدة لا يجوز، ثم أخذوا بالقياس لقوة دليله وذلك لما روي عن ابن مسعود وابن عمر أنهما كانا أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة، ولم يرو عن غيرهما خلافه فلذا قدم القياس، فإنه لا ترجيح للخفي لخفائه ولا للظاهر لظهوره، بل يرجع في الترجيح إلى ما اقترن بهما من المعاني، فمتى قوي الخفي أخذوا به، أو الظاهرة أخذوا به، غير أن استقراءهم أوجب قلة قوة الظاهر المتبادر بالنسبة إلى الخفي المعارض له. فلذا حصروا مواضع تقديم القياس على الاستحسان في بضعة عشر موضعاً تعرف في الأصول هذا أحدها ولا حصر لمقابله، ثم النص عن أبي حنيفة رضي الله عنه أن السجود بها أفضل هكذا مطلقاً في البدائع، وجهه أنه إذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين، بخلاف ما إذا ركع، ولأنه بالسجود مؤد للواجب بصورته ومعناه، وأما بالركوع فبمعناه ولا شك أن الأول أفضل وهو خلاف ما في بعض المواضع من أنها إذا كانت آخر السورة فالأفضل أن يركع بها، ثم إذا سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة كره له ذلك سواء كانت الآية في وسط السورة أو ختمها أو بقي إلى الختم آيتان أو ثلاث لأنه يصير بانياً الركوع على السجود فينبغي أن يقرأ ثم يركع، فإن كانت في وسط السورة فينبغي أن يختمها إذا رفع ثم يركع، وإن كان ختمها ينبغي أن يقرأ آية من سورة أخرى ثم يركع وإن كان بقي منها آيتان أو ثلاثة كسورة بني إسرائيل والانشقاق كان له أن يركع بها في الآيتين بلا خلاف نعلمه، وفي الثلاث اختلفوا: قيل لا يجزى الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث، وقيل لا ينقطع بالثلاث وهو الأحق، وفي البدائع الأوجه أن يفوض إلى رأي المجتهد أو يعتبر ما يعد طويلاً على أن جعل ثلاث آيات قاطعة للفور خلاف الرواية، فإن محمداً ذكر في كتاب الصلاة: قلت أرأيت الرجل يقرأ السجدة وهو في الصلاة والسجدة في آخر السورة، إلا آيات بقيت من السورة بعد آية السجدة، قال: هو بالخيار إن شاء ركع بها وإن شاء سجد بها. قلت: فإن أراد أن يركع بها ختم السورة ثم ركع بها؟ قال: نعم، قلت: فإن أراد أن يسجد بها عند الفراغ من السجدة ثم يقوم فيتلو ما بعدها من السورة وهو آيتان أو ثلاث ثم يركع، قال نعم: إن شاء وإن شاء وصل بها سورة أخرى، وهذا نص على أن الثلاث ليست قاطعة للفور ولا مدخلة للسجدة في حيز القضاء، ثم لو سجد بها ينبغي أن يقرأ باقي السورة ثم يركع، ثم علل في البدائع أفضلية وصل السورة بما يقتضي قصره على ما إذا كان الباقي آيتين وهو قوله لأن الباقي من خاتمة السورة دون ثلاث آيات فكان الأولى أن يقرأ ثلاث آيات كي لا يصير بانياً للركوع على السجود، وهو خلاف ما جعله حكماً لهذا التعليل حيث قال: وإن كان بقي إلى الختم قدر آيتين أو ثلاث قوله: **(أجزأته السجدة عن التلاوتين)** يعني إذا لم يتبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة، فإن تبدل فلكل

وكل سجدة صلاتية واجبة في الصلاة، وفيه نظر لأن قوله وجبت في الصلاة إما أن يكون صفة موضحة وما ثمة ما يميزه عنها لأن كل سجدة صلاتية واجبة في الصلاة، أو صفة كاشفة وعاد السؤال أو غيرهما من التأكيد والمدح والذم والمقام لا يقتضيه،

بالناقص (ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل في صلاة فأعادها وسجد أجزأته السجدة عن التلاوتين) لأن الثانية أقوى لكونها صلاتية فاستتبعت الأولى. وفي النوادر يسجد أخرى بعد الفراغ لأن للأولى قوة السبق فاستويا. قلنا:

سجدة، فإن قيل: هذه المسئلة إما مندرجة في المسئلة التي بعدها وهي أن تكرير تلاوة سجدة في مجلس واحد يوجب سجدة واحدة أولاً، فإن كان نظراً إلى اتحاد المجلس فينبغي له إذا سجد للأولى ثم دخل في الصلاة فتلاها لا يجب عليه السجود لأن الحكم في الآتية أنه إذا كررها في مجلس كفته سجدة سواء قدمها أو وسطها أو أخرها عن التلاوات، وإن لم يكن بناء على اختلاف المجلس بالصلاة كما بالأكل ونحوه فينبغي أن لا يكفيه إلا سجدتان. وجوابه أن موضوعها من جزئيات موضوعها لعدم اعتبارهم اختلاف المجلس بالصلاة لأن الشروع فيها عمل قليل، لكن خص موضوعها من حكم ذلك العام. ففصل فيها بين أن يسجد للأولى فلا يغني عن السجود للصلوية أو للصلوية فيغني عن الأولى، أولاً يسجد لواحدة منهما فيسقطان. والحاصل أنه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتبعة للأولى إن لم يسجد للأولى لأن اتحاد المجلس يوجب التداخل، وكون الثانية قوية بسبب قوة السبب الذي هو التلاوة الفريضة وتفاوت المسببات بحسب تفاوت الأسباب مع من جعل الأولى مستتبعة، إذ استتباع الضعيف القوي عكس المعقول ونقض الأصول فوجب التداخل على الوجه المذكور، وإذا لم يسجد للصلوية وقد صارت تلاوة الأولى مندرجة فيها سقطتا لما تقدم من أن كل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجد فيها امتنع قضاؤها قوله: **(ومن كرر تلاوة سجدة الخ)** اندرج بعض شرحها فيما ذكرنا قبلها، والمحتاج إليه هنا بيان أن الأليق في العبادات عند ثبوت التداخل كونه في السبب وبيان وجه ثبوته، والباقي ظاهر من الكتاب، أما الثاني فبالنص، وهو أنه ﷺ كان يسمع من جبريل آية السجدة ويقرؤها على أصحابه ولا يسجد إلا مرة واحدة[1] مع أنه ﷺ كان يكرر

فالصواب أن يقال تقديره: وكل سجدة عن تلاوة وجبت في الصلاة: أي ثبتت، وعن الثاني بأن سجدة التلاوة إنما تتأدى بسجدة الصلاة إذا قرأ آية السجدة فسجد، وأما إذا لم يسجد على الفور حتى قرأ مقدار ثلاث آيات وركع أو سجد للصلاة ينوي بها سجدة التلاوة لم يجز لأنها صارت ديناً عليه بفوات وقتها فلا تتأدى في ضمن الغير. ورد بأن وقتها موسع، فمتى سجد كان أداء لا قضاء. وأجيب بأن ذلك عند محمد، وفي رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف، وفي رواية عن أبي حنيفة أن وجوبها على الفور لا التراخي فيجوز أن يكون المصنف اختار ذلك، وعن الثالث بأنه خطأ مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر، قال: **(ومن تلا سجدة فلم يسجدها)** هذا لبيان التداخل في سجدة التلاوة أي ومن تلا آية سجدة خارج الصلاة **(فلم يسجدها حتى دخل في الصلاة فأعادها)** أي تلاوة تلك الآية ولم يتبدل مجلس الصلاة عن مجلس التلاوة **(وسجد)** في الصلاة **(أجزأته السجدة)** التي سجدها **(عن التلاوتين لأن الثانية لكونها صلاتية أقوى فاستتبعت الأولى وفي النوادر يسجد)** سجدة **(أخرى بعد الفراغ)** من الصلاة لأن الصلاتية إن كانت أقوى فللأولى أيضاً قوة السبق فاستويا فلا تكون إحدهما أولى بالاستتباع وجواب ظاهر الرواية أن للثانية بعد التساوي قوة أخرى وهو الاتصال بالمقصود: أي اتصال التلاوة بما هو المقصود: أي الحكم وهو السجود فترجحت بها واستتبعت. وعورض بأن إلحاق الأولى بالثانية خلاف موضوع التداخل لأن السابق قد مضى واضمحل فكيف يكون ملحقاً باللاحق. وأجيب بأن السابق قد يكون تبعاً إذا كان اللاحق أقوى كالسنة قبل الفريضة، وقوله: **(وإن تلاها)** يعني خارج الصلاة **(فسجد ثم دخل في الصلاة فتلاها)** أي تلك الآية وجب عليه **(أن يسجد لها لأن الثانية هي المستتبعة)** لما قلنا إنها لكونها صلاتية أقوى **(و)** إذا كانت مستتبعة **(لا وجه لإلحاقها)** أي السجدة المفعولة

قوله: **(فإنها سجدة وجبت في الصلاة ويسجدونها بعدها كما تقدم)** أقول: لا نسلم ذلك فإن المراد وجوب الأداء، ولا يجب أداؤها فيها على ما اعترف به قوله: **(وأجيب عن الأول بأن تقديره وكل سجدة صلاتية واجبة في الصلاة)** أقول: إذا كان التالي مصلياً والسامع ليس كذلك صدق على السجدة الواجبة على السامع أنها صلاتية على تفسيره مع عدم وجوبها على السامع في الصلاة قوله: **(والصواب أن**

---

(١) لم أره. وقد بيض له الحافظ ابن قطلوبغا في تخريج الاختيار ص ٧٥ اهـ.

للثانية قوة اتصال المقصود فترجحت بها **(وإن تلاها فسجد ثم دخل في الصلاة فتلاها سجد لها)** لأن الثانية هي المستتبعة ولا وجه إلى إلحاقها بالأولى لأنه يؤدي إلى سبق الحكم على السبب **(ومن كرر تلاوة سجدة واحدة في مجلس واحد أجزأته سجدة واحدة، فإن قرأها في مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية، وإن لم يكن سجد للأولى فعليه السجدتان)** فالأصل أن مبنى السجدة على التداخل دفعاً للحرج وهو تداخل في السبب دون

حديثه ثلاثاً ليعقل عنه، فكيف بالقرآن وبدلالة الإجماع على أن السميع إذا قرأها لا تجب إلا سجدة واحدة وقد تحقق في حقه التلاوة والسماع وكل سبب على حدته حتى يجب بالسماع وحده بالتلاوة وحدها إذا كان التالي أصم، والمعقول وهو أن تكرار القراءة محتاج إليه للحفظ والتعليم والاعتبار، فلو تكرر الوجوب لحرج الناس زيادة حرج، فإن أكثر الناس لا يحفظ من عشر مرات بل أكثر فيلزم الحرج من جهة إلزام الحكم كذلك، وفي حفظ القرآن فإنه كان يتعذر أو يتعسر جداً، وهو مدفوع بالنص فوجب القول بالتداخل، ولما كان مثير ذلك النص والإجماع هو الحرج اللازم بتقدير إيجاب التكرار اقتصر المصنف على التمسك به. وأما الأول فاعلم أن الأصل في التداخل كونه في الحكم لأنه أمر حكمي ثبت، بخلاف القياس إذ الأصل أن لكل سبب حكماً فيليق بالأحكام لا بالأسباب لثبوت الأسباب حساً بخلاف الأحكام، واعتبار الثابت حساً غير ثابت أبعد من اعتباره كذلك في غر المحسوس، لكنا لو قلنا به في الحكم في العبادات لبطل التداخل، لأنه بالنظر إلى الأسباب يتعدد، وبالنظر إلى الحكم يتحد فيتعدد، لأنه إذا دارت بين الثبوت والسقوط ثبتت لأن مبناها على التكثير لأنا خلقنا لها، بخلاف العقوبات لأن مبناها على الدرء والعفو حتى إذا دارت كذلك سقطت، ولأن المتحقق تأثير المجلس في جميع الأسباب لا الأحكام على ما في

(بالأولى) أي التلاوة الأولى لأنها إن ألحقت بها وهي تابعة للثانية كانت السجدة ملحقة بالتلاوة الثانية **(وذلك يؤدي إلى سبق الحكم قبل السبب)** فتبين أن التداخل في هذه الصورة متعذر فيجب سجدة ثانية للتلاوة الثانية وإياك أن ترد ضمير إلحاقها إلى التلاوة الثانية كما فعله بعض الشارحين. واعترض على المصنف بأنه فاسد فتأمل، وفيه بحث وهو أن الصلاتية إنما ترجحت في المسئلة الأولى باتصال المقصود، وههنا مع الأولى السبق والاتصال بالمقصود، ومع الثانية كونها صلاتية فقط فأنى تستتبعها. ويمكن أن يجاب عنه بأن المصير إلى الاتصال إنما كان على وجه التنزل من المصنف، وإلا فكونها صلاتية أقوى من السبق فلا يساويه السبق، ألا ترى أنه إذا قهقه فيها انتقض الوضوء دون غيرها وبالنظر إلى ذلك يتم الدليل قال: **(ومن كرر تلاوة سجدة واحدة)** ذكر مسئلة وبين التداخل وقال: **(الأصل أن مبنى السجدة على التداخل)** يعني في الاستحسان، والقياس أن يجب لكل تلاوة سجدة سواء كانت في مجلس واحد أو لم تكن، لأن السجدة حكم التلاوة والحكم يتكرر بتكرر سببه. وجه الاستحسان ما ذكره بقوله **(دفعاً للحرج)** وذلك أن المسلمين يحتاجون إلى تعليم القرآن وتعلمه، وذلك يحتاج إلى التكرار غالباً. فإلزام التكرار في السجدة يقضي إلى الحرج لا محالة، والحرج مدفوع، وقد صح أن جبريل صلوات الله عليه كان ينزل بآية السجدة على رسول الله ﷺ ويكرر عليه وكان رسول الله ﷺ يسجد لها مرة واحدة تعليماً لجواز التداخل دفعاً للحرج. ثم التداخل إما أن يكون في السبب أوفى الحكم والأليق بالعبادات الأول وبالعقوبات الثاني، وذلك لأن التداخل إذا كان في الحكم دون السبب كانت الأسباب باقية على تعددها فيلزم وجود السبب الموجب للعبادة بدون العبادة. وفي ذلك ترك الاحتياط فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الأسباب فيها ليكون جميعها بمنزلة سبب واحد ترتب عليه حكمه إذا وجد دليل الجمع وهو اتحاد المجلس. وأما العقوبات فليس مما يحتاط فيها بل في درئها احتياط فيجعل التداخل في الحكم ليكون عدم الحكم مع وجود الموجب مضافاً إلى عفو الله وكرمه فإنه هو الموصوف بسبوغ العفو وكمال الكرم، وثمرة ذلك تظهر فيما لو تلا آية سجدة في مكان فسجدها ثم تلاها فيه مرات فإنه يكفيه تلك السجدة المفعولة أولاً، إذ لو لم يكن التداخل في السبب لكانت التلاوة التي بعد السجدة سبباً وحكمه قد تقدم وذلك لا يجوز. وقوله: **(وإمكان التداخل)** أي الإمكان الشرعي بيان

بقال تقديره وكل سجدة الخ) أقول: فيه بحث قوله: **(ويمكن أن يجاب عنه بأن المصير إلى الاتصال إنما كان على وجه التنزل من المصنف، وإلا فكونها صلاتية أقوى من السبق فلا يساويه السبق الخ)** أقول: وفيه تأمل، فإن الاتصال بالمقصود وكون إلحاق الأولى بالثانية خلاف موضوع التداخل كيف لا يرجحان.

الحكم، وهذا أليق بالعبادات والثاني بالعقوبات وإمكان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعاً، للمتفرقات فإذا

البيع وغيره، وهذا التداخل تقيد بالمجلس، فعلم أنه في السبب، وفائدته تظهر فيما لو زنى فحد ثم زنى يحد ثانياً، ولو تلا فسجد ثم تلا لا يجب السجود ثانياً قوله: (وهو) أي دليل الإعراض هو المبطل هناك، ألا ترى أنها لو خيرت قائمة فقعدت لا يخرج الأمر من يدها، فلو كان اختلاف المجلس يحصل بالقيام خرج إذ لا فرق، فعلم أن خروجه في القيام للإعراض لا للقيام، وليس في القعود عن قيام إعراض بل هو أجمع للرأي، ثم تبدل المجلس قد يكون حقيقة باختلاف المكان، إلا في اليسير فإنه لا يختلف بخطوة أو خطوتين، وكل من البيت والمسجد مجلس واحد، فلو انتقل من مكان إلى آخر في البيت أو المسجد لا يتكرر الوجوب، وكذا السفينة وإن كانت سائرة لا يوجب سيرها اختلاف المكان، والمجلس والدابة إذا كان في الصلاة وهو راكب كالسفينة لأن جواز الصلاة شرعاً اعتبار للأمكنة المتعددة مكاناً، بخلاف المشي بالقدم فإنه لا موجب لاعتبار الأمكنة المتعددة فيه مكاناً، إذ لم تجوز صلاة الماشي، ولذا قالوا: لو كان خلفه غلام يمشي وهو في الصلاة راكباً وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب، أما إذا لم يكن في الصلاة وهي سائرة فيتكرر الوجوب، وقيل إذا كان المسجد كبيراً يختلف المسجد، وقد يكون حكماً بأن أكل أكثر من لقمتين في غير مكان التلاوة أو تكلم أكثر من كلمتين أو شرب أو نكح أو نام مضطجعاً أو أرضعت ولداً أو أخذ في بيع أو شراء أو عمل يعرف به أنه قطع لما كان قبل ذلك وإن اتحد المجلس لا إن كان يسيراً. واختلفوا في الصلاة، فعند محمد يوجب الانتقال فيها من ركعة إلى أخرى اختلاف المجلس، وعند أبي يوسف لا. فلو قرأها ركعة ثم كررها في أخرى وجبت أخرى عنده، خلافاً لأبي يوسف، له أن القول بالتداخل يؤدي إلى إخلاء إحدى الركعتين عن القراءة فيفسد. قلنا: ليس من ضرورة الحكم بالاتحاد في حق حكم بطلان العدد في حق حكم آخر فقلنا بالعدد في حكم هو جواز الصلاة وبالاتحاد فيما قلنا. وقد أفاد تعليل محمد أن التكرار فيما إذا كررها في النفل أو الوتر مطلقاً وفي الفرض في الركعة الثانية، أما لو كررها بعد أداء فرض القراءة ينبغي أن تكفيه واحدة لأن المانع من التداخل منتف حينئذ مع وجود المقتضي قوله: **(وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب، وفي المنتقل من غصن إلى غصن كذلك في الأصح وفي الدياسة كذلك)** في النهاية: هذا اللفظ يدل على أن اختلاف المشايخ في الأخيرين لا في التسدية، لكن ذكر الاختلاف فيه أيضاً، قال التمرتاشي: واختلف في تسدية الثوب والدياسة والذي يدور حول الرحى والذي يسبح في الماء والذي تلا في غصن ثم انتقل إلى آخر، والأصح الإيجاب لتبدل المجلس، ولذا يعتبر مختلفاً في الغصنين في الحل والحرم، حتى أن الحلال لو رمى صيداً على

الدليل الجمع وهو اتحاد المجلس لكونه جامعاً للمتفرقات، ألا ترى إلى شطري العقد يجمعهما المجلس وإن تفرقا بالأقوال، فإذا اختلف عاد الحكم إلى أصله وهو وجوب التكرار لعدم الجامع، فإن قيل: ما بال الجامع لم يجمع بين الآيات في مجلس واحد كما جمع بين المرات فيه؟ قلنا لعدم الحرج، فإن آيات السجدة محصورة، والغالب عدم تلاوة الجمع في مجلس واحد، بخلاف التكرار للتعليم فإنه ليس بمحصور ويتفق في مجلس واحد، ثم اختلاف المجلس إنما يكون بالذهاب عنه بعيداً. قال محمد: إن كان مشى نحوا من عرض المسجد وطوله فهو قريب، وقيل إن مشى خطوتين أو ثلاثاً فهو قريب، وإن كان أكثر من ذلك فهو بعيد، ولا يختلف بمجرد القيام لأنه مستحسن في الإتيان بالسجد لأن الخرور الوارد في القرآن سقوط من القيام، بخلاف المخيرة فإن خيارها يبطل بمجرد القيام لكونه دليل الإعراض، فإن من حز به أمر وهو قائم يقعد لكون القعود أجمع للرأي، فإن قامت دل على الإعراض، والخيار يبطل بالإعراض صريحاً ودلالة **(وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب)** وكلامه واضح. وقال صاحب النهاية: وهذا اللفظ يعني قوله **(وفي المنتقل من غصن إلى غصن كذلك في الأصح وكذلك في الدياسة)** يدل على أن اختلاف المشايخ في المنتقل من غصن إلى غصن وفي الدياسة لا في تسدية الثوب لأنه

قوله: **(وليس بواضح لجواز أن يكون قوله في الأصح متعلقاً بمسئلتين جميعاً)** أقول: الظاهر أنه بخلاف الظاهر.

اختلف عاد الحكم إلى الأصل، ولا يختلف بمجرد القيام بخلاف المخيرة لأنه دليل الإعراض وهو المبطل هنالك وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب، وفي المنتقل من غصن إلى غصن كذلك في الأصح، وكذا في الدياسة للاحتياط **(ولو تبدل مجلس السامع دون التالي يتكرر الوجوب)** لأن السبب في حقه السماع **(وكذا إذا تبدل مجلس التالي دون السامع)** على ما قيل، والأصح أنه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا **(ومن أراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع رأسه)** اعتباراً بسجدة الصلاة وهو المروي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه **(ولا تشهد عليه**

غصن شجرة أصلها في الحل والغصن في الحرم يجب الجزاء. واعلم أن تكرر الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من أنها أن يغرس الحائك خشبات يسوي فيها السدى ذاهباً وجائياً، أما على ما هي بلاد الاسكندرية وغيرها بأن يديره على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب قوله: **(ولو تبدل مجلس السامع دون التالي يتكرر الوجوب)** على السامع اتفاقاً. وكذا إذا تبدل مجلس التالي دون السامع يتكرر الوجوب على السامع أيضاً، والأصح أنه لا يتكرر عليه لما قلنا إن السبب في السماع السماع ولم يتبدل مجلسه فيه، وظاهر الكافي ترجيح أنه يتكرر، قال: الأصل أن التلاوة سبب بالإجماع لأن السجدة تضاف إليها وتتكرر بتكررها، وفي السماع خلاف قيل إنه سبب لما روينا: يعني قوله ﷺ «السجدة على من سمعها»[1] إلى آخره، والصحيح السبب في حق السامع التلاوة، والسماع شرط عمل التلاوة في حقه، ففي المسئلة الأولى يتكرر إجماعاً، أما على قول البعض فلأن السبب السماع ومجلس السماع متعدد، وأما على قول الجمهور فلأن اتحاد المجلس أبطل العدد في حق التالي فلم يظهر ذلك في حق غيره، وفي المسئلة الثانية يتكرر لأن الحكم يضاف إلى السبب لا الشرط، وقيل لا يتكرر لأن السبب في حقه السماع قوله: **(اعتباراً بسجدة الصلاة)** يشير إلى أن التكبيرتين مندوبتان لا واجبتان فلا يرفع يديه فيهما لأنه للتحريم، ولا تحرم وإن اشترط لها ما يشترط للصلاة مما سوى ذلك، ويقول في السجدة ما يقول في سجدة الصلاة على الأصح. واستحب بعضهم أن يقول **﴿سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا﴾** [الإسراء: ١٠٨] ـ لأنه تعالى أخبر عن أوليائه بذلك، قال تعالى ـ **﴿يخرّون للأذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا﴾** [الإسراء: ١٠٧ ـ ١٠٨] وينبغي أن لا يكون ما صحح على عمومه. فإن كانت السجدة في الصلاة فيقول فيها ما يقال فيها، فإن كانت فريضة قال سبحان ربي الأعلى، أو نفلاً قال ما شاء مما ورد كسجد وجهي للذي خلقه إلى آخره[2]، وقوله اللهم اكتب لي عندك بها أجراً، وضع عني بها وزراً، واجعلها لي عندك فخراً، وتقبلها مني كما

قطعها بالجواب من غير تردد ثم شبه جواب الثاني بذكر الأصح، وليس بواضح لجواز أن يكون قوله في الأصح متعلقاً بالمسئلتين جميعاً، وقوله للاحتياط يجوز أن يكون وجه الأصح في الصور الثلاث المذكورة. ووجهه أنه بالنظر إلى اتحاد العمل واتحاد اسم المجلس لا يتبدل المجلس فلا يتكرر الوجوب، وبالنظر إلى اختلاف حقيقة المكان يتكرر الوجوب فقلنا بالتكرار للاحتياط. وقوله: **(إذا تبدل مجلس التالي)** واضح. وقوله: **(على ما قيل)** يعني به قول فخر الاسلام أن مجلس التالي إذا تكرر دون مجلس السامع يتكرر الوجوب على السامع لأن الحكم مضاف إلى سببه، وكأنه اختار أن السبب هو التلاوة **(والأصح أنه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا)** يعني أن السبب في حقه السماع وكان مجلسه متحداً وهو قول الاسبيجاني، قيل وعليه الفتوى **(ومن أراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع رأسه اعتباراً بسجدة الصلاة)** وفي قوله اعتباراً بسجدة الصلاة إشارة إلى أن التكبير فيها سنة كما في المشبه به، وقوله ولم يرفع يديه احتراز عن قول الشافعي فإن

---

(١) لا أصل له في المرفوع. ذكره الزيلعي ٢/ ١٧٨ وقال: غريب ـ أي مرفوعاً ـ ثم ذكر أنه ورد عن عثمان وغيره موقوفاً. وكذا ابن حجر في الدراية ١/ ٢١٠: لم أجده مرفوعاً.

(٢) جيد. أخرجه أبو داود ١٤٠٣ والترمذي ٥٨٠ والنسائي ٢/ ٢٢٢ والحاكم ١/ ٢٢٠ كلهم من حديث عائشة «كان رسول الله ﷺ يقول في سجود القرآن بالليل: سجد وجهي للذي خلقه، وشق سمعه وبصره بحوله وقوته. هذا لفظ الترمذي قال الترمذي: حسن صحيح، وكذا صححه الحاكم، وأقره الذهبي، وكذا صححه ابن السكن فيما نقله عنه أحمد شاكر في تعليق على الترمذي ٢/ ٤٧٤ وهو كما قالوا إسناده قوي والله تعالى أعلم.

ولا سلام) لأن ذلك للتحلل وهو يستدعي سبق التحريمة وهي منعدمة. قال: **(ويكره أن يقرأ السورة في الصلاة أو غيرها ويدع آية السجدة)** لأنه يشبه الاستنكاف عنها **(ولا بأس بأن يقرأ آية السجدة ويدع ما سواها)** لأنه مبادرة إليها. قال محمد رحمه الله: أحب إلي أن يقرأ قبلها آية أو آيتين دفعاً لوهم التفضيل واستحسنوا إخفاءها شفقة على السامعين.

تقبلتها من عبدك داود[١]، وإن كان خارج الصلاة قال كل ما أثر من ذلك. وعن أبي حنيفة لا يكبر عند الانحطاط، وعنه يكبر عنده لا في الانتهاء. وقيل يكبر في الابتداء بلا خلاف، وفي الانتهاء على قول محمد نعم، وعلى قول أبي يوسف لا، والظاهر الأول للاعتبار المذكور، ويستحب أن يقوم فيسجد، روي ذلك عن عائشة، ولأن الخرور الذي مدح به أولئك فيه قوله: **(قال)** أي محمد إلى آخره قوله: **(دفعاً لوهم التفضيل)** أي تفضيل آي السجدة على غيرها، والكل من حيث إنه كلام الله تعالى في رتبة وإن كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتباره من حيث هو قرآن. وفي الكافي قيل من قرأ آي السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه. وما ذكر في البدائع في كراهة ترك آية من السجدة سورة يقرؤها لأن فيه قطعاً لنظم القرآن وتغييراً لتأليفه، واتباع النظم والتأليف مأمور به قال الله تعالى: **﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾** [القيامة: ١٨] أي تأليفه، فكان التغيير مكروهاً يقتضي كراهة ذلك. وفية أيضاً لو قرأ آية السجدة من بين السورة لم يضره ذلك، والمستحب أن يقرأ معها آيات ليكون أدل على مراد الآية، وليحصل بحق القراءة لا حق إيجاب السجدة، إذ القراءة للسجود ليست بمستحبة فيقرأ معها آيات ليكون قصده إلى التلاوة لا إلى إيجاب السجود اهـ قوله: **(شفقة على السامعين)** وقيل إن وقع في قلبه عدم الاشفاق عليهم جهر حثاً لهم على الطاعة.

(فروع) إذا تلا على المنبر سجد ويسجدون معه لما روي عنه ﷺ «أنه تلا على المنبر فنزل وسجد الناس معه»[٢] وقدمنا أن السنة في أدائها أن يتقدم التالي ويصف السامعون خلفه، وليس هذا اقتداء حقيقة بل صورة، ولذا

صفتها عنده أن يرفع يديه ناوياً ثم يكبر للسجود ولا يرفع يديه ثم يكبر للرفع ويسلم، ولم يذكر ماذا يقول في سجوده، فقيل: يقرأ فيها **﴿سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا﴾** والأصح أن يقول فيها ما يقول في سجدة الصلاة، وإن لم يذكر شيئاً لم يضره لأنها لا تكون أقوى من سجدة الصلاة، ولو لم يذكر فيها شيئاً جاز فكذلك هذه. وقوله: **(ولا تشهد عليه ولا سلام)** نفى لقول بعض أصحاب الشافعي الذين لم يأخذوا بقوله وقالوا إن فيها تشهداً وسلاماً. وقوله: **(لأن ذلك)** أي التشهد والسلام **(للتحلل وهو يستدعي سبق التحريمة وهي معدومة)** فإن قيل: لا تسلم أنها معدومة لأنه قال وكبر والتكبير للتحريمة بالنص. أجيب بأنه ليس كل تكبير للتحريمة، ألا ترى تكبير السجود فإنه ليس للتحريمة وهذه السجدة لما شبهت بسجدة الصلاة سن

---

(١) حسن غريب أخرجه الترمذي ٥٧٩ و٣٤٢٤ وابن ماجه ١٠٥٣ وابن حبان ٢٧٦٨ وابن خزيمة ٥٦٢ والحاكم ١/ ٢٢٠ والبغوي ٧٧١ والعقيلي في الضعفاء ١/ ٢٤٣ كلهم من حديث ابن عباس. وله قصة. قال الترمذي: غريب من حديث ابن عباس لا نعرفه إلا من هذا الوجه وقال الحاكم: حديث صحيح رواته مكيون لم يذكر واحد منهم بجرح وهو من شرط الصحيح. وسكت الذهبي!

وأما العقيلي فقال عقب روايته في ترجمة الحسن بن محمد بن عبيد الله بن أبي يزيد: لا يتابع عليه ولا يعرف إلا به. ثم قال عقب الحديث: لهذا الحديث طرق فيها لين. ورجح أحمد شاكر صحته في تعليقه على الترمذي حيث قال: الحسن بن محمد ذكره ابن حبان في الثقات وصححه هو وابن خزيمة حديثه، وقال الخليلي: هذا حديث غريب صحيح. من حديث ابن جريج قصد أحمد بن حنبل محمد بن يزيد بن خنيس وسأله عنه وتفرد به الحسن المكي وهو ثقة. نقل ذلك الحافظ في التقريب اهـ.

ومال الشيخ شعيب الأرناؤوط إلى ضعفه بل صرح بذلك ومعاً نقله عن الذهبي في الميزان قوله: الحسن فيه جهالة ما روى عنه سوى ابن خنيس.

وقال في المغني: غير معروف. وقال في الكاشف: غير حجة واستقر به الترمذي وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه اهـ باختصار الخلاصة: مداره على الحسن بن محمد، وهو غير مشهور بل هو شبه مجهول، وقد حسن حديثه هذا الحافظ كما في شرح الأذكار ٢/ ٢٧٦ وقال في التقريب عن الحسن بن محمد: مقبول اهـ فالحديث حسن والمتن فيه غرابة والله أعلم.

(٢) تقدم في ١/ ١١ مستوفياً وإسناده صحيح.

. . . .

يستحب أن لا يسبقوه بالوضع ولا بالرفع، فلو كان حقيقة ائتمام لوجب ذلك، وصرح بأنه لو فسدت سجدة التالي بسبب من الأسباب لا يتعدى إلى الباقين إذا تلا راكباً أو مريضاً لا يقدر على السجود أجزأه الايماء وتقدم بعضه، ولو نزل الراكب فسجد كان أولى بالجواز، فلو نزل فلم يسجد ثم ركب فأومأ لها جاز إلا على قول زفر هو يقول لما نزل وجب أداؤها على الأرض فصار كما لو تلاها على الأرض، قلنا: لو أداها قبل نزوله جاز فكذا بعد ما نزل وركب لأنه يؤديها بالإيماء في الوجهين وقد وجبت بهذه الصفة، ويشترط للسجدة ما يشترط للصلاة سوى التحريمة من النية والاستقبال والستر، ويجزي إلى جهة التحري عند الاشتباه، وإذا تلا في وقت غير مكروه لا يجزيه السجود في مكروه أو في مكروه فلم يسجد حتى جاء وقت آخر مكروه فسجد لها فيه. قيل يجوز وقيل لا يجوز، وقدمناها في فصل الأوقات المكروهة ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعليه إعادتها. وقيل هذا على قول محمد لأن العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد. فأما عند أبي يوسف فقد حصل الوضع قبل هذه العوارض وبه يتم، فينبغي أن لا تفسد وهو حسن، ولا وضوء عليه بالقهقهة اتفاقاً لما قدمناه في الطهارة.

فيها التكبير للمشابهة. وقوله: **(لأنه يشبه الاستنكاف)** يعني أن الاستنكاف حرام لأنه كفر فيكون ما يشبهه مكروهاً. وقوله: **(شفقة على السامعين)** قال في المحيط: إن كان التالي وحده يقرأ كيف شاء من جهر وإخفاء، وإن كان معه جماعة. قال مشايخنا: إن كان القوم متأهبين للسجود ويقع في قلبه أنه لا يشق عليهم أداء السجدة ينبغي أن يقرأها جهراً حتى يسجد القوم معه، لأن في هذا حثاً لهم على الطاعة، وإن كانوا محدثين أو وقع في قلبه أنه يشق عليهم أداء السجدة ينبغي أن يقرأها في نفسه ولا يجهر تحرزاً عن تأثيم المسلم وذلك مندوب إليه، والله أعلم.

باب صلاة المسافر

السفر الذي يتغير به الأحكام أن يقصد الإنسان مسيرة ثلاثة أيام ولياليها سير الإبل ومشي الأقدام لقوله عليه

باب صلاة المسافر

السفر عارض مكتسب كالتلاوة إلى أن التلاوة عارض هو عبادة في نفسه إلا بعارض، بخلاف السفر فلذا أخر هذا الباب عن ذاك والسفر لغة قطع المسافة وليس كل قطع يتغير به الأحكام من جواز الإفطار وقصر الرباعية ومسح ثلاثة أيام ولياليها على الخف فبين ذلك السفر الذي يتعلق به تغير هذه الأحكام وأخذ فيه مع المقدار الذي ذكره القصد فأفاد أنه لو طاف الدنيا من غير قصد إلى قطع مسيرة ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فإنهم يصلون صلاة الإقامة في الذهاب وإن طالت المدة وكذا المكث في ذلك الموضع أما في الرجوع فإن كان مدة سفر قصروا ولو أسلم حربي فعلم به أهل داره فهرب منهم يريد ثلاثة أيام لم يصر مسافراً وإن لم يعلموا به أو علموا ولم يخشهم على نفسه فهو على إقامته وعلى اعتبار القصد تفرع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام ففي أثنائها بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر الذي أسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصراني، والباقي بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام قوله: (عم) أي الرسول ﷺ بالرخصة وهي مسح ثلاثة أيام الجنس: أي جنس المسافرين لأن اللام في المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين، ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس حتى أنه يتمكن كل مسافر من مسح ثلاثة أيام عموم التقدير بثلاثة أيام لكل مسافر، فالحاصل أن كل مسافر يمسح ثلاثة أيام، فلو كان السفر الشرعي أقل من ذلك لثبت مسافر لا يمكنه مسح ثلاثة أيام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك، ولأن الرخصة كانت منتفية بيقين فلا تثبت إلا بتيقن ما هو سفر في الشرع وهو فيما عيناه إذ لم يقل أحد بأكثر منه، لكن قد يقال المراد يمسح المسافر ثلاثة أيام إذا كان سفره يستوعبها فصاعداً. لا يقال: إنه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار عليه، لأنا نقول: قد صاروا إليه على ما ذكروا من أن المسافر إذا بكر في اليوم الأول ومشى إلى وقت الزوال حتى بلغ المرحلة فنزل بها للاستراحة وبات فيها ثم بكر في اليوم الثاني ومشى إلى ما بعد الزوال ونزل ثم بكر في الثالث ومشى إلى الزوال فبلغ المقصد، قال السرخسي: الصحيح أنه يصير مسافراً عند النية، وعلى هذا خرج الحديث إلى غير الاحتمال المذكور، وإن قالوا بقية كل يوم ملحقة بالمتقضي منه للعلم بأنه لا بد من تخلل الاستراحات لتعذر مواصلة السير لا يخرج بذلك من أن مسافراً مسح أقل من ثلاثة أيام، فإن عصر اليوم الثالث في هذه الصورة لا يمسح فيه فليس تمام اليوم الثالث ملحقاً بأوله شرعاً حيث لم تثبت فيه رخصة السفر ولا هو سفر حقيقة، فظهر أنه إنما يمسح ثلاثة أيام

باب صلاة المسافر

لما كان السفر من العوارض المكتسبة ناسب أن يذكر مع سجدة التلاوة، لأن التلاوة أيضاً كذلك، ويؤخر عنها لأنها عبادة دونه. والسفر في اللغة: قطع المسافة وليس بمراد هنا، بل المراد قطع خاص وهو أن يتغير به الأحكام فقيده بذلك. وذكر القصد وهو الإرادة الحادثة المقارنة لما عزم لأنه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلاثة أيام لا يصير مسافراً، ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك، وكان المعتبر في حق تغيير الأحكام اجتماعهما فإن قيل: الإقامة تثبت بمجرد النية فما بال السفر وهو ضده لم يكن كذلك. أجيب بأن السفر فعل، ومجرد القصد لا يكفي فيه، والإقامة ترك وهو يحصل بمجردها، وسيجيء نظيره في باب الزكاة في العبد للخدمة ينوي أن يكون للتجارة وعكسه إن شاء الله تعالى. والأحكام التي تتغير بالسفر هي قصر الصلاة وإباحة الفطر وامتداد مدة المسح إلى ثلاثة أيام وسقوط وجوب الجمعة والعيدين والأضحية

باب صلاة المسافر

قوله: (ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك الخ) أقول: كيف يتصور ذلك وقد قال المقارنة لما عزم إلا أن يحمل على التجوز قوله:

الصلاة والسلام «يمسح المقيم كمال يوم وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها»(١) عم الرخصة الجنس. ومن ضرورته

شرعاً إذا كان سفره ثلاثة. وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يمسحها وآل إلى قول أبي يوسف، ولا مخلص إلا بمنع صحة هذا القول واختيار مقابله وإن صححه شمس الأئمة، وعلى هذا نقول: لا يقصر هذا المسافر، وأنا لا أقول باختيار مقابله بل إنه لا مخلص من الذي أوردناه إلا به، وأورد أن لزوم ثلاثة أيام في السفر هو على تقديرها ظرفاً ليمسح، ولم لا يجوز كونها ظرفاً لمسافر، والمعنى المسافر ثلاثة أيام يمسح، وإنه لا ينفي تحقق مسافر في أقل من ثلاثة فيقصر مسافر أقل من ثلاثة لأن مناط رخصة القصر السفر، ولم يتحقق بعد نقل فيه ولا إجراء حكم الرخصة، ويدل على القصر لمسافر أقل من ثلاثة حديث ابن عباس عنه ﷺ قال: «يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان»(٢)، فإنه يفيد القصر في الأربعة برد، وهي تقطع في أقل من ثلاثة أيام، وأجيب بضعف الحديث لضعف راويه عبد الوهاب بن مجاهد فبقي قصر الأقل بلا دليل. ولو سلم فهو استدلال بالمفهوم أيضاً لأن القصر في أربعة برد أو أكثر إذا كان قطعها في أقل من ثلاثة إنما ثبت بمفهوم لا تقصروا في أقل من أربعة برد، فإن قيل: لازم جعله ظرفاً لمسافر كما هو جواز مسح الأقل كذلك هو يقتضي جواز مسح المسافر دائماً ما دام مسافراً، فإن تم ما ذكر جواباً عن ذلك اللازم بقي هذا محتاجاً إلى الجواب. فالجواب أن بقية الحديث لما كان أن المقيم يمسح يوماً وليلة بطل كونها ظرفاً للمسافر وإلا لزم اتحاد حكم السفر والإقامة في بعض الصور وهي صورة مسافر يوم وليلة، لأنه إنما يمسح يوماً وليلة، وهو معلوم البطلان للعلم بفرق الشرع بين المسافر والمقيم، ويؤيد كونه ظرفاً ليمسح أن السوق ليس إلا لبيان كمية مسح المسافر لا لإطلاقه. وعلى تقدير كون الظرف

وحرمة الخروج على الحرة بغير محرم فإن قيل: فكما أن القصد لا بد منه للتغيير فكذلك مجاوزة بيوت المصر ولم يذكره، أجيب بأنه بصدد بيان تعريف السفر وما ذكرتم من شروط تغييره وستذكره. وقوله: (سير الإبل) بالنصب بدل من قوله مسيرة ثلاثة أيام، وقوله: (عم الرخصة الجنس) ومن ضرورته عموم التقدير معناه أن الألف واللام في قوله والمسافر للجنس لعدم معهود فتكون الرخصة وهو المسح عاماً بالنسبة إلى ما من هو من هذا الجنس، وذلك يستلزم أن يكون التقدير ثلاثة أيام أيضاً عاماً بالنسبة إلى ذلك وإلا لكان نقيضه صادقاً وهو بعض من هو مسافر لا يمسح ثلاثة أيام ولياليها، ويلزم الكذب المحال على الشارع إن كانت الجملة خبرية معنى أيضاً، أو عدم الامتثال لأمره إن كانت طلبية معنى وذلك لا يجوز. واعترض بوجهين أحدهما أن هذا إنما يلزم أن لو كان ثلاثة أيام ظرفاً ليمسح ولم لا يجوز أن يكون ظرفاً لقوله والمسافر حتى يكون معناه والمسافر ثلاثة أيام ولياليها يمسح، وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه، فيجوز أن يكون المسافر يوماً وليلة أو أقل يمسح بدليل آخر، وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال «يا أهل مكة لا تقصروا في أقل من أربعة برد من مكة إلى عسفان» والثاني أنه متروك الظاهر لأن ظاهره يقتضي استيفاء مدة ثلاثة أيام ولياليها، وذلك ليس

(وقوله سير الإبل بالنصب بدل من قوله مسير ثلاثة أيام) أقول: وفيه بحث: والظاهر أنه نصب على نزع الخافض قوله: (فتكون الرخصة وهو المسح عاماً بالنسبة إلى من هو من هذا الجنس، وذلك يستلزم أن يكون التقدير الخ) أقول: لو قال وهو المسح ثلاثة أيام لاستغنى عن قوله وذلك يستلزم الخ كما لا يخفى قوله: (أو الامتثال لأمره إن كانت طلبية وذلك لا يجوز) أقول: فيه بحث، فإن الطلب ليس بإيجابي حتى يلزم الامتثال، ألا ترى إلى قول المصنف فيما سبق من رآه ثم لم يمسح أخذاً بالعزيمة كان مأجوراً، ويجوز أن يجاب بأن المراد الامتثال باعتقاد حقيته فليتأمل، ويمكن إيراد البحث من وجه آخر بأن يقال، ما من عام إلا وقد خص منه البعض فلا يلزم حينئذ

---

(١) تقدم في الطهارة باب المسح على الخفين.

(٢) ضعيف. أخرجه الدارقطني ١/ ٣٨٧ والبيهقي ٣/ ١٣٧ والطبراني في الكبير كما في المجمع ٢/ ١٥٧ كلهم عن عبد الوهاب ابن مجاهد عن ابن عباس مرفوعاً.

قال ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/ ٤٦: إسناده ضعيف، وابن مجاهد متروك رواه عنه ابن عياش وروايته عن الحجاريين ضعيفة والصحيح كونه عن ابن عباس موقوفاً رواه مالك بلاغاً ورواه الشافعي بسنده عن ابن عباس بإسناد صحيح اهـ.

قلت: هو في مسند الشافعي ١/ ١٨٣ ـ ١٨٤ ـ ١٨٥ مسنداً ورجاله ثقات كلهم وفي الموطأ ١/ ١٤٨ ح ١٥ بلاغاً. فالصواب في هذا الحديث الوقف.

عموم التقدير وقدر أبو يوسف رحمه الله بيومين وأكثر اليوم والثالث. والشافعي بيوم وليلة في قول وكفى بالسنة

لمسافر يكون يمسح مطلقاً ليس بمقصود قوله: **(والسير المذكور الخ)** إشارة إلى سير الإبل ومشي الأقدام، فيدخل سير البقر بجر العجلة ونحوه قوله: **(هو الصحيح)** احتراز عما قيل يقدر بها فقيل بأحد وعشرين فرسخاً، وقيل بثمانية عشر، وقيل بخمسة عشر، وكل من قدر يقدر منها اعتقد أنه مسيرة ثلاثة أيام، وإنما كان الصحيح أن لا يقدر بها لأنه لو كان الطريق وعراً بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخاً قصر بالنص. وعلى التقدير بأحد هذه التقديرات لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة، وعلى اعتبار سير الثلاثة بمشي الأقدام لو سارها مستعجل كالبريد في يوم قصر فيه وأفطر لتحقق سبب الرخصة وهو قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل ومشي الأقدام، كذا ذكر في غير موضع، وهو أيضاً مما يقوي الإشكال الذي قلناه، ولا مخلص إلا أن يمنع قصر مسافر يوم واحد وإن قطع فيه مسيرة أيام، وإلا لزم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كما لو كان صاحب كرامة الطي لأنه يصدق عليه أنه قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل وهو بعيد الانتفاء مظنة المشقة وهي العلة: أعني التقدير بسير ثلاثة أيام أو أكثرها لأنها المجعولة مظنة للحكم بالنص المقتضي أن كل مسافر يتمكن من مسح ثلاثة أيام، غير أن الأكثر يقام مقام الكل عند أبي يوسف، وعليه ذلك الفرع وهو ما إذا وصل عند الزوال من اليوم الثالث إلى المقصد، فلو صح تفريعهم جواز الترخص مع سير يوم واحد إذا قطع فيه قدر ثلاثة بسير الإبل بطل الدليل، ولا دليل غيره في تقديرهم أدنى مدة السفر فيبطل أصل الحكم: أعني تقديرهم أدنى السفر الذي يترخص فيه بثلاثة، والله تعالى أعلم قوله: **(فيما يليق بحاله)** وهو أن تكون مسافة ثلاثة فيه إذا كانت الرياح معتدلة، وإن كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر بيوم كما في الجبل يعتبر كونه من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام، ولو كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل أن تعتبر المدة في أي طريق أخذ فيه قوله: **(وهذا آية النافلة)** يعني ليس معنى كون الفعل فرضاً إلا كونه

بشرط بالاتفاق، والجواب عن الأول أن راوي الحديث عبد الوهاب بن مجاهد وهو ضعيف عند النقلة جداً حتى كان سفيان يزريه بالكذب، فبقي القول بالمسح للمسافر يوماً وليلة قولاً بلا دليل، سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفاً للمسافر وإلا لكان في قوله يمسح المقيم يوماً وليلة كذلك، فكان حكم المقيم والمسافر في مدة المسح واحداً في بعض الصور، وفي ذلك التسوية بين حكم الراحة والمشقة وهو خلاف موضوع الشرع. وعن الثاني بأن النزول لأجل الاستراحة ملحق بالسير في حق تكميل مدة السفر تيسيراً، وقد روي عن أبي يوسف وهو رواية المعلى عنه بيومين وأكثر اليوم الثالث، لأن الإنسان قد يسافر مسيرة ثلاثة أيام يتعجل السير فيبلغ قبل الوقت بساعة ولا يعتد بذلك **(والشافعي قدره في قول بيوم وليلة)** وربما يستدل على ذلك بحديث عبد الوهاب **(وكفى بالسنة)** يعني ما روينا **(حجة عليهما)** وقوله: **(وهو قريب من الأول)** أي التقدير بثلاث مراحل قريب إلى التقدير بثلاثة أيام، لأن المعتاد في السير في ذلك كل يوم مرحلة خصوصاً في أقصر أيام السنة وقوله: **(هو الصحيح)** احتراز عن قول عامة المشايخ فإنهم قدروها بالفراسخ. ثم اختلفوا فقال بعضهم أحد وعشرين فرسخاً، وقال آخرون ثمانية عشر، وآخرون خمسة عشر. وقوله: **(ولا يعتبر السير في الماء)** يعني إذا كان لموضع طريقان: أحدهما في الماء يقطع بثلاثة أيام ولياليها إذا كانت الريح هادية: أي متوسطة، والثاني في البر يقطع بيوم أو بيومين لا يعتبر أحدهما بالآخر، فإن ذهب إلى طريق الماء قصر، وإن ذهب إلى طريق البر أتم، ولو انعكس انعكس الحكم **(وإنما المعتبر في البحر ما يليق بحاله)** يعتبر السير فيه بثلاثة أيام ولياليها بعد أن كانت الريح مستوية لا ساكنة ولا عالية كما في الجبل فإنه يعتبر ثلاثة أيام ولياليها في

شيء مما ذكره. نعم لا بد من مدعي التخصيص من دليل قوله: **(فيجوز أن يكون المسافر يوماً وليلة أو أقل يمسح بدليل آخر وهو ما روي عن أبي عباس رضي الله عنهما إلى آخر الحديث)** أقول: لا يظهر كون الحديث دليلاً على المسح بل هو دليل على قصر من يسرى وأقل مما في الكتاب وأظن أن لفظ يمسح في السؤال ولفظ المسح في الجواب كلاهما سهو، إما من الشارح أو من الناسخ، وصوابه يقصر والقصر قوله: **(والثاني أنه متروك الظاهر لأن ظاهره يقتضي استيفاء مدة ثلاثة أيام الخ)** أقول: الظاهر أن المراد استيفاء المسح ففي جوابه تأمل قوله: **(فبقي القول بالمسح للمسافر يوماً وليلة قولاً بلا دليل)** أقول: فيه بحث قوله: **(سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفاً للمسافر، وإلا لكان في قوله يمسح المقيم يوماً وليلة كذلك، فكان حكم المقيم والمسافر في مدة المسح واحداً في بعض الصور**

حجة عليهما (والسير المذكور هو الوسط) وعن أبي حنيفة رحمه الله التقدير بالمراحل وهو قريب من الأول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح **(ولا يعتبر السير في الماء)** معناه لا يعتبر به السير في البر. فأما المعتبر في البحر فما

مطلوباً البتة قطعاً أو ظناً على الخلاف الاصطلاحي، فإثبات التخيير بين أدائه وتركه رخصة في بعض الأوقات ليس حقيقته إلا نفي افتراضه في ذلك الوقت للمنافاة بينه وبين مفهوم الفرض، فيلزم بالضرورة أن ثبوت الترخص مع قيام الافتراض لا يتصور إلا في التأخير ونحوه من عدم إلزام بعض الكيفيات التي عهدت لازمة في الفرض وهذا المعنى قطعي في الإسقاط فيلزم كون الفرض ما بقي، بخلاف الفقير إذا حج حيث يقع عن الفرض إن لم ينو النفل مع أنه لا يأثم بتركها لأنه افترض عليه حين صار داخل المواقيت، وأما وقوع الزائد على القراءة المسنونة فرضاً لا نفلاً مع أنه لا يأثم بتركها فجوابه ما سلف في فصل القراءة من أن الواجب أحد الأمرين فارجع إليه، هذا وفيه حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين قالت «وفرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر»[(١)] وفي لفظ قالت «فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين أتمها في الحضر وأقرت صلاة السفر على الفريضة الأولى»[(٢)] زاد في لفظ قال الزهري: قلت لعروة: فما بال عائشة تتم في السفر قال: إنها تأولت كما تأول عثمان[(٣)]، وفي لفظ للبخاري قالت «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، ثم هاجر النبي ﷺ ففرضت أربعاً، فتركت صلاة السفر على الأولى»[(٤)] ذكره في باب من أين أرخوا التاريخ. وهذه الرواية ترد قول من قال: إن زيادة صلاة الحضر كانت قبل الهجرة، وهذا وإن كان موقوفاً فيجب حمله على السماع لأن أعداد الركعات لا يتكلم فيها بالرأي، وكون عائشة تتم لا ينافي ما قلنا: إذ الكلام في أن الفرض كم هو لا في جواز إتمام أربع فإنا نقول: إذا أتم كانت الأخريان نافلة، لكن فيه أن المسنون في النفل عدم بنائه على تحريمة الفرض، فلم تكن عائشة رضي الله عنها تواظب على خلاف السنة في السفر، فالظاهر أن وصلها بناء على اعتقاد وقوع الكل فرضاً فليحمل على أنه حدث لها تردد أو ظن في أن جعلها ركعتين للمسافر مقيد بحرجه بالإتمام، يدل عليه ما أخرجه البيهقي أو الدارقطني بسند صحيح عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها «أنها كانت تصلي في السفر أربعاً، فقلت لها: لو صليت ركعتين، فقالت:

السير فيه، وإن كانت تلك المسافة في السهل تقطع بما دونها. قال: **(وفرض المسافر في الرباعية ركعتان)** القصر في حق المسافر رخصة إسقاط عندنا، وربما عبر بعض المشايخ عنه بالعزيمة ورخصة حقيقية عند الشافعي رحمه الله: أي رخصة ترفيه وفرضه عندنا ركعتان لا يزيد عليهما **(وعنده فرضه الأربع)** واعتبره بالصوم قال: هذه رخصة شرعت للمسافر فيتخير فيها كما في الصوم **(ولنا أن الشفع الثاني لا يقضي ولا يؤثم على تركه وهذا آية النافلة)** وهو ظاهر. وقوله: **(بخلاف الصوم)** جواب عن قياس الخصم بأن الصوم يقضي: يعني أن ترك الشيء بلا بدل ولا إثم علامة كونه نافلة، وما ذكرتم ترك ببدل وهو القضاء فلا يرد علينا، وفيه بحث من وجهين: أحدهما أن هذا قياس في مقابلة النص لأن الله تعالى قال **﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾** ولفظ لا جناح يذكر للإباحة دون الوجوب، ولأن النبي ﷺ سماه صدقة والمتصدق عليه بالخيار في القبول وعدمه. والثاني أن الفقير لو لم يحج ليس عليه قضاء ولا إثم، وإذا حج كان فرضاً فلم يكن ما ذكرتم آية النافلة. والجواب

(الخ) أقول: قوله في بعض الصور يعني في صورة مسافر يوم وليلة، وفيه بحث لانه لا يتوقف لزوم تسوية المقيم والمسافر في بعض الصور على كونه يوماً وليلة ظرفاً للمقيم، بل هو يلزم على تقديره كونه ظرفاً ليمسح أيضاً، والحق أن ظرفيته للمقيم محذور مستقل.

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٣٥٠ بهذا اللفظ ومسلم ٦٨٥ ح ١ وأبو داود ١١٩٨ والنسائي ١/ ٢٢٥ . ٢٢٦ كلهم من حديث عائشة.
(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٣٩٣٥ ومسلم ٦٨٥ ح ٢ كلاهما من حديث عائشة.
(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٩٠ بهذا اللفظ ومسلم ٦٨٥ ح ٣ كلاهما من حديث عائشة.
(٤) صحيح. أخرجه البخاري ٣٩٣٥ بهذا اللفظ وبنحوه النسائي ١/ ٢٢٥ كلاهما عن عائشة به.

يليق بحاله كما في الجبل. قال: (وفرض المسافر في الرباعية ركعتان لا يزيد عليهما) وقال الشافعي رحمه الله فرضه الأربع والقصر رخصة اعتباراً بالصوم. ولنا أن الشفع الثاني لا يقضى ولا يؤثم على تركه. وهذا آية النافلة بخلاف الصوم لأنه يقضى (وإن صلى أربعاً وقعد في الثانية قدر التشهد أجزأته الأوليان عن الفرض والأخريات له نافلة) اعتباراً بالفجر، ويصير مسيئاً لتأخير السلام (وإن لم يقعد في الثانية قدرها بطلت) لاختلاط النافلة بها قبل إكمال أركانها (وإذا فارق المسافر بيوت المصر صلى ركعتين) لأن الإقامة تتعلق بدخولها فيتعلق السفر بالخروج عنها. وفيه

«يا ابن أختي إنه لا يشق علي»[1] وهذا والله أعلم هو المراد من قول عروة: إنها تأولت: أي تأولت أن الإسقاط مع الحرج، لا أن الرخصة في التخيير بين الأداء والترك مع بقاء الافتراض في المخير في أدائه لأنه غير معقول هذا ما في كتب الحديث، وأما المذكور في بعض كتب الفقه من أنها كانت لا تعد نفسها مسافرة بل حيث حلت كانت مقيمة، ونقل قولها «أنا أم المؤمنين فحيث حللت فهو داري»[2] لما سئلت عن ذلك فبعيد، ويقتضي أن لا يتحقق لها سفر أبداً في دار الإسلام، ولذا كان المروي عن رسول الله ﷺ المواظبة على القصر في صحيح البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه «صحبت رسول الله ﷺ في السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله، وصحبت أبا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله، وصحبت عمر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله، وصحبت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وقد قال تعالى ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾»[3] [الأحزاب: ٢١] انتهى.

عن الأول أن النص مشترك الإلزام أما الآية فلأن الله تعالى قال ﴿أن تقصروا من الصلاة إن خفتم﴾ علق القصر بالخوف، وهو ليس بشرط ذات الصلاة بالاتفاق، ولا بد من إعماله فكان متعلقاً بقصر الأوصاف من ترك القيام إلى القعود، أو ترك الركوع والسجود إلى الإيماء لخوف من عدو أو غيره، وعندنا قصر الأوصاف عند الخوف مباح لا واجب، وأما الحديث فلأن التصدق بما لا يحتمل التمليك من غير مفترض الطاعة كالعتاق والطلاق والقصاص إسقاط محض لا يرتد بالرد فلأن يكون من مفترض الطاعة أولى وعن الثاني بأنه لما أتى مكة صار مستطيعاً فيفترض عليه ويأثم بتركه كالأغنياء. وقوله: (وإن صلى أربعاً) ظاهر. وقوله: (وإن لم يقعد قدرها) أي قدر قعدة التشهد (بطلت) صلاته (لاختلاط النافلة بها قبل إكمال أركانها) لأن القعدة الأخيرة ركن وقد تركها قبل احتياج صلاة المسافر إلى القراءة كاحتياجها إلى القعدة، فإذا لم يقرأ في الركعتين وقام إلى الثالثة ونوى الإقامة وقرأ الأخريين جازت صلاته عندهما خلافاً لمحمد فكيف تبطل بترك القعدة؟ وأجيب بأن كلامنا فيما إذا لم

قوله: (والجواب عن الأول أن النص مشترك الإلزام، إلى قوله: فكان متعلقاً بقصر الأوصاف الخ) أقول: ولا يخفى ضعفه، كيف والأئمة كالمجتمعين على أن الآية في قصر أجزاء الصلاة كذا في التلويح، ثم إن هذا الكلام في ذلك الجواب مبني على ما ذهب إليه فخر الإسلام من أن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وإن لم يكن مدلول اللفظ، وإلا لكان التقييد بالشرط لغواً، وغيره من الأصوليين على خلافه، ويجعلون الآية دليلاً على ما ذهبوا إليه من أن التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط، ويجاب من طرف الشافعية أن القول بمفهوم الشرط إنما يكون إذا لم يظهر فائدة أخرى لمثل الخروج مخرج الغالب والآية منه، فإن الغالب من أحوالهم في ذلك الوقت كان الخوف، وتمام التفصيل، في التلويح في القسم الثاني.

---

(١) موقوف صحيح. أخرجه البيهقي ٣/١٤٣ بسند صحيح عن عروة عن عائشة موقوفاً ورجاله أثبات رجال البخاري ومسلم. وصححه الحافظ في الفتح ٢/٥٧١

تنبيه: وقع للمصنف: رواه البيهقي أو الدارقطني الخ. والصواب البيهقي وحده.

(٢) هذا الأثر غريب. لم أجد من ذكره وقد استبعده ابن الهمام.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١١٠١ و١١٠٢ منجماً ومسلم ٦٥٤ كلاهما من حديث ابن عمر والسياق للبخاري وعجزه عند مسلم «ثم أتمها - أي عثمان - أربعاً» وهذا هو المشهور عن عثمان في أكثر الروايات وأخرجه البخاري ١٠٨٢ ومسلم ٦٩٤ والدارمي ١٤٧٦ وابن حبان ٢٧٥٨ من طرق كلهم من حديث ابن عمر قال: صليت مع النبي ﷺ بمنى ركعتين. وأبي بكر وعمر، ومع عثمان صدراً من إمارته ثم أتمها. ورواية لمسلم «ثم إن عثمان صلى بعد أربعاً»

الأثر عن علي رضي الله عنه. لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا (ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي الإقامة في بلدة أو

وهو معارض للمروي من أن عثمان كان يتم، والتوفيق أن إتمامه المروي كان حين قام بمنى أيام منى، ولا شك أن حكم السفر منسحب على إقامة أيام منى فساغ إطلاق أنه أتم في السفر، ثم كان ذلك منه بعد مضي الصدر من خلافته لأنه تأهل بمكة على ما رواه أحمد أنه صلى بمنى أربع ركعات فأنكر الناس عليه فقال: أيها الناس إني تأهلت بمكة منذ قدمت وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول «من تأهل في بلد فليصلّ صلاة المقيم»[(١)] مع أن في الباب ما هو مرفوع، ففي مسلم عن ابن عباس «فرض الله الصلاة على لسان نبيكم ﷺ في الحضر أربع ركعات، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة»[(٢)] وهذا رفع، ورواه الطبراني بلفظ «افترض رسول الله ﷺ ركعتين في السفر كما افترض في الحضر أربعاً» وأخرج النسائي وابن ماجه عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عمر رضي الله عنه قال «صلاة السفر ركعتان، وصلا الأضحى ركعتان، وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد ﷺ»[(٣)] ورواه ابن حبان في صحيحه، وإعلاله بأن عبد الرحمن لم يسمع من عمر مدفوع بثبوت ذلك حكم به مسلم في مقدمة كتابه، ولو لم يكن شيء من ذلك كان فيما حققناه من المعنى المفيد لنفلية الركعتين كفاية واعلم أن من الشارحين من يحكي خلافاً بين المشايخ في أن القصر عندنا عزيمة أو رخصة، وينقل اختلاف عبارتهم في ذلك، وهو غلط لأن من قال رخصة عني رخصة الإسقاط وهو العزيمة، وتسميتها رخصة مجاز هذا بحيث لا يخفى على أحد قوله: **(وإذا فارق)** بيان لمبدأ القصر، ويدخل في بيوت المصر ربضه، وقد صح عنه عليه الصلاة والسلام

يقعد في الأولى وأتم أربعاً من غير نية الإقامة فيكون فيه اختلاط النافلة بالفرض قبل إكماله، وفيما ذكرتم ليس كذلك فإنه إذا نوى الإقامة صار فرضه أربعاً وصارت قراءته في الأخريين قراءة في الأوليين والقعدة الأولى لم تبق فرضاً وإنما يسير مسافراً بقصر الصلاة إذا فارق بيوت المصر من الجانب الذي يخرج منه وإن كان في غيره من الجوانب بيوت، لأن السفر ضد الإقامة والشيء إذا تعلق بشيء تعلق ضده بضده وحكمه الإقامة وهو الإتمام لما تعلق بهذا الموضع تعلق حكم السفر بالمجاوزة عنه **(وفيه الأثر عن علي رضي الله عنه)** روي أنه خرج من المصر يريد السفر فحان وقت الصلاة فأتمها، ثم نظر إلى خص أمامه وقال: **(لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا)** والخص: بيت من قصب. واختلفوا في قدر الانفصال من المصر فقال الإمام التمرتاشي: الأشبه أن يكون قدر غلوة واعترض بأن صلاة الجمعة والعيدين يجوز إقامتها في هذا المقدار من المصر وهي لا تقام إلا في المصر، فإن كان هذا الموضع من المصر فكيف جاز القصر، وإن لم يكن منه كيف جازت هذه الصلاة به؟ وأجيب بأن فناء المصر إنما يلحق فيما كان من حوائج أهله وقصر الصلاة ليس منها **(ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي**

(١) ضعيف. أخرجه أحمد ١/ ٦٢ وأبو يعلى كما في المجمع ٢/ ١٥٦ كلاهما من حديث عبد الرحمن بن أبي ذباب عن عثمان به ومداره على عكرمة بن إبراهيم.
قال الهيثمي: هو ضعيف.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ٦٨٧ وأبو داود ١٢٤٧ والنسائي ٣/ ١١٨ ـ ١١٩ وابن ماجه ١/ ٣٣٠ وأحمد ١/ ٣٥٥ كلهم عن ابن عباس به. والرواية الآتية هي للطبراني كما في نصب الراية ٢/ ١٨٩.

(٣) حسن. أخرجه النسائي ٣/ ١١١ ـ ١١٨ ـ ١٨٣ وابن ماجه ١٠٦٣ والطحاوي في المعاني ١/ ٤٢١ ـ ٤٢٢ وأبو نعيم في الحلية ٤/ ٣٥٣ ـ ٣٥٤ وأحمد ١/ ٣٧ وابن حبان ٣٧٨٣ كلهم عن الثوري عن زبيد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عمر به. ورجاله ثقات رجال البخاري ومسلم، وأشار ابن حبان إلى ثبوت هذا الخبر. وأعله النسائي بأن ابن أبي ليلى لم يسمع من عمر. لكن ورد من وجوه أخرى، فقد أخرجه ابن ماجه ١٠٦٤ والبيهقي ٣/ ١٩٩ كلاهما عن ابن أبي ليلى عن كعب بن عجرة عن عمر.
وأخرجه الطحاوي ١/ ٤٢٢ في المعاني عن ابن أبي ليلى عن الثقة عن عمر.
قلت: وابن أبي ليلى ثقة مشهور ولد في خلافة أبي بكر، فهو وإن سمعه بواسطة إلا أن هذا الواسطة إما صحابي وهو كعب بن عجرة، أو ثقة آخر كما تقدم عنه: حدثني الثقة. هذا مع أن غير واحد جزم بسماع ابن أبي ليلى عن عمر. وانظر نصب الراية ٢/ ١٨٩ ـ ١٩٠ فلا أقل من أن يكون حسناً.

قرية خمسة عشر يوماً أو أكثر وإن نوى أقل من ذلك قصر) لأنه لا بد من اعتبار مدة لأن السفر يجامعه اللبث

أنه قصر العصر بذي الحليفة[1] وروى ابن أبي شيبة عن علي رضي الله عنه أنه خرج من البصرة فصلى الظهر أربعاً ثم قال: إنا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين. فإن قيل: عند المفارقة يتحقق مبدأ الفناء إذا هو مقدّر بغلوة في المختار، وقيل بأكثر مما سنذكره في باب الجمعة، والفناء ملحق بالمصر شرعاً حتى جازت الجمعة والعيدان فيه، ومقتضاه أن لا يقصر بمجرد المفارقة للبيوت بل إذا جاوز الفناء. أجيب بأنه إنما ألحق به فيما هو من حوائج أهله المقيمين فيه لا مطلقاً، وأما على قول من منع الجمعة فيه إذا كانا منقطعاً عن العمران فلا يرد الإشكال، وفي فتاوى قاضيخان: فصل في الفناء، فقال: إن كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء أيضاً، وإن كان بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر، هذا وإذا كانت قرية أو قرى متصلة بربض المصر لا يقصر حتى يجاوزها. وفي الفتاوى أيضاً إن كان في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر ولا يقصر حتى يجاوز تلك المحلة. والحاصل أنه قد صدق مفارقة بيوت المصر مع عدم جواز القصر، ففي عبارة الكتاب إرسال غير واقع، ولو ادعينا أن بيوت تلك القرى داخلة في مسمى بيوت المصر اندفع هذا لكنه تعسف ظاهر، ثم المعتبر مجاوزة بيوت الجانب الذي خرج منه، فلو جاوزها وتحازيه بيوت من جانب آخر جاز القصر قوله: **(ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي الخ)** ظاهر أن المراد حتى يدخل قرية أو بلداً فينوي ذلك إلا فنية الإقامة بالقرية والبلد متحققة حال سفره إليها قبل دخولها لكن تركه لظهوره ولاستفادته من تعليل ما قبله بقوله لأن الإقامة تتعلق بدخولها وفيه أثر علي. قال البخاري تعليقاً: وخرج علي رضي الله عنه فقصر وهو يرى البيوت، فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها، يريد أنه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقيل له الخ، وقد أسنده عبد الرزاق فصرح به قال: أخبرنا الثوري عن وفاء بن إياس الأسدي قال: خرجنا مع علي رضي الله عنه ونحن ننظر إلى الكوفة فصلى ركعتين ثم رجعنا فصلى ركعتين وهو ينظر إلى القرية، فقلنا له: ألا تصلي أربعاً؟ قال: لا حتى ندخلها[2]، ثم بقاء حكم السفر من حين المفارقة ناوياً للسفر إلى غاية نية الإقامة في بلد خمسة عشر يوماً مقيد بأن يكون بعد استكمال مدة السفر وبأن لا يكون من دار الحرب وهو من العسكر قبل الفتح، وأيضاً اشتراط النية مطلقاً في ثبوت الإقامة ليس واقعاً، فإنه لو دخل مصره صار مقيماً بمجرد دخوله بلا نية، والأحسن في الضابط لا يزال مسافراً حتى يعزم على الرجوع إلى بلده قبل استكمال مدة السفر ولو في المفازة، أو يدخلها بعد الاستكمال، أو يدخل غيرها فينوي الإقامة بها وحدها خمسة عشر يوماً فصاعداً وليست من دار الحرب وهو من العسكر الداخلين، والمفاهيم المخالفة للقيود كلها مذكورة في

الإقامة في بلدة أو قرية خمسة عشر يوماً) وقوله: **(أو أكثر)** زائد **(وإن نوى أقل من ذلك قصر)** عندنا، وقال الشافعي في قول: إذا نوى إقامة أربعة أيام صار مقيماً، وفي قول آخر صار مقيماً وإن لم ينو، واحتج للأول بقوله تعالى **﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾** علق القصر بالضرب في الأرض، ومن نوى الإقامة فقد ترك الضرب، والمعلق بالشرط معدوم عند عدمه، إلا أنا تركنا ما دون ذلك بدليل الإجماع، وللثاني بقول عثمان رضي الله عنه: من أقام أربعاً أتم

قوله: **(فقال الإمام التمرتاشي: الأشبه أن يكون قدر غلوة، واعترض بأن صلاة الجمعة والعيدين الخ)** أقول: والاعتراض لا يرد على ما ذكره التمرتاشي بل مورده ما في الكتاب ففيه نوع ركاكة قوله: **(واحتج للأول بقوله تعالى ﴿وإذا ضربتم في الأرض﴾ إلى آخر الآية)**

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٨٩ و١٥٤٧ ومسلم ٦٩٠ وأبو داود ١٢٠٢ والترمذي ٥٤٦ والنسائي ١/ ٢٣٢ وابن أبي شيبة ٢/ ٤٤٣ كلهم من حديث أنس: أن النبي ﷺ صلى الظهر بالمدينة أربعاً، وصلى العصر بذي الحُلَيفة ركعتين.

(٢) موقوف. أخرجه عبد الرزاق ٢/ ٥٣٠ والبيهقي ٣/ ١٤٦ كلاهما عن علي موقوفاً، والبخاري معلقاً ٢/ ٤٦٩ بلا سند. والمسند غير قوي لأن فيه: وفاء بن إياس قال عنه في التقريب: فيه لين.

فقدرناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، والأثر في مثله كالخبر، والتقييد بالبلدة والقرية يشير إلى أنه لا تصح نية الإقامة في المفازة وهو الظاهر **(ولو دخل مصراً على عزم**

الكتاب مسائل مستقلة غير أنه لم يذكر فيه مسئلة العزم على الرجوع، وهي أنه إذا ثبت حكم السفر بالمفارقة ناوياً للسفر ثم بدا له أن يرجع لحاجة أولاً فرجع صار مقيماً في المفازة حتى أنه يصلي أربعاً، وقياسه أن لا يحل فطره في رمضان وإن كان بينه وبين بلده يومان لأنه انتقض السفر بنية الإقامة لاحتماله النقض إذ لم يستحكم إذ لم يتم علة، وكانت الإقامة نقضاً للعارض لا ابتداء علة الإتمام. ولو قيل العلة مفارقة البيوت قاصداً مسيرة ثلاثة أيام لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه ما لم يثبت علة حكم الإقامة احتاج إلى الجواب قوله: **(لأن السفر يجامعه اللبث)** يعني حقيقة اللبث مع قيام حقيقة السفر يوجد في كل مرحلة فلا يمكن اعتبار مطلقه قوله: **(وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر)** أخرجه الطحاوي عنهما قالا: إذا قدمت بلدة وأنت مسافر وفي نفسك أن تقيم خمس عشرة ليلة فأكمل الصلاة بها، وإن كنت لا تدري متى تظعن فأقصرها. وروى ابن أبي شيبة: حدثنا وكيع، حدثنا عمر بن ذر عن مجاهد، أن ابن عمر كان إذا أجمع على اقامة خمسة عشر يوماً أتم. وقال محمد في كتاب الآثار: حدثنا أبو حنيفة، حدثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال: إذا كنت مسافراً فوطنت نفسك على إقامة خمسة عشر يوماً فأتمم الصلاة، وإن كنت لا تدري متى تظعن فأقصر[1] قوله: **(والأثر في مثله كالخبر وهو الظاهر)** احتراز عما سيذكره من الرواية عن أبي يوسف لأنه لا مدخل للرأي في المقدرات الشرعية، وقد ينافيه قوله فقدرناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان، فهذا قياس أصله مدة الطهر، والعلة كونها موجبة ما كان ساقطاً وهي ثابتة في مدة الإقامة وهي الفرع فاعتبرت كميتها بها وهو الحكم، وإصلاحه بأنه بعد ثبوت التقدير بالخبر وجدناه على وفق صورة قياس ظاهر فرجحنا به المروي عن ابن عمر على المروي عن عثمان أنها أربعة أيام كما هو مذهب الشافعي. وقد أخرج الستة عن أنس «خرجنا مع رسول الله ﷺ من المدينة إلى مكة فصلى ركعتين ركعتين حتى رجعنا إلى المدينة قيل: كم أقمتم بمكة؟ قال: أقمنا بها عشراً»[2] ولا يمكن حمله على أنهم عزموا قبل أربعة أيام، غير أنهم اتفق لهم أنهم استمروا إلى عشر لأن الحديث إنما هو في حجة الوداع، فتعين أنهم نووا الإقامة حتى يقضوا النسك نعم كان يستقيم هذا لو كان في قصة الفتح

ولم يذكر النية، وليس بصحيح لأن ترك الضرب يحصل بنية ثلاثة أيام أيضاً. والإجماع على عدم جوازها في الأربعة كالإجماع على ما دونها، ذكره الطحاوي. وقد روي عن عثمان خلاف ذلك أيضاً فلا يكون حجة. ولنا ما ذكر أنه لا بد من اعتبار مدة لأن السفر يجامعه اللبث فقدرناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان، فإن مدة الطهر توجب إعادة ما سقط بالحيض، والإقامة توجب إعادة ما سقط بالسفر، فكما قدر أدنى مدة الطهر بخمسة عشر يوماً فكذلك يقدر أدنى مدة الإقامة، ولهذا قدرنا أدنى مدة الحيض والسفر بثلاثة أيام لكونهما مسقطتين (وهو) أي التقدير بمدة الطهر (مأثور) روى مجاهد عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالا: إذا دخلت بلدة وأنت مسافر وفي عزمك أن تقيم بها خمسة عشر يوماً فأكمل الصلاة، وإن كنت لا تدري متى تظعن فأقصر. والأثر في مثله من المقدرات الشرعية كالخبر المروي عن رسول الله ﷺ لأن العقل لا يهتدي إلى ذلك، وحاشاهم عن انحراف فكان قولهم معتمداً على السماع ضرورة. لا يقال كلامه متناقض لأنه اعتبرها أولاً بمدة الطهر

أقول: وقد منع الشارح أن يكون المراد قصر أجزاء الصلاة في الصحيفة السابقة.

---

(١) هذه الأخبار ذكرها الزيلعي في نصب الراية ٢/١٨٣ . ١٨٤ وفي الدراية ١/٢١١ . ٢١٢.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٨١ ومسلم ٦٩٣ وأبو داود ١٢٣٣ والترمذي ٥٤٨ والنسائي ٣/١١٨ وابن ماجه ١٠٧٧ من طرق كلهم من حديث أنس.

أن يخرج غداً أو بعد غد ولم ينو مدة الإقامة حتى بقي على ذلك سنين قصر) لأن ابن عمر أقام بأذربيجان ستة أشهر وكان يقصر. وعن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم مثل ذلك **(وإذا دخل العسكر أرض الحرب فنووا الإقامة بها قصروا وكذا إذا حاصروا فيها مدينة أو حصناً)** لأن الداخل بين أن يهزم فيقر وبين أن ينهزم فيفر فلم تكن دار إقامة

لكن الكائن فيها أنه ﷺ أقام بمكة تسع عشرة يقصر الصلاة. رواه البخاري من حديث ابن عباس[1]، وحديث أنس في حجة الوداع قاله المنذري، فإنه ﷺ دخل مكة صبح رابعة من ذي الحجة وهو يوم الأحد، وبات بالمحصب ليلة الأربعاء، وفي مثل تلك الليلة اعتبرت عائشة من التنعيم. ثم طاف ﷺ طواف الوداع سحرا قبل الصبح من يوم الأربعاء، وخرج صبيحته وهو اليوم الرابع عشر[2] فتمت له عشر ليال، ولو قيل: تلك واقعة حال فيجوز كون الإقامة فيها كانت منوية منه ﷺ في مكة ومنى فلا يصير له بذلك حكم الإقامة على رأيكم. قلنا: معلوم أنه ﷺ لم يكن ليخرج من مكة إلى صبيحة يوم التروية فيكون عزمه على الإقامة بمكة إلى حينئذ، وذلك أربعة أيام كوامل، فينتفي به قولكم إن أربعة أقل مدة الإقامة قوله: **(لأن ابن عمر رضي الله عنهما أقام بأذربيجان)** بالذال الساكنة المعجمة بعد همزة والباء مكسورة بعدها الياء المثناة من تحت قرية، روى عبد الرزاق بسنده أن ابن عمر أقام بأذربيجان ستة أشهر يقصر الصلاة. وروى البيهقي في المعرفة بإسناد صحيح أن ابن عمر قال: ارتج علينا الثلج ونحن بأذربيجان ستة أشهر في غزاة، فكنا نصلي ركعتين، وقيد أنه كان مع غيره من الصحابة يفعلون ذلك، وأخرج عبد الرزاق عن الحسن قال: كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنين، فكان لا يجمع ولا يزيد على ركعتين. وأخرج عن أنس بن مالك أنه كان مع عبد الملك بن مروان بالشام شهرين يصلي ركعتين ركعتين[3] قوله: **(فلم تكن دار إقامة)** ومجرد نية الإقامة لا تتم علة في ثبوت حكم الإقامة كما في المفازة، فكانت البلد من دار الحرب قبل الفتح في حق أهل العسكر كالمفازة من جهة أنها ليست بموضع إقامة قبل الفتح لأنهم بين أن يهزموا فيقروا أو يهزموا فيفروا، فحالتهم هذه مبطلة عزيمتهم لأنهم مع تلك العزيمة موطنون على أنهم إن هزموا قبل تمام الخمسة عشر وهو أمر مجوز لم يقيموا، وهذا معنى قيام التردد في الإقامة فلم تقطع النية عليها، ولا بد في تحقق حقيقة النية من قطع القصد وإن

وهو رأي منه، ثم قال: **(والأثر في مثله)** يعني ما لا يعقل من المقدرات **(كالخبر)** لأن ذلك إظهار معنى بعد ثبوت أصله بالأثر لا أن يثبت ذلك بالرأي لأنه لا مدخل له فيه. وقوله: **(وهو الظاهر)** أي الظاهر من الرواية احتراز عما روي عن أبي يوسف أن الرعاة إذا نزلوا موضعاً كثير الكلأ والماء ونووا الإقامة خمسة عشر يوماً والكلأ والماء يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين، وكذلك أهل الأخبية، وقالوا: نية الإقامة في المفازة إنما لا تصح إذا سار ثلاثة أيام بنية السفر، فأما قبل ذلك فتصح لأن السفر لما لم يتم علة كانت نية الإقامة نقضاً للعارض لا ابتداء علة، وإذا سار ثلاثة أيام ثم نوى كانت ابتداء إيجاب فلا تصح إلا في مكان ذكره فخر الإسلام في أصوله في العوارض المكتسبة. وقوله: **(ولو دخل مصراً)** واضح وأذربيجان صحيح بفتح الهمزة والراء وسكون الذال المعجمة، وقوله: **(وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك)** روي عن سعد بن أبي وقاص أنه أقام بقرية من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر، وكذلك علقمة بن قيس أقام بخوارزم سنتين كان يقصر الصلاة، وكذلك روي عن عباس، لا يقال: هذا مخالف لقوله تعالى ﴿**وإذا ضربتم في الأرض**﴾ على ما مر من التقرير لأن المراد به قصر الصفات كما تقدم، وقوله: **(وإذا دخل العسكر أرض الحرب)** حاصل معناه أن نيتهم لم تصادف محلها لأن محلها هو ما يكون محل قرار ليس إلا، وهذا دائر بين القرار والفرار كما ذكر في الكتاب فلم تكن دار إقامة، ويعضد ما روى جابر بن عبد الله «أن رسول الله ﷺ أقام بتبوك عشرين يوماً يقصر الصلاة». وقوله: **(وكذا إذا حاصروا أهل البغي في دار الإسلام)** إنما ذكره وإن كان يعلم

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٨٠ و٤٢٩٨ و٤٢٩٩ وأبو داود بإثر حديث ١٢٣٠ والترمذي ٥٤٩ وابن ماجه ١٠٧٥ كلهم من حديث ابن عباس.
(٢) إلى هنا كلام المنذري في حواشيه نقله الزيلعي في نصب الراية ٢/ ١٨٤ وهذه الأحاديث صحيحة يأتي الكلام عليها في الحج.
(٣) هذه الآثار صحيحة أوردها الزيلعي في نصب الراية ٢/ ١٨٥ وصحح أسانيدها وهي في سنن البيهقي ٣/ ١٥٢

(وكذا إذا حاصروا أهل البغي في دار الإسلام في غير مصر أو حاصروهم في البحر) لأن حالهم مبطل عزيمتهم. وعند زفر رحمه الله: يصح في الوجهين إذا كان الشوكة لهم للتمكن من القرار ظاهراً. وعند أبي يوسف رحمه الله يصح إذا كانوا في بيوت المدر لأنه موضع إقامة **(ونية الإقامة من أهل الكلأ وهم أهل الأخبية، قيل لا تصح، والأصح أنهم مقيمون)** يروى ذلك عن أبي يوسف لأن الإقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى إلى مرعى **(وإن**

كانت الشوكة لهم لأن احتمال وصول المدد للعدو ووجود مكيدة من القليل يهزم بها الكثير قائم، وذلك يمنع قطع القصد، وبهذا يضعف تعليل أبي يوسف الصحة إذا كانوا في بيوت المدر لا إن كانوا في الأخبية لأن مجرد بيوت المدر ليس علة ثبوت الإقامة بل مع النية ولم تقطع، وعلى هذا قالوا فيمن دخل مصراً لقضاء حاجة معينة ليس غير ونوى الإقامة خمسة عشر يوماً لا يتم، وفي أسير انفلت منهم ووطن على إقامة خمسة عشر في غار ونحوه لم يصر مقيماً قوله: **(فلا يبطل بالانتقال من مرعى إلى مرعى)** يعني هم لا يقصدون سفراً بل الانتقال من مرعى إلى مرعى، وهذا لأن عادتهم المقام في المفاوز فكانت في حقهم كالقرى في حق أهل القرى. وعن أبي يوسف أن الرعاء إذا كانوا في ترحال في المفاوز من مساقط إلى مساقط الغيث ومعهم رحالهم وأثقالهم كانوا مسافرين حيث نزلوا مرعى كثير الكلأ والماء واتخذوا المخابز والمعالف والأواري والخيام وعزموا على إقامة خمسة عشر يوماً والماء والكلأ يكفيهم، فإني أستحسن أن أجعلهم مقيمين، ولا بد من تقييد سفرهم بذلك بأن يقصدوا في الابتداء موضعاً مسيرة ثلاثة أيام حتى ينتقض به حكم الإقامة التي كانت لهم، بعد ذلك يجيء هذا التفصيل ذكره في البدائع، أما من ليس من أهل البادية بل هو مسافر فلا يصير مقيماً بنية الإقامة في مرعى أو جزيرة قوله: **(لاتصال المغير)** وهو الاقتداء بالسبب وهو الوقت، وفرض المسافر قابل للتغيير حال قيام الوقت، فإنه لو نوى الإقامة فيه تغير إلى أربع، فبعد قبوله للتغير توقف تحقق التغير على مجرد سبب وقد وجد وهو الاقتداء، فإن قيل: انعقاد الاقتداء سبباً للتغير موقوف على صحة اقتداء المسافر بالمقيم وصحته موقوفة على تغير فرضه إذا ما لم يتغير لزم أحد الأمرين من اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة فقد توقف التغير على الاقتداء وصحته على التغير وهو دور، فالجواب أنه دور معية لا دور ترتب بأن تثبت صحة الاقتداء والتغيير معاً إلا أنه في الملاحظة يكون ثبوت التغير لتصحيح الاقتداء لأنه مطلوب شرعاً ما لم يمنع منه مانع ولا مانع إلا عدم التغير وهو ليس بلازم لفرض ثبوت التغير بما يصلح سبباً له فليكن طلب الشرع تصحيح الاقتداء سبباً له أيضاً فيثبت عند الاقتداء فتثبت الصحة معه، بخلاف ما إذا خرج الوقت

حكمه من حكم أهل الحرب لدفع ما عسى يتوهم أن نية الإقامة في دار الحرب إنما لم تصح لأنها منقطعة عن دار الإسلام فكانت كالمفازة، بخلاف مدينة أهل البغي فإنها في يد أهل الإسلام فكان ينبغي أن تصح النية **(وكذا إذا حاصروهم في البحر)** وقوله: **(لأن حالهم مبطل عزيمتهم)** يشير إلى أن المحل وإن كان صالحاً للنية لكن ثمة مانع آخر وهو أنهم إنما يقيمون لغرض، فإذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة، وهذا التعليل يدل على أن قوله في غير مصر، وقوله في البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصروهم في الحصن لم تصح نيتهم أيضاً لأن مدينتهم كالمفازة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها. وقوله: **(في الوجهين)** أي في محاصرة أهل البغي وأهل الحرب، وقوله: **(لأنه موضع إقامة)** أي بيوت المدر، وذكر الضمير لأن الخبر مذكر، وفرق أبو يوسف بين الأبنية والأخبية بأن موضع الإقامة والقرار هو الأبنية دون الأخبية **(ونية الإقامة من أهل الكلأ وهم أهل الأخبية)** مختلف فيها، فمنهم من يقول **(لا تصح)** أبداً لأنهم ليسوا في موضع الإقامة **(والأصح أنهم مقيمون، يروى ذلك عن أبي يوسف لأن الإقامة)** للمرء **(أصل)** والسفر عارض يحصل عند قصد الانتقال إلى مكان بينه وبينه مدة السفر وهم لا يقصدون ذلك، إنما ينتقلون من ماء إلى ماء ومن مرعى إلى مرعى فكانوا مقيمين أبداً،

قوله: **(ويعضده ما روى جابر بن عبد الله إلى آخر الحديث)** أقول: إنما يعضده لو ثبت منه الإقامة فيه قوله: **(فإن قيل علل تغير فرضه بالتبعية بقوله للتبعية الخ)** أقول: الظاهر أن قوله للتبعية هنا في مكان قوله بنية الإقامة فيما بعده قوله: **(قلت ذلك التعليل للمقيس**

اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت أتم أربعاً) لأنه يتغير فرضه إلى أربع للتبعية كما يتغير بنية الإقامة لاتصال المغير

لأنه حينئذ لا يقبلها لتقرره في الذمة ركعتين فيصير كالصبح فلا يمكن فلا يصح، وهذا إذا خرج الوقت قبل الاقتداء، أما إذا اقتدى به في الوقت ثم خرج قبل الفراغ فلا يفسد ولا يبطل اقتداؤه لأنه حين اقتدى صار فرضه أربعاً للتبعية كالمقيم وصلاة المقيم لا تصير ركعتين بخروج الوقت، وكذا لو نام خلف الإمام حتى خرج الوقت فانتبه بطريق أولى: أعني يتم أربعاً، وإذا كان تغيره ضرورة الاقتداء فلو أفسد صلى ركعتين لزواله، بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوي النفل حيث يصلي أربعاً إذا أفسد لأنه التزم أداء صلاة الإمام وهنا لم يقصد سوى إسقاط فرضه غير أنه تغير ضرورة المتابعة، بخلاف ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الإمام فاستخلف المقيم لا يتغير فرضه إلى الأربع مع أنه صار مقتدياً بالخليفة المقيم، لأنه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كأنه الإمام فيأخذ الخليفة صفة الأول، حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة الكل من المسافرين والمقيمين، ولو أم مسافر مسافرين ومقيمين فقبل أن يسلم بعد التشهد على رأس الركعتين تكلم واحد من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الإمام الإقامة فإنه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا أربعاً لوجود المغير في محله، وصلاة من تكلم تامة لأنه تكلم في وقت لو تكلم إمامه لم تفسد، فكذا صلاة المقتدي إذا كان بمثل حاله، ولو تكلم بعد نيته فسدت صلاته لأنه انقلب فرضه أربعاً ثم تكلم، ولكن يجب عليه صلاة المسافرين ركعتين لأن

قال: **(وإن اقتدى المسافر بالمقيم)** بين ههنا حكم اقتداء المسافر بالمقيم وعكسه، والأول يجوز إذا كان في الوقت ولا يجوز بعد خروجه، والثاني يجوز في الوقت وبعد خروجه، وعلى هذا إذا اقتدى مسافر بمقيم في الوقت **(أتم)** صلاته **(أربعاً لأنه)** التزم المتابعة لمن فرضه الأربع، ومن التزم المتابعة لمن فرضه أربع **(يتغير فرضه إلى أربع للتبعية كما يتغير بنية الإقامة)** فإن قيل: علل تغير فرضه بالتبعية بقوله للتبعية فكيف يستقيم تعليله بعد ذلك بقوله **(لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت)** قلت: ذلك تعليل للمقيس عليه، ومعناه أن الجامع موجود وهو اتصال المغير بالسبب، فإن المغير في الأول هو الاقتداء، وقد اتصل بالسبب وهو الوقت كما أن المعتبر في الثاني هو نية الإقامة وقد اتصل بالسبب، وإن اقتدى به في غيره لم يجز لعدم اتصال المغير كما إذا نوى الإقامة بعد الوقت، وإنما قال: **(وإن دخل معه في فائتة)** ولم يقل وإن اقتدى به في غير الوقت لئلا يرد عليه ما إذا دخل مسافر في صلاة المقيم في الوقت ثم ذهب الوقت فإنها لم تفسد، وقد وجد الاقتداء بعده لأن الإتمام لزمه بالشروع مع الإمام في الوقت فالتحق بغيره من المقيمين، واعترض بأن المتابعة لو استلزمت الإتمام لوجب على مسافر اقتدى به مقيم فأحدث المسافر واستخلف المقيم أن يتم صلاته أربعاً لأنه صار متابعاً للمقيم، وليس كذلك فإن فرضه لا يتغير، وأجيب بأن الاعتبار في ذلك للاقتداء والمسافر كان فيه متبوعاً لا تابعاً. وقوله: **(فيكون اقتداء المفترض)** نتيجة ما قبله وتقريره لأنه لا يتغير بعد الوقت، وإذا لم يتغير كان اقتداؤه عقداً لا يفيد موجبه لاستلزامه أحد المحذورين لأنه إن سلم على الركعتين كان مخالفاً لإمامه وهو مفسد، وإن أتم أربعاً خلط النفل بالمكتوبة قصداً، والقعدة الأولى فرض في حقه نفل في حق الإمام، وكذلك القراءة في الأخريين **(فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة)** إن اقتدى به في أول الصلاة **(أو القراءة)** إن اقتدى به في الشفع الثاني، وكلمة أو لعناد الخلو دون مانعة الجمع لجواز اجتماعهما، وذلك أيضاً مفسد واعترض بوجهين: أحدهما أن الإمام لو نسي القراءة في الشفع الأول وقضاها في الشفع الثاني ينبغي أن يجوز في هذه الصورة اقتداء المسافر بالمقيم وإن كان بعد خروج الوقت، لكون القعدة والقراءة فرضين على الإمام أيضاً كالمقتدي والثاني أن اقتداء المتنفل

عليه ومعناه أن الجامع موجود الخ) أقول: فحينئذ لا يكون تعليلاً للمقيس عليه بل إبداء العلة المشتركة قوله: **(والقعدة الأولى فرض في حقه نفل في حق الإمام)** أقول: لعل المراد أنها كالنفل في كون تركها غير مفسد وإلا فهي واجبة قوله: **(وذلك أيضاً مفسد)** أقول: معطوف على قوله وهو مفسد قوله: **(وكذلك القراءة في الأخريين الخ)** أقول: القراءة في الأخريين فرض في حقه لأنهما نفل له فتفرض القراءة، بخلاف الإمام فإنه لا تفسد صلاته بترك القراءة في الأخريين قوله: **(ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاؤها أربعاً)** أقول: بخلاف المسافر المقتدي بالمقيم كما يجيء.

بالسبب وهو الوقت **(وإن دخل معه في فائتة لم تجزه)** لأنه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب، كما لا يتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة **(وإن صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم)** لأن المقتدي التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق إلا أنه لا يقرأ في الأصح

الأربع للتبعية وقد زالت بفساد الصلاة قوله: **(وإن دخل معه في فائتة)** أي في فائتة على المأموم المسافر سواء كانت فائتة على الإمام القيم أولاً بأن صلى المقيم ركعة من الظهر مثلاً أو ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر في الظهر لأن الظهر فائتة في حق المسافر لا في حق الإمام قوله: **(اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة الأولى)** إن اقتدى به في الشفع الأول فإنها فرض على المسافر الذي لم يتغير فرضه واجبة على الإمام، وإنما أطلق اسم النفل مجازاً لاشتراكهما في عدم فساد الصلاة بالترك أو القراءة إن اقتدى به في الشفع الثاني. فإن القراءة فيه نفل على الإمام، وإن فرض أنه لم يقرأ في الأوليين لأن قراءته هذه تلتحق بالأوليين لأن فرض القراءة يجب جعله فيهما فيخلو الثاني عن القراءة بالكلية قوله: **(في الأصح)** احتراز عما قيل يقرءون لأنهم منفردون، ولهذا يجب السجود عليهم إذا سهوا قوله: **(احتياطاً)** فإنه بالنظر إلى الاقتداء تحريمة حين أدركوا أول صلاة الإمام تكره القراءة تحريماً، وبالنظر إلى عدمه فعلاً إذ لم يفتهم مع الإمام ما يقضون وقد أدركوا فرض القراءة تستحب، وإذا دار الفعل بين وقوعه مستحباً أو محرماً لا يجوز فعله، بخلاف المسبوق فإنه أدرك قراءة نافلة، ولو فرض أن الإمام لم يكن قرأ في الأوليين فإنها حينئذ تلتحق بهما ويخلو الشفع الثاني كما ذكرنا فلم يدرك قراءة أصلا حكماً إذ ذاك فدارت قراءته بين أن تكون مكروهة تحريماً أو ركناً تفسد الصلاة بتركه، فالاحتياط في حقه القراءة لأن ارتكاب ترك الفرض أشد من ارتكاب المكروه تحريماً قوله: **(ويستحب له إذا سلم أن يقول: أتموا صلاتكم الخ)** لاحتمال أن يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالإمام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن إقامة الإمام ثم إفساده بسلامه على ركعتين، وهذا محمل ما في الفتاوى إذا اقتدى بإمام لا يدري أمسافر هو أو مقيم لا يصح، لأن العلم

بالمفترض في الشفع الثاني جائز مع أن القراءة على المفترض نفل، وعلى المتنفل فرض فكان اقتداء المفترض بالمتنفل. وأجيب عن الأول بأن القضاء يلتحق بمحل الأداء فيبقى الشفع الثاني خالياً عن القراءة فكان بناء الموجود على المعدوم وذلك لا يجوز. وعن الثاني بأن صلاة المتنفل أخذت حكم الفرض تبعاً لصلاة الإمام، ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاؤها أربعاً، وإن اقتدى المقيمون بمسافر صلى بهم ركعتين وسلم وأتم المقيمون صلاتهم لأن المقتدي التزم الموافقة في الركعتين، وقد أدى ما التزم ولم يتم صلاته فينفرد في الباقي كالمسبوق إلا أنه لا يقرأ في الأصح؛ وقوله في الأصح احترازا عما قال بعض المشايخ من وجوب القراءة فيما يتمون لأنهم منفردون فيه ولهذا يلزمهم سجود السهو إذا سهوا فيه فأشبهوا المسبوقين. ووجه الأصح ما ذكر في كتاب أنه مقتد تحريمة لا فعلاً. يعني في الشفع الثاني، أما أنه مقتد تحريمة فلأنه التزم الأداء معه في أول التحريمة، وأما أنه ليس بمقتد فعلاً فلأن فعل الإمام قد فرغ بالسلام على رأس الركعتين، وكل من كان كذلك فهو لاحق، ولا قراءة على اللاحق لأنه بالنظر إلى كونه مقتدياً تحريمة حرم عليه القراءة. وبالنظر إلى كونه غير مقتد فعلاً يستحب له القراءة لأن فرض القراءة صار مؤدياً فدارت قراءته بين كونه حراماً ومستحباً فكان الاحتياط في الترك ترجيحاً للمحرم بخلاف المسبوق لأنه أدرك قراءة نافلة، يعني في الأخريين لأن الكلام فيه، فبالنظر إلى كونه مقتدياً كانت بدعة، وبالنظر إلى كونه منفرداً كانت فرضاً لأنه لم يتأد فرض القراءة فكانت عليه واجبة. فإن قيل: فإذا كانت واجبة كيف قال فكان الإتيان أولى؟ أجيب بأن الأولوية لا تنافي الوجوب لأن المراد بالأولوية ترجيح جانب الوجود على الترك وهو موجود في الوجوب وزيادة وفيه ما فيه. وقيل ذكره بمقابلة ما ذكر من قراءة المقيمين بعد فراغ إمامهم المسافر لا بالنظر في نفسه، وقيل

قوله: (فبالنظر إلى كونه مقتدياً كانت بدعة) أقول: عبر عن الحرام بالبدعة هنا لتهوين أمره بالنسبة إلى ترك الفرض فإنه مجتهد فيه، بخلاف ترك فرض القراءة

لأنه مقتد تحريمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطاً، بخلاف المسبوق لأنه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الإتيان أولى قال: (ويستحب للإمام إذا سلم أن يقول: أتموا صلاتكم فإنا قوم سفر) لأنه عليه الصلاة

بحال الإمام شرط الأداء بجماعة انتهى. لا أنه شرط في الابتداء لما في المبسوط: رجل صلى بالقوم الظهر ركعتين في قرية وهم لا يدرون أمسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين أم مسافرين لأن الظاهر من حال من في موضع الإقامة أنه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه، فإن سألوه فأخبرهم أنه مسافر جازت صلاتهم انتهى. وإنما كان قول الإمام ذلك مستحباً لأنه لم يتعين معرفة صحة صلاته لهم فإنه ينبغي أن يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة. وحديث «أتموا صلاتكم» رواه أبو داود والترمذي عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال «غزوت مع رسول الله ﷺ وشهدت معه الفتح. فأقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين يقول: يا أهل مكة صلوا أربعاً فإنا قوم سفر» صححه الترمذي[1] هذا ولو قام المقتدي المقيم قبل سلام الإمام فنوى الإمام الإقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الإمام، فإن لم يفعل وسجد فسدت صلاته لأنه ما لم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الإمام قبل الإمام. وقد بقي على الإمام ركعتان بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء فيهما، فإن انفرد فسدت، بخلاف ما لو نوى الإمام بعد ما سجد المقتدي فإنه يتم منفرداً، فلو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد، وقدمنا في باب الحدث في الصلاة مسئلة استخلاف الإمام المسافر مقيماً فارجع إليها هناك وأتقنها.

(وهذه مسائل الزيادات) مسافر ومقيم أم أحدهما الآخر، فلما شرعا شكا في الإمام استقبلا لأن الصلاة متى فسدت من وجه وجازت من وجوه حكم بفسادها، وإمامة المقتدي مفسدة، واحتمال كون كل منهما مقتدياً قائم فتفسد عليهما، قيل تأويله إذا افترقا عن مكانهما، أما قبله فيجعل من عن يمين الآخر مقتدياً حملا على السنة، وقيل لا لأن قيام المقتدي عن اليمين ليس شرطاً ليجعل دليلاً، ولو لم يشكا حتى أحدث أحدهما فخرج ثم أحدث الآخر فخرج ثم شكا فسدت صلاة من خرج أولاً لا الثاني لأن الأول سواء كان إماماً أو مقتدياً لما خرج أولاً صار مقتدياً بالمتأخر، ثم إذا خرج الثاني خلا موضع المأموم عن الإمام وذلك مفسد، بخلاف الثاني فإنه خرج وهو إمام فلا تعلق لصلاته بصلاة غيره ليلزم من فساد صلاة الغير فسادها ويصلي أربعاً مسافراً كان أو مقيماً ويقرأ في الركعة الثانية ويجلس على رأس الركعتين لأن ذلك فرض على المسافر إن كان إماماً، وعلى المقيم إن اقتدى بالمسافر وتحولت إمامته إليه، واحتمال الاقتداء ثابت، وإن لم يعلم الأول خروجاً فسدت صلاتهما لأن صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم ثابت في كل منهما، وكذا إن خرجا معاً لفساد صلاة المقتدي منهما لخلو مكان الإمام واحتمال الاقتداء في كل منهما ثابت، ولو صليا ركعتين وقعدا ولم يحدثا ثم شكا في الإمام لم تفسد صلاتهما بل يقوم المقيم ويتم أربعاً

ذكره في مقابلة قوله فيتركها احتياطاً ومراده أن جعله منفرداً لتجب عليه القراءة لو تركها فسدت صلاته أولى من جعله مقتدياً. وفيه نظر لأنه يجب جعله منفرداً (ويستحب للإمام إذا سلم أن يقول أتموا صلاتكم فإنا قوم سفر) أي مسافرون، وهذا يدل على أن العلم بحال الإمام بكونه مقيماً أو مسافراً ليس بشرط لأنهم إن علموا أنه مسافر فقوله هذا عبث، وإن علموا أنه مقيم كان كاذباً فدل على أن المراد به إذا لم يعلموا حاله، وهو مخالف لما ذكر في فتاوى قاضيخان وغيره أن من اقتدى بإمام لا يدري أنه مقيم أو مسافر لا يصح اقتداؤه. والتوفيق بينهما ما قيل إن ذلك محمول على ما إذا بنو أمر الإمام على ظاهر حال

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٢٢٩ والترمذي ٥٤٥ والطيالسي ٨٥٨ وأحمد ٤/ ٤٣٠ . ٤٣١ . ٤٣٢ . ٤٤٠ والبيهقي ٣/ ١٣٥ كلهم من حديث عمران ابن حصين مع اختلاف يسير فيه، ومداره على علي بن زيد قال الترمذي: حسن صحيح.
وقال ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/ ٤٦: علي ضعيف، وإنما حسن الترمذي حديثه لشواهده.
وقال أحمد شاكر في تعليقه على الترمذي: والحق أن علي بن زيد بن جدعان ثقة. والترمذي يصحح حديثه.
قلت: علي بن زيد عنده أحاديث مناكير تورد في موضوعات ابن الجوزي، وعنده أيضاً أحاديث حسان هي في السنن بل هو من رجال مسلم أيضاً، وحديثه له شواهد فهو حسن إن شاء الله تعالى.

والسلام قاله حين صلى بأهل مكة وهو مسافر (وإذا دخل المسافر في مصره أتم الصلاة وإن لم ينو المقام فيه) لأنه عليه الصلاة والسلام وأصحابه رضي الله عنهم كانوا يسافرون ويعودون إلى أوطانهم مقيمين من غير عزم جديد (ومن

ويتابعه المسافر لأن المقيم إن كان إماماً كان له أن يصلي أربعاً وإن كان مقتدياً انتهى اقتداؤه إذا قعد إمامه قدر التشهد، ويتابعه المسافر في ذلك لأنه إن كان إماماً تمت صلاته فلا تضره المتابعة في الزيادة، وإن كان مقتدياً انقلب فرضه أربعاً، واحتمال الاقتداء ثابت حتى لو لم يتابعه فسدت لما قلنا، ولو لم يشكا حتى أحدث أحدهما فخرج ثم الآخر كذلك ثم شكا بعد ما رجعا من الوضوء فسدت صلاة من خرج أولاً دون الثاني، لأن الأول لو كان مقيماً، فإن كان مقتدياً بالمسافر لا تفسد صلاته لأنه خرج بعد ما انتهى اقتداؤه، وإن كان إماماً فسدت صلاته لأنه لما خرج أولاً صار مقتدياً بالمسافر، فإذا خرج المسافر بعده فسدت صلاته، فإن كان الأول مسافراً إن كان إماماً لم تفسد صلاته لأنه خرج بعد الفراغ عن الأركان فلم يصر مقتدياً بالمقيم لانتهاء الاقتداء، وإن كان مقتدياً تفسد صلاته لخروج الإمام بعده ففسدت صلاة من خرج أولاً من وجه وجازت من وجه فيحكم بالفساد والمتأخر لا تفسد صلاته لأنه منفرد عند الخروج، ويصلي ركعتين ليصير أربعاً، لأنه إن كان مقيماً لا بد له من ذلك وإن كان مسافراً فبالاقتداء يجب ذلك واحتمال الابتداء ثابت، وإن شكا في الذي خرج أولاً فسدت صلاتهما لأن صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم في حق كل ثابت، وإن خرجا معاً فصلاة المقيم تامة، لأنه لو كان إماماً لم تتحول إمامته إلى المسافر، وإن كان مقتدياً انتهى حكم الاقتداء فصار منفرداً، وصلاة المسافر فاسدة لاحتمال أنه كان مقتدياً وقد خلا مكان إمامه، وإن شكا بعد ما صليا ثلاثاً أو أربعاً ولم يحدثا القياس أنه تعتبر الأحوال وتفسد صلاة المقيم لاحتمال أنه كان مقتدياً بالمسافر في الشفع الثاني، وفي الاستحسان: تجوز صلاتهما، ويجعل المقيم إماماً حملاً لأمرهما على الصحة لأن الظاهر من المسلم الجري على موجب الشرع كما قلنا فيمن أحرم بنسكين ونسيهما، القياس أن تلزمه عمرتان وحجتان، وفي الاستحسان تلزمه حجة وعمرة حملاً لأمره على المسنون المتعارف وهو القرآن، وكذلك مسافر ومقيم أم أحدهما صاحبه في الظهور وتركا القعدة على رأس الركعتين فسلما وسجدا للسهو ثم شكا في الإمام يجعل المقيم إماماً، وكذا لو تركا القراءة في الأوليين أو إحداهما، فلما سلما وسجدا للسهو شكا يجعل المقيم إماماً إذا جعلنا المقيم إماماً في مسئلتنا، فإن أحدث المقيم أولاً وخرج ثم أحدث المسافر وخرج فسدت صلاة المقيم وجازت صلاة المسافر فإن أحدثا معاً أو متعاقباً وخرجا معاً فسدت صلاة المسافر بخلو مكان الإمام وجازت صلاة المقيم لأنه منفرد وإن خرجا على التعاقب ولا يعلم أولهما خروجاً فسدت صلاتهما لما قلنا فيما تقدم قوله: (فانتقل

الإقامة، والحال أنه ليس بمقيم وسلم على رأس الركعتين وتفرقوا على ذلك لاعتقادهم فساد صلاة الإمام، وأما إذا علموا بعد الصلاة بحال الإمام جازت صلاتهم، وإن لم يعلموا بحاله وقت الاقتداء، وبهذا القول يعلم حاله في الآخرة بقوله فإن قيل فعلى هذا التقرير يجب أن يكون هذا القول واجباً على الإمام لأن إصلاح صلاة القوم يحصل به، وما يحصل به ذلك فهو واجب على الإمام فكيف قال ويستحب؟ أجيب بأن إصلاح صلاتهم ليس بمتوقف على هذا القول ألبتة بل إذا سلم على رأس الركعتين وعلم عدم سهوه فالظاهر من حاله أنه مسافر حملاً لأمره على الصلاح فكان قوله هذا بعد ذلك زيادة إعلام بأنه مسافر وإزالة للتهمة عن نفسه واقتداء بالنبي ﷺ فإنه قاله حين صلى بأهل مكة وهو مسافر فكان أمراً مستحباً لا واجباً. قال: **(وإذا دخل المسافر مصره أتم الصلاة)** معناه: إذا استكمل المسافر بسيره مسيرة ثلاثة أيام ثم دخل وطنه الأصلي أتم الصلاة وإن لم ينو الإقامة فيه لأن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يسافرون ثم يعودون إلى أوطانهم مقيمين من غير عزم جديد، وفيه نظر لأن العزم فعل القلب وهو أمر باطن، وليس له سبب ظاهر يقوم مقامه، بل الظاهر من حال المسافر العائد إلى وطنه أن يكون في عزمه المقام فيه، ولعل المراد عزم جديد لمدة الإقامة خمسة عشر يوماً فإن الظاهر عدمه، والاستدلال بالمعقول أظهر وهو أن نية الإقامة إنما تعتبر لصيرورة المسافر مقيماً في مصر غيره لأن مكثه في حيز التردد بين أن يكون للسير وبين أن يكون للإقامة

قوله: (فإن الظاهر عدمه) أقول: فيه بحث

كان له وطن فانتقل عنه واستوطن غيره ثم سافر ودخل وطنه الأول قصر) لأنه لم يبق وطناً له، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وهذا لأن الأصل أن الوطن الأصلي يبطل بمثله دون

عنه واستوطن غيره) قيد بالأمرين فإنه إذا لم ينتقل عنه بل استوطن آخر بأن اتخذ له أهلاً في الآخر فإنه يتم في الأول كما يتم في الثاني قوله: **(عد نفسه من المسافرين)** هو في الحديث المذكور آنفاً حيث قال «فإن قوم سفر»[1] قوله: **(وهذا لأن الأصل الخ)** قيل الأوطان ثلاثة: وطن أصلي وهو مولد الإنسان أو موضع تأهل به ومن قصده التعيش به لا الارتحال، ولو تزوج المسافر في بلد لم ينو الإقامة فيه قيل يصير مقيماً وقيل لا. ووطن إقامة وهو ما ينوي الإقامة فيه خمسة عشر يوماً فصاعداً على نية أن يسافر بعد ذلك، ووطن سكنى وهو ما ينوي الإقامة به أقل من خمسة عشر يوماً، والمحققون على عدم اعتبار الثالث لأنه يوصف السفر فيه كالمفازة، ولذا تركه المصنف. والأصلي لا ينتقض إلا بالانتقال عنه واستيطان آخر كما قلنا لا بالسفر ولا بوطن الإقامة. ووطن الإقامة ينتقض بالأصلي ووطن الإقامة والسفر، وتقديم السفر ليس بشرط الثبوت الأصلي بالإجماع، وهل هو شرط لثبوت وطن الإقامة؟ عن محمد فيه روايتان: في رواية لا يشترط كما هو ظاهر الرواية، وفي أخرى إنما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار إليه منه مدة سفر، حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل إلى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر لا تصير تلك القرية وطن إقامة وإن كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر، وكذا إذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل إلى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر ثم نوى الإقامة بها خمسة عشر لا يصير مقيماً ولا تصير تلك القرية وطن إقامة، والتخريج على الروايتين في شرح الزيادات: بغدادي وكوفي خرجا من وطنهما يريدان قصر ابن هبيرة ليقيما به خمسة عشر، وبين كوفة وبغداد خمسة مراحل والقصر منتصف ذلك، فلما قدماه خرجا منه إلى الكوفة ليقيما بها يوماً ثم يرجعا إلى بغداد فإنهما يتمان الصلاة بها إلى الكوفة لأن خروجهما من وطنهما إلى القصر ليس سفراً وكذا من القصر إلى الكوفة فبقيا مقيمين إلى الكوفة، فإن خرجا من الكوفة إلى بغداد يقصران الصلاة، وإن قصدا المرور على القصر لأنهما قصدا بغداد وليس لهما وطن، أما الكوفي فلأن وطنه بالكوفة نقض وطن القصر. وأما البغدادي فعلى رواية الحسن يتم الصلاة، وعلى رواية هذا الكتاب: يعني الزيادة يقصر، وجه رواية الحسن أن وطن البغدادي بالقصر صحيح لأنه نوى الإقامة في موضعها ولم يوجد ما ينقضها، وقيام وطنه بالقصر يمنع تحقق السفر، وجه رواية هذا الكتاب أن وطن الإقامة لا يكون إلا بعد تقديم السفر لأن الإقامة من المقيم لغو، ولم يوجد تقديم السفر فلم يصح وطنه بالقصر فصار مسافراً إلى بغداد انتهى. ورواية

فاحتيج إلى النية، فأما في مصره فهو متعين للإقامة كما كان قبل السير، وأما إذا لم يستكمل المسافر مسيرة ثلاثة أيام فهو بمجرد العزم على الدخول في مصره يصير مقيماً وتتم صلاته وإن لم يدخل لما ذكرنا من قبل أنه رفض الإيجاب لا ابتداؤه.
وقوله: **(ومن كان له وطن فانتقل منه)** اعلم أن عامة المشايخ قسموا الأوطان على ثلاثة: وطن أصلي وهو مولد الرجل أو البلد الذي تأهل فيه. ووطن إقامة وهو البلد الذي ينوي المسافر فيه الإقامة خمسة عشر يوماً ويسمى وطن سفر أيضاً. ووطن السكنى وهو البلد الذي ينوي المسافر فيه الإقامة أقل من خمسة عشر يوماً. والمحققون منهم قسموا الوطن إلى الأصلي ووطن الإقامة، ولم يعتبروا وطن السكنى وهو الصحيح لأنه لم تثبت فيه الإقامة بل حكم السفر فيه باق، والأصل أن الوطن

قوله: **(يصير مقيماً وتتم صلاته لما ذكر من قبل)** أقول: ذكره في هذا الباب قبل ورقتين تخميناً وهو قوله وقالوا نية الإقامة في المفازة إنما لا تصح إذا سار ثلاثة أيام بنية السفر، فأما قبل ذلك فتصح الخ قوله: **(لأنه ضده الخ)** أقول: لظهور مضادة السفر الإقامة قوله: **(فإن قيل فهو ضد للوطن الأصلي أيضاً الخ)** أقول: ولك أن تمنع ذلك إلى أن يقوم الدليل، قال ابن الهمام: المسافر لو تزوج ببلده ولم ينو الإقامة فيها قيل يصير مقيماً وقيل لا اهـ.

---

(١) هو بعض المتقدم.

السفر، ووطن الإقامة يبطل بمثله وبالسفر وبالأصلي **(وإذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوماً لم يتم الصلاة)** لأن اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع، وهو ممتنع لأن السفر لا يعرى عنه إلا إذا نوى

الحسن تبين أن السفر الناقض لوطن الإقامة ما ليس فيه مرور على وطن الإقامة أو ما يكون المرور فيه به بعد سير مدة السفر. ومثاله: في ديارنا قاهري خرج إلى بلبيس فنوى الإقامة بها خمسة عشر، ثم خرج منها إلى الصالحية، فلما دخلها بدا له أن يرجع إلى القاهرة ويمر ببلبيس، فعلى رواية اشتراط السفر بوطن الإقامة يقصر إلى القاهرة، وعلى الأخرى يتم، ومثال انتقاض وطن الإقامة بمثله يبين ما قلنا أيضاً، وهو ما ذكروه من خراساني قدم الكوفة ونوى الإقامة بها شهراً ثم خرج منها إلى الحيرة ونوى المقام بها خمسة عشر يوماً ثم خرج من الحيرة يريد العود إلى خراسان ومر بالكوفة فإنه يصلي ركعتين، لأن وطنه بالكوفة كان وطن إقامة، وقد انتقض بوطنه بالخيرة لأنه وطن إقامة مثله، وكذا وطنه بالحيرة انتقض بالسفر لأنه وطن إقامة فكما خرج من الحيرة على قصد خراسان صار مسافراً ولا وطن له في موضع فيصلي ركعتين حتى يدخل خراسان وإن لم يكن نوى الإقامة بالحيرة خمسة عشر يوماً أتم الصلاة بالكوفة لأن وطنه بالكوفة لم يبطل بالخروج إلى الحيرة لأنه ليس بوطن مثله ولا سفر فيبقى وطنه بالكوفة كما كان. ولو أن الخراساني ارتحل من الكوفة يريد مكة فقبل أن يسير ثلاثة أيام ذكر حاجة بالكوفة فعاد فإنه يقصر لأن وطنه بالكوفة بطل بالسفر، بخلاف ما لو عزم على العود إلى الوطن الأصلي فإنه إذا لم يكن بين هذا الموضع الذي بلغ إليه ووطنه مسيرة سفر يصير مقيماً، وإن كان بينهما مدة سفر لا يصير مقيماً فيقصر حتى يدخل وطنه لأن العزم في الوجه الأول ترك السفر، فنية الإقامة قبل استحكام السفر على ما تقدم، وفي الوجه الثاني ترك السفر إلى جهة وقصده إلى جهة أخرى فبقي مسافراً كما كان. وفي النوادر: خرج من مصره مسافراً ثم افتتح الصلاة فسبقه حدث فلم يجد الماء فنوى أن يدخل مصره وهو قريب صار مقيماً من ساعته دخل مصره أو لم يدخل، لأن قصد الدخول ترك السفر فحصلت النية مقارنة للفعل فصحت، فإذا دخله صلى أربعاً، فإن علم قبل أن يدخله أن الماء أمامه فمشى إليه فتوضأ صلى أربعاً أيضاً لأنه بالنية صار مقيماً، فبالمشي بعد ذلك في الصلاة أمامه لا يصير مسافراً في حق تلك الصلاة وإن قارنت النية فعل السفر حقيقة، لأنه لو جعل مسافراً لفسدت لأن السفر يمنع عنه حرمة الصلاة، بخلاف الإقامة لأنها ترك السفر وحرمة الصلاة لا تمنعه عنه، فلو تكلم حين علم أن الماء أمامه أو أفسد الصلاة بمفسد ثم وجد الماء فتوضأ، إن وجده في مكانه صلى أربعاً، وإن مشى أمامه حتى وجده صلى ركعتين لأنه صار مسافراً ثانياً بالمشي بنية السفر خارج الصلاة، بخلاف المشي في حرمة الصلاة، وقد تكرر لنا أن المسافر يصير مقيماً بنية الإقامة في حرمة الصلاة حتى يتم أربعاً، فلنتمم الكلام فيه بذكر ما يستثني من ذلك وما يتفرع عليه فنقول: يصير مقيماً بنية الإقامة في الصلاة حتى يتغير فرضه إلى الرباعية، إلا إن خرج الوقت وهو فيها فنوى الإقامة لتقرر الفرض ركعتين بخروج الوقت، وإلا أن يكون لاحقاً فراغ إمامه المسافر ثم نوى الإقامة، لأن اللاحق مقتد حكماً حتى لا يقرأ ولا

الأصلي يبطل بالوطن الأصلي دون وطن الإقامة، وإنشاء السفر وهو أن يخرج قاصداً مكاناً يصل إليه في مدة السفر لأن الشيء إنما يبطل بما فوقه أو ما يساويه وليس فوقه شيء فيبطل بما يساويه، ألا ترى أن رسول الله ﷺ بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وقال «أتموا صلاتكم فإنا قوم سفر» وأما وطن الإقامة فله ما يساويه وما هو فوقه فيبطل بكل منهما وبإنشاء السفر أيضاً لأنه ضده. فإن قيل: فهو ضد للوطن الأصلي أيضاً فلم لم يبطله؟ فالجواب: أنه لم يبطله بالأثر لما روى أن النبي ﷺ كان يخرج من المدينة إلى الغزوات ولم ينتقض وطنه بالمدينة حيث لم يجدد نية الإقامة بعد الرجوع. وقوله: **(لأن اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع)** يعني إلى عشرة وخمسة عشر دفعاً للتحكم **(وهو)** أي اعتبارها في مواضع **(ممتنع)** لأن إقامته حينئذ إنما تكون بنزوله وترويح دابته، والسفر لا يعرى عن ذلك المقدار فيكون كل مسافر مقيماً إن نوى، وهو فاسد لاختلاف اللوازم الدالة على عدم الاجتماع. وقوله: **(إلا إذا نوى)** مستثنى من قوله لم يتم الصلاة. وقوله: **(لأن**

المسافر أن يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيماً بدخوله فيه، لأن إقامة المرء مضافة إلى مبيته (ومن فاتته صلاة في السفر قضاها في الحضر ركعتين، ومن فاتته في الحضر قضاها في السفر أربعاً) لأن القضاء بحسب الأداء، والمعتبر

يسجد للسهو، ففراغ الإمام كأنه فراغه وبه يستحكم الفرض ولم يبق محتملا للتغير في حق الإمام، فكذا في حق اللاحق، بخلاف المسبوق، وإذا عرف هذا فلو نواها بعد ما قعد قدر التشهد ولم يسلم تغير، وكذا لو كان قام إلى الثالثة ساهياً قعد أولاً فنواها قبل أن يسجد لأنه لم يخرج عن المكتوبة قبل النية إلا أنه يعيد القيام والركوع لأنهما نفل فلا ينوبان عن الفرض، فإن لم ينو حتى سجد لا يتغير لأن النية وجدت بعد خروجه منه ولكنه يضيف إليها أخرى ليكون التطوع بركعتين فيما إذا كان قعد وبأربع فيما إذا لم يكن قعد لما عرف في سجود السهو عندهما، ولا يضم عند محمد لفساد أصل الصلاة بفساد الفرضية، ولو أن مسافراً صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما أو في إحداهما وتشهد ثم نواها قبل السلام أو قام إلى الثالثة ثم نواها قبل أن يسجد تحول فرضه أربعاً عندهما ويقرأ في الأخريين قضاء عن الأوليين، وعند محمد تفسد صلاته لما مر من فساد الصلاة عنده بترك القراءة في ركعة، وكان القياس على قول أبي حنيفة أن تفسد لما سلف له من فسادها بتركها في ركعتين، لكنه استحسن هنا فقال ببقاء التحريمة وإن تركت القراءة في الركعتين، لأن صلاة المسافر بعرض أن تلحقها مدد نية الإقامة فيقضي القراءة في الباقي فلا يتحقق تقرر المفسد إلا بالخروج عن تلك الصلاة، بخلاف فجر المقيم، ولا يشكل لو نواها بعد السجود أنها تفسد بالإجماع، ولو نواها بعد السلام وعليه سهو تقدم أنه يتغير عند محمد خلافاً لهما بناء على أن سلام من عليه السهو يخرجه أولاً قوله: (لأنه) أي آخر الوقت هو المعتبر في السببية في حق المكلف، لأنه أوان تقرره ديناً في ذمته وصفة الدين تعتبر حال تقرره كما في حقوق العباد، وأما اعتبار كل الوقت إذا خرج في حقه فليثبت الواجب عليه بصفة الكمال إذ الأصل في أسباب المشروعات أن تطلب العبادات كاملة، وإنما تحمل نقصها لعروض تأخيره إلى الجزء الناقص مع توجه طلبها فيه إذا عجز عن أدائها قبله، وبخروجه عن غير إدراك لم يتحقق ذلك العارض فكان الأمر على الأصل من اعتبار وقت الوجوب، وقال زفر: إذا سافر وقد بقي من الوقت قدر ما يمكنه أن يصلي فيه صلاة السفر يقضي صلاة السفر، وإن كان الباقي دونه صلى صلاة المقيم لما علم من أن مذهبه أن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء وعندنا تنتقل إلى الذي يسع التحريمة وقد أسلفناه، وعلى هذا قالوا فيمن صلى الظهر وهو مقيم أربعاً ثم سافر وصلى العصر ركعتين ثم تذكر أنه ترك شيئاً في منزله فرجع فتذكر أنه صلى الظهر والعصر بلا طهارة فإنه يصلي الظهر ركعتين والعصر أربعاً لأن صلاة الظهر صارت كأنها لم تكن وصارت ديناً في الذمة في آخر وقتها وهو مسافر فيه فصارت في ذمته صلاة السفر، بخلاف العصر فإنه خرج وقتها وهو مقيم، ولا يشكل على هذا المريض إذا فاتته صرة في مرضه الذي لا يقدر فيه على القيام فإنه يجب أن يقضيها في الصحة قائماً لأن الوجوب بقيد القيام غير أنه رخص له أن يفعلها حالة العذر بقدر وسعه إذ ذاك، فحيث لم يؤدها حالة العذر زال سبب الرخصة فتعين الأصل ولذلك يفعلها المريض قاعداً إذا فاتت عن زمن الصحة، أما صلاة المسافر فإنها ليست إلا ركعتين ابتداء، ومنشأ الغلط اشتراك لفظ الرخصة قوله: **(فلا تتعلق بما يوجب التغليظ)** يعني المعصية، وهذا لأن

إقامة المرء مضافة إلى مبيته) ظاهر، ألا ترى أن السوقي إذا قيل له أين تسكن يقول في محلة كذا ونهاره كله في السوق.
وقوله: **(لأنه المعتبر في السببية عند عدم الأداء)** يعني عند عدم الأداء قبل آخر الوقت لما عرف في الأصول؛ ففي آخر الوقت إن كان مسافراً وفاتته الصلاة قضى ركعتين وإن كان في أول الوقت مقيماً، وإن كان مقيماً فيه وفاتته الصلاة قضى أربعاً وإن

قوله: **(وأما أن السببية تنتقل بعد الفوت إلى كل الوقت ليظهر أثره في عدم جواز قضاء العصر الفائت في اليوم الثاني وقت الاحمرار فلذلك شيء آخر الخ)** أقول: فيه بحث، فإنه لم لا ينتقل هنا أيضاً إلى كل الوقت ليظهر أثره في مقيم مسافر في آخر الوقت فيتم صلاته أربعاً لكونه مقيماً في أكثره.

في ذلك آخر الوقت لأنه المعتبر في السببية عند عدم الأداء في الوقت **(والعاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء)** وقال الشافعي رحمه الله: سفر المعصية لا يفيد الرخصة لأنها تثبت تخفيفاً فلا تتعلق بما يوجب التغليظ. ولنا

قصد قطع الطريق وقتال الإمام العدل والإباق للعبد وعدم المحرم، وقيام العدة للمرأة يوجب صيرورة نقل الخطا معصية فيمنع الرخصة قياساً على قطاع الطريق في منعهم من صلاة الخوف إذا خافوا الإمام وعلى زوال العقل بمحظور في عدم سقوط الخطاب. ولنا إطلاق النصوص: أي نصوص الرخصة قال تعالى: **﴿ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾** [البقرة ١٨٥].

وقال عليه الصلاة والسلام «يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها»[1] وما قدمنا من الأحاديث المفيدة تعليق القصر على مسمى السفر فوجب إعمال إطلاقها إلا بمقيد ولم يوجد، أما نص الكتاب فلأنه لو تم القياس الذي عينه لم يصلح مقيداً له عندنا فكيف ولم يتم فلا يصلح مقيداً له ولا لغيره من الأحاديث وذلك لاختلاف الجامع فإن المؤثر في أصله في منع الرخصة عدم سببها وذلك أن سبب الرخصة لا بد أن يكون مباحاً وهو في صلاة الخوف الخوف وهو في قطاع الطريق سبب عن نفس المعصية: أعني قطع الطريق، وسبب السبب سبب، فلو ثبتت الرخصة أعني جواز صلاة الخوف لهم كانت المعصية نفسها هي الموجبة للتخفيف، وكذا زوال العقل هو السبب وهو بسبب عن المعصية نفسها: أعني شرب المسكر إلى آخر ما قررناه، بخلاف ما نحن فيه فإن السبب السفر وليس هو مستند إلى قطع الطريق، فإن الذي صيره مسافراً ليس قطع الطريق بل الشروع في السير المخصوص لا باعتبار الطريق أصلاً فعرا السبب في نفسه عن المعصية وكانت هي مجاورة له، وذلك غير مانع من اعتبار ما جاوره شرعاً كالصلاة في المغصوبة والمسح على خف مغصوب والبيع وقت النداء وكثير من النظائر، وهذا بناء على أن المراد بالسبب الفاعلي لا الغائي.

[فروع] التبع كالعبد والغلام والجندي والمرأة إذا وفاها مهرها والأجير والتلميذ والأسير والمكره تعتبر نية الإقامة والسفر من متبوعهم دونهم فيصيرون مقيمين ومسافرين بنيتهم ولو نوى المتبوع الإقامة ولا يعلمون اختلفوا في وقت لزومهم حكم الإقامة فقيل من وقت نية المتبوعين، وقيل من وقت علمهم كما في توجه خطاب الشرع وعزل الوكيل، والأحوط الأول فيكون كالعزل الحكمي فيقضون ما صلوا قصراً قبل علمهم، وفي العبد المشترك بين مسافر ومقيم، قيل يتم، وقيل يقصر، وقيل إن كان بينهما مهايأة في الخدمة قصر في نوبة المسافر وأتم في نوبة المقيم،

كان في أوله مسافراً. واعترض بأن كلامنا في القضاء وإذا فاتت الصلاة عن وقتها كان كل الوقت سبباً لما عرف لا الجزء الأخير، وأجيب بأن بعض المشايخ يقررون السببية على الجزء الأخير وإن فات الوقت، فجاز أن يكون المصنف قد اختار ذلك. وأقول: الاعتراض ليس بوارد لأن المصنف قال القضاء بحسب الأداء: يعني أن كل من وجب عليه أداء أربع قضى أربعاً، ومن وجب عليه أداء ركعتين قضى ركعتين وهذا لا نزاع فيه. ثم بين أن المعتبر في السببية للأداء هو الجزء الأخير من الوقت، وهذا أيضاً لا نزاع فيه وبه يتم مراد المصنف. وأما أن السببية تنتقل بعد الفوت إلى كل الوقت ليظهر أثره في عدم جواز قضاء العصر الفائت في اليوم الثاني وقت الاحمرار فذلك شيء آخر لا مدخل له في مراد المصنف، وهذا واضح فتأمله يغنيك عن التطويل. ونوقض قولهم القضاء بحسب الأداء بما إذا دخل المسافر في صلاة المقيم ثم ذهب الوقت ثم أفسد الإمام أو المقتدي صلاته على نفسه فإنه يقضي ركعتين صلاة السفر وقد وجب عليه أداء الصلاة أربعاً. وأجيب بأنه إنما لزمه الأربع لمتابعة الإمام وقد زال ذلك بالإفساد فعاد إلى أصله؛ ألا ترى أنه لو أفسد الاقتداء في الوقت كان عليه أن يصلي صلاة السفر فكذا ههنا. وقوله: **(والعاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء)** السفر على ثلاثة أقسام: سفر طاعة كالحج والجهاد، وسفر مباح كالتجارة، وسفر معصية كقطع الطريق والإباق عن المولى وحج المرأة بلا محرم. والأولان سببان

---

(١) أحاديث المسح على الخفين مشهورة، وقد تقدمت في أحكام الوضوء باب المسح على الخفين.

إطلاق النصوص. ولأن نفس السفر ليس بمعصية، وإنما المعصية ما يكون بعده أو يجاوره فصلح متعلق الرخصة.

ويتفرع على اعتبار النية من المتبوع أن العبد لو أمّ سيده في السفر فنوى السيد الإقامة صحت، حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين فسدت صلاتهما، وكذا لو باعه من مقيم حال سفره والعبد في الصلاة فسلم على رأس الركعتين فسدت، ولو كان العبد أمّ مع السيد غيره من المسافرين فنوى السيد الإقامة صحت نيته في حق عبده لا في حق القوم في قول محمد، فيقدم العبد على رأس الركعتين واحداً من المسافرين ليسلم بهم ثم يقوم هو والسيد فيتم كل منهما أربعاً، وهو نظير ما إذا صلى مسافراً بمقيمين ومسافرين فأحدث فقدم مقيم لا ينقلب فرض القوم أربعاً، وهي المسئلة التي ذكرناها في باب الحدث في الصلاة، ثم بماذا يعلم العبد؟ قيل ينصب المولى أصبعيه أولاً ويشير بأصبعه ثم ينصب الأربع ويشير بها. وفي حكم الأسير من بعث إليه الوالي ليؤتى به من البلدة والغريم إذا لزمه غريمه أو حبسه إن كان قادراً على أداء ما عليه ومن قصده أن يقضي دينه قبل خمسة عشر يوماً فالنية في السفر والإقامة نيته وإلا فنية الحابس، ولو أسلم كافر مسافر أو بلغ صبي مسافر اختلف فيهما، فالشيخ أبو بكر بن الفضل على أنه إن كان بينهما وبين المقصد أقل من ثلاثة أيام كانا مقيمين، وقيل يصليان ركعتين، وقيل الصبي إذا بلغ يصلي أربعاً والكافر إذا أسلم يصلي ركعتين بناء على أن نية الكافر معتبرة، ولا يجمع عندنا في سفر بمعنى أن يصلي العصر مع الظهر في وقت إحداهما والمغرب مع العشاء كذلك خلافاً للشافعي، بل بأن يؤخر الأولى إلى آخر وقتها فينزل فيصليها في آخره ويفتتح الآتية في أول وقتها، وهذا جمع فعلاً لا وقتاً، لنا ما في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه، «ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة لغير وقتها إلا بجمع، فإنه جمع بين المغرب والعشاء بجمع، وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها»[1] يعني غلس بها فكان قبل وقتها المعتاد فعلها فيه منه ﷺ وكأنه ترك جمع عرفة لشهرته، وما في مسلم من حديث ليلة التعريس أنه ﷺ قال «ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة أن يؤخر الصلاة حتى يدخل وقت صلاة أخرى»[2] فيعارض ما فيهما حديث أنس «أنه ﷺ كان إذا عجل به السير يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر فيجمع بينهما، ويؤخر المغرب حتى يجمع بينهما وبين العشاء حين يغيب الشفق»[3] وفي لفظ لهما عن ابن عمر «كان إذا عجل السير السفر جمع بين المغرب والعشاء بعد أن يغيب الشفق»[4] ويترجح حديث ابن مسعود بزيادة فقه الراوي، وبأنه أحوط فيقدم عند التعارض، أو يحمل الشفق المذكور على الحمرة فإنه مشترك بينه وبين البياض الذي يلي أطرافه على ما قدمناه فيكون حينئذ عين ما قلناه من أن ينزل في آخر الوقت فيصلي الوقتية فيه ثم يستقبل الثانية في أول وقتها، وقد وقع في أحاديث الجمع شيء من الاضطراب، ففي بعضها عن ابن عباس رضي الله عنهما، «جمع ﷺ بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر» وفي

للرخصة بلا خلاف، وأما الأخير فكذلك عندنا خلافاً للشافعي، قال: لأن الرخصة تثبت تخفيفاً، وما كان كذلك لا يتعلق بما يوجب التغليظ لأن إضافة الحكم إلى وصف يقتضي خلافه فساد في الوضع **(ولنا إطلاق النصوص)** قال الله تعالى **﴿ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾** وقال ﷺ «فرض المسافر ركعتان» وقال «يمسح المقيم يوماً وليلة، والمسافر ثلاثة أيام

---

(١) متفق عليه يأتي في الحج.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ٦٨١ مطولاً وله قصة وأبو داود ٤٣٧ و٤٤١ كلاهما من حديث أبي قتادة وتقدم في الصلاة مستوخياً.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١١١٢ ومسلم ٧٠٤ ح ٤٨ وأبو داود ١٢١٨ و١٢١٩ والنسائي ١/ ٢٨٤. ٢٨٥ والنسائي ١/ ٢٨٤ كلهم من حديث أنس واللفظ لمسلم.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١١٠٦ و١١٠٩ ومسلم ٧٠٣ من طرق وأبو داود ١٢٠٧ والترمذي ٥٥٥ والنسائي ١/ ٢٧٨ كلهم من حديث ابن عمر.
تنبيه: وقول المصنف يترجح حديث ابن مسعود بزيادة فقه الراوي الخ فيه نظر لأن أنس بن مالك لم يتفرد بذلك بل تابعه ابن عمر كما تقدم وابن عباس فيما أخرجه البخاري ١١٠٧ بسنده عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يجمع بين صلاة الظهر والعصر إذا كان على ظهر سير، ويجمع بين المغرب والعشاء. وأخرجه مسلم ٧٠٥ ح ٥١ بنحوه. فرواية الثلاث ترجح على رواية الواحد وهذا شيء متفق عليه.

. . . .

بعضها «جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر» قيل لابن عباس: ما أراد إلى ذلك؟ قال: أراد أن لا يخرج أمته[١]، ولم يقل منا ومنهم بجواز الجمع لذلك أحد وكيف، وما تقدم من حديث ليلة التعريس[٢] يعارضه معارضة ظاهرة.

وليياليها» والكل كما ترى مطلق، فزيادة قيد أن لا يكون عاصياً نسخ على ما عرف في الأصول **(ولأن نفس السفر ليس بمعصية)** إذ هو عبارة عن خروج مديد، وليس في هذا المعنى شيء من المعصية **(وإنما المعصية ما يكون بعده)** كما في السرقة **(أو مجاوره)** كما في الإباق **(فصلح)** من حيث ذاته **(متعلق الرخصة)** لإمكان الانفكاك عما يجاوره كما إذا غصب خفاً ولبسه جاز له أن يمسح عليه لأن الموجب ستر قدميه، ولا محظور فيه وإنما هو في مجاوره وهو صفة كونه مغصوباً، وموضعه أصول الفقه.

(١) صحيح. أخرجه مسلم ٧٠٥ ح ٤٩، ٥٠، ٥٤ ومالك ١/ ١٤٤ وأبو داود ١٢١٠ و١٢١١ والترمذي ١٨٧ والنسائي ١/ ٢٩٠ وابن ماجه ١٠٦٩ من طرق كلهم عن ابن عباس به.
قال مالك عقبه: أرى ذلك في المطر اهـ أي أظن. وقد اضطرب الرواة في هذا الحديث عن ابن عباس، فبعضهم ذكره بمثل سياق المصنف، ورواية لمسلم وفيه: جمع بين الصلاة في سفرة سافرها في غزوة تبوك... الحديث، ورواية ثالثة ليس فيها لفظ: من غير خوف ولا مطر.
الخلاصة: هذا الحديث لا يعلل حديث أنس المتقدم، ولا حديث ابن عمر وابن عباس وقد تقدما بل تلك الأحاديث الثلاث محفوظة ترجع على حديث ابن مسعود لوحده والله أعلم.

(٢) تقدم قبل ثلاثة أحاديث. أخرجه مسلم وغيره.

باب صلاة الجمعة

(لا تصح الجمعة إلا في مصر جامع، أو في مصلى المصر، ولا تجوز في القرى) لقوله عليه الصلاة والسلام

باب صلاة الجمعة

مناسبته مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض، إلا أن التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظهر، وفيما قبله في كل رباعية، وتقديم العام هو الوجه، ولسنا نعني أن الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتداء نسبته النصف منها. واعلم أوّلاً أن الجمعة فريضة محكمة بالكتاب والسنة والإجماع، يكفر جاحدها، قال تعالى: ﴿**إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله**﴾ رتب الأمر بالسعي للذكر على النداء للصلاة، فالظاهر أن المراد بالذكر الصلاة، ويجوز كون المراد به الخطبة، وعلى كل تقدير يفيد افتراض الجمعة، فالأولى ظاهر والثاني كذلك لأن افتراض السعي إلى الشرط وهو المقصود لغيره فرع افتراض ذلك الغير. أو لا ترى أن من لم يجب عليه الصلاة لا يجب عليه السعي إلى الخطبة بالإجماع، والمذكور في التفسير أن المراد الخطبة والصلاة وهو الأحق لصدقه عليهما معاً، وقال ﷺ «الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: مملوك، أو امرأة، أو صبي، أو مريض»[1] رواه أبو داود عن طارق بن شهاب، وقال طارق رأى النبي ﷺ ولم يسمع منه انتهى، وليس هذا قدحاً في

باب صلاة الجمعة

تناسب هذا الباب لما قبله أن كلاً منهما ينصف بواسطة الأول بواسطة السفر، والثاني بواسطة الخطبة، إلا أن الأول شامل في كل ذوات الأربع، والثاني خاص في الظهر، والخاص بعد العام لأن التخصيص بعد العموم، والجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق، والميم ساكن عند أهل اللسان والقراءة تضمها. وهي فريضة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والمعقول. أما الكتاب فقوله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع**﴾ أمر بالسعي إلى ذكر الله، وهي الخطبة التي هي شرط جواز الجمعة والأمر للوجوب، وإذا كان السعي واجباً إليها فإلى ما هو المقصود وهو الجمعة أولى، وأكد ذلك بتحريم المباح، ولا يكون إلا لأمر واجب مقتضي الحكمة. وأما السنة فقوله ﷺ «اعلموا أن الله تعالى كتب عليكم الجمعة في يومي هذا في شهري هذا في مقامي هذا، فمن تركها تهاوناً بها واستخفافاً بحقها وله إمام جائر أو عادل ألا فلا جمع الله شمله ألا فلا صلاة له، ألا فلا صوم له، ألا فلا زكاة له، إلا أن يتوب، فمن تاب تاب الله عليه» وأما الإجماع فلأن الأمة قد اجتمعت على فرضيتها، وإنما اختلفوا في أصل الفرض في هذا الوقت على ما يجيء، وأما المعقول فلأنا أمرنا بترك

باب صلاة الجمعة

قوله: **(إن كلاً منهما ينصف بواسطة الخ)** أقول: فيه أن قوله إن كلاً منهما ينصف بواسطة يجز إلى قوله صلاة الجمعة صلاة ظهر

---

(١) أخرجه أبو داود ١٠٦٧ والدارقطني ٢/ ٣ والبيهقي ٣/ ١٧٢ كلهم عن طارق بن شهاب به وقال أبو داود عقبه: طارق رأى النبي ﷺ، ولم يسمع منه شيئاً.

ونقل الزيلعي ٢/ ١٩٩ عن النووي في الخلاصة قوله: وهذا غير قادح في صحته، فإنه مرسل صحابي، وهو حجة، والحديث على شرط الشيخين، وأقره الزيلعي وأخرجه الحاكم ١/ ١٨٨ عن طارق عن أبي موسى مرفوعاً مصححه على شرطهما وقال: قد احتجا بهريم بن سفيان، ووافقه الذهبي

وهُرَيْم قال عنه في التقريب: صدوق روى عنه الجماعة: وأما البيهقي فقال: ليس بمحفوظ ذكر أبي موسى وقاله في سننه ٣/ ١٧٢ . ١٧٣.

وذكره ابن حجر في التلخيص ٢/ ٦٥ وقال: صححه غير واحد، وفي الباب له شواهد.

وأخرجه الدارقطني ٢/ ٣ من حديث جابر بنحوه وفيه ابن لهيعة ضعيف.

ورواه الطبراني في الأوسط كما في المجمع ٢/ ١٧٠ من حديث أبي هريرة بزيادة: وأهل البادية

وقال الهيثمي: إسناده ضعيف، ورواه في الكبير من حديث أبي الدرداء وفيه ضرار بن عمرو الملطي ضعيف اهـ. الخلاصة: هو حديث حسن بمجموع طرقه كما ترى والله أعلم. ويشهد له ما بعده أيضاً، وإن كان الآتي ضعيفاً.

«لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلا في مصر جامع» والمصر الجامع: كل موضع له أمير وقاض ينفذ

صحبته ولا في الحديث، فإن غايته أن يكون مرسل صحابي وهو حجة بل بيان للواقع. قال النووي: الحديث على شرط الشيخين، وأخرج البيهقي من طريق البخاري عن تميم الداري رضي الله عنه، عنه ﷺ قال «الجمعة واجبة إلا على صبي أو مملوك أو مسافر»[١] ورواه الطبراني عن الحكم بن عمرو به، وزاد فيه «المرأة والمريض» وروى مسلم عن أبي هريرة وابن عمر رضي الله عنهما أنهما سمعا رسول الله ﷺ يقول على أعواد منبره «لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين»[٢] وعن أبي الجعد الضمري وكانت له صحبة عن النبي ﷺ قال «من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه»[٣] رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وحسنه، وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما، وقال ﷺ «من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه»[٤] رواه أحمد بإسناد حسن والحاكم وصححه. وقال ﷺ «من ترك ثلاث جمعات من غير عذر كتب من المنافقين»[٥] رواه الطبراني في الكبير من حديث جابر الجعفي لكن له شواهد فلا يضره تضعيف جابر، وعن ابن

الظهر لإقامة الجمعة، والظهر فريضة لا محالة، ولا يجوز ترك الفريضة إلا لفرض هو آكد منه. ولها شروط زائدة على شروط سائر الصلوات، فمنها ما هو في المصلي كالحرية والذكورة والإقامة والصحة سلامة الرجلين والبصر عند أبي حنيفة، ومنها ما هو في غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت والإظهار، حتى أن الوالي لو أغلق باب المصر وجمع فيه بحشمه وخدمه ولم يأذن للناس بالدخول لم يجزه وقاض ينفذ الأحكام. قال: (ولا تصح الجمعة إلا في مصر جامع) هذا بيان

قصرت لافرض مبتدأ، ولا يخفى عليك توجيهه. قوله: (ولها شروط زائدة على شروط سائر الصلوات: إلى قوله: ومنها ما هو في غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت والإظهار الخ) أقول: فيه بحث، أما أولاً فلأن الوقت سبب لا شرط إلا أن يصار إلى المجاز، وأما ثانياً فلأن الوقت لا بد منه في سائر الصلوات أيضاً. والجواب أنه سبب للوجوب وشرط لصحة المؤدي، وشرطيته للجمعة ليس كشرطيته لسائر الصلوات، فإن بخروج الوقت لا تبقى صحة للجمعة لا أداء ولا قضاء، بخلاف سائرها، ثم المراد من قوله الإظهار الإذن العام، وهو أن يفتح أبواب الجامع ويؤذن للناس كافة.

---

(١) ضعيف. أخرجه البخاري في تاريخه ٢/ ٣٣٥ وكذا الطبراني في الكبير كما في الزيلعي ٢/ ١٩٩ والبيهقي ٣/ ١٨٣ . ١٨٤ كلهم من حديث تميم الداري وإسناده ضعيف لضعف الحكم بن عمرو. قال عنه يحيى: ليس بشيء. وفيه أيضاً ضرار بن عمرو وهو واه، فالخبر ضعيف إلا أنه شاهد لما قبله.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ٨٦٥ والنسائي ٣/ ٨٨ وابن ماجه ٧٩٤ وابن حبان ٢٧٨٥ وأحمد ١/ ٢٣٩ و٢/ ٨٤ من طرق كلهم عن الحكم بن ميناء لكن. اختلف عليه فيه فعند مسلم عن الحكم أن ابن عمر وأبا هريرة حدثاه.. فذكره مرفوعاً، ومثله البغوي ١٠٥٤ وهو عند الباقين عن الحكم عن ابن عباس وابن عمر. ورواه ابن خزيمة ١٨٥٥ وصححه من حديث أبي هريرة وأبي سعيد.
الخلاصة: هو صحيح في غاية الصحة فيحتمل أنهم سمعوه جميعاً منه ﷺ، أو سمع بعضهم من بعض.

(٣) جيد. أخرجه أبو داود ١٠٥٢ والترمذي ٥٠٠ والنسائي ٣/ ٨٨ والدارمي ١/ ٣٦٩ وأحمد ٣/ ٤٢٤ وابن خزيمة ١٨٥٧ و١٨٥٨ وابن حبان ٢٧٨٦ والحاكم ٣/ ٦٢٤ والبيهقي ٣/ ١٧٢ . ٢٤٧ . ٢٨٠ من طرق كلهم من حديث أبي الجعد الضمري، وحسنه الترمذي وصححه ابن خزيمة والحاكم وأقره الذهبي، والصواب أنه حسن لأجل محمد بن عمرو بن علقمة فإن حديثه لا يبلغ درجة الصحة.
لكن له شاهد أخرجه النسائي في الكبرى ١٦٥٧ وابن ماجه ١١٢٦ وأحمد ٣/ ٣٣٢ والحاكم ١/ ٢٩٢ كلهم من حديث جابر مع تغيير يسير فيه، وصححه البوصيري في مصباح الزجاجة فقال: إسناده صحيح ورجاله ثقات، وكذا صححه الحاكم فهو يرقى بالحديث الأول إلى درجة الحسن الصحيح.

(٤) حسن. أخرجه الحاكم ٢/ ٤٨٨ وأحمد كما في المجمع ٢/ ١٩٢ كلاهما من حديث أبي قتادة وقال الهيثمي: إسناده حسن.
وقال الحاكم: صحيح الإسناد وتعقبه الذهبي بأن فيه يعقوب بن محمد الزهري وهو واه.
وقال الحافظ عنه في التقريب: صدوق كثير الوهم والرواية عن الضعفاء اهـ.
قلت: للحديث شواهد كثيرة تقدم بعضها فهو يرقى بذلك إلى الحسن والله أعلم.

(٥) يشبه الحسن. أخرجه الطبراني في الكبير كما في المجمع ٢/ ١٩٣ من حديث أسامة بن زيد
قال الهيثمي: فيه جابر الجعفي ضعيف عند الأكثر، وأخرجه من حديث ابن أبي أوفى وفيه من لم يُعرف اهـ. فالحديث لشواهده يقرب من الحسن.

الأحكام. ويقيم الحدود، وهذا عند أبي يوسف رحمه الله، وعنه أنهم إذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم،

عباس رضي الله عنهما قال: «من ترك الجمعة ثلاث جمع متواليات فقد نبذ الإسلام وراء ظهره»[1] وهذا باب يحتمل جزءاً وإجماع المسلمين على ذلك، وإنما أكثرنا فيه نوعاً من الإكثار لما نسمع عن بعض الجهلة أنهم ينسبون إلى مذهب الحنيفة عدم افتراضها، ومنشأ غلطهم ما سيأتي من قول القدوري: ومن صلى الظهر يوم الجمعة في منزله ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته، وإنما أراد حرم عليه وصحت الظهر، فالحرمة لترك الفرض وصحة الظهر لما سنذكر، وقد صرح أصحابنا بأنها فرض آكد من الظهر وبإكفار جاحدها. ولوجوبها شرائط في المصلي: الحرية، والذكورة والإقامة، والصحة، وسلامة الرجلين والعينين، وقالا: إذا وجد الأعمى قائداً لزمته. أجيب بأنه غير قادر بنفسه فلا تعتبر قدرة غيره كالزمن إذا وجد من يحمله. وشرائط في غيره: المصر، والجماعة، والخطبة، والسلطان، والوقت، والإذن العام، حتى لو أن والياً أغلق باب بلد وجمع بحشمه وخدمه ومنع الناس من الدخول لم تجز أخذاً من إشارة قوله تعالى: ﴿نودي للصلاة﴾ [الجمعة ٩] فإنه أي تشهير قوله: (**أو في مصلى المصر**) أعني فناءه فإن المسجد الداخل فيه انتظمه اسم المصر، وفناؤه هو المكان المعد لمصالح المصر متصل به أو منفصل بغلوة، كذا قدره محمد في النوادر، وقيل بميل، وقيل بميلين، وقيل بثلاثة أميال، وقيل إنما تجوز في الفناء إذ لم يكن بينه وبين المصر مزرعة، إلا أنه لما أعطى اشتراط المصلى. قال المصنف: والحكم غير مقصور على المصلى بل تجوز في جميع أفنية المصر: أي وإن لم يكن في مصلى فيها قوله: (**لقوله ﷺ «لا جمعة» الخ**)[2] رفعه المصنف، وإنما رواه ابن أبي شيبة موقوفاً على علي رضي الله عنه: «لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا أضحى إلا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة»[3] صححه ابن حزم، ورواه عبد الرزاق من حديث عبد الرحمن السلمي عن علي رضي الله عنه قال: لا تشريق ولا جمعة إلا في مصر جامع[4] وكفى بقول علي رضي الله عنهما قدوة. وأما ما روى ابن عباس رضي الله عنهما «أن أول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله ﷺ بجواثا قرية بالبحرين»[5] فلا ينافي المصرية تسمية الصدر الأول اسم القرية، إذ القرية تقال عليه في عرفهم وهو لغة القرآن، قال الله تعالى: ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ [الزخرف ٣١] أي مكة والطائف، ولا شك أن مكة مصر. وفي الصحاح أن جواثاً حصن بالبحرين فهي مصر، إذ لا يخلو الحصن عن حاكم عليهم وعالم، ولذا قال في المبسوط: إنها مدينة في البحرين، وكيف والحصن يكون بأي سور ولا يخلو ما كان كذلك عما قلنا عادة. وما روى عن عبد

شروط ليست في نفس المصلي وهو ظاهر، وعرف المصر الجامع بقوله (كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود) والمراد بالأمير وال يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم، وإنما قال ويقيم الحدود بعد قوله ينفذ الأحكام لأن تنفيذ

---

(١) موقوف حسن. رواه أبو يعلى، كما في المطالب العالية ١/ ١٧٤ برقم ٦٢٨ عن ابن عباس موقوفاً وقال الهيثمي في المجمع ٢/ ١٩٣: رجاله رجال الصحيح. وأخرجه ابن أبي شيبة ٢/ ١٩٣ لكن عجزه: طبع الله على قلبه.

(٢) لا أصل له في المرفوع. لذا أعرض عنه ابن الهمام فلم يتمه وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ١٩٥: غريب مرفوعاً. ووافقه ابن حجر في الدراية ١/ ٢١٤ فقال: لم أجده يعني مرفوعاً.

(٣) موقوف ضعيف. أخرجه ابن أبي شيبة ٢/ ١٠١ وكذا عبد الرزاق ٣/ ١٦٧ كلاهما من رواية الحارث عن علي موقوفاً. وهو ضعيف لضعف الحارث الأعور. قال ابن حجر في الدراية ١/ ٢١٤: إسناده ضعيف.

(٤) موقوف صحيح. أخرجه عبد الرزاق ٣/ ١٦٧ والبيهقي ٣/ ١٧٩ كلاهما عن علي موقوفاً والطحاوي في المشكل ٢/ ٥٤ وقال ابن حجر في الدراية ١/ ٢١٤: إسناده صحيح. وقال ابن حزم في المحلى ٥/ ٥٣: فقد صح عن علي: لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع.

تنبيه: فهذا اللفظ المختصر هو الذي صححه ابن حزم، أما رواية الحارث الأعور فلا.

أخيراً. قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ١٩٥: قال البيهقي: فهذا إنما يروى عن علي موقوفاً فأما عن النبي ﷺ فإنه لا يروى عنه في ذلك شيء اهـ.

(٥) موقوف صحيح. أخرجه البخاري ٨٩٢ و٤٣٧١ وأبو داود ١٠٦٨ والبغوي في شرح السنة ٤/ ٢١٨ كلهم عن ابن عباس به.

والأول اختيار الكرخي وهو الظاهر، والثاني اختيار الثلجي، والحكم غير مقصور على المصلى بل تجوز في جميع

الرحمن بن كعب عن أبيه كعب بن مالك أنه قال: أول من جمع بنا في حرة بني بياضة أسعد بن زرارة، وكان كعب إذا سمع النداء ترحم على أسعد بذلك قال: قلت كم كنتم؟ قال: أربعون فكان قبل مقدم النبي ﷺ المدينة [١] ذكره البيهقي وغيره من أهل العلم فلا يلزم حجة لأنه كان قبل أن تفرض الجمعة، وبغير علمه ﷺ أيضاً على ما روي في القصة أنهم قالوا: لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة أيام، وللنصارى يوم، فلنجعل يوماً نجتمع فيه نذكر الله تعالى ونصلي، فقالوا: يوم السبت لليهود، ويوم الأحد للنصارى، فاجعلوه يوم العروبة فاجتمعوا إلى مسجد فصلى بهم وذكرهم وسموه يوم الجمعة، ثم أنزل الله فيه بعد قدوم النبي ﷺ المدينة [٢] فتذكر عند هذا ترك النبي ﷺ التراويح لما اجتمعوا إليه في الليلة الثالثة مخافة أن يؤمر به [٣]. ولو سلم فتلك الحرة من أفنية المصر وللفناء حكم المصر فسلم حديث علي عن المعارض [٤]، ثم يجب أن يحمل على كونه سماعاً لأن دليل الافتراض من كتاب الله تعالى يفيده على العموم في الأمكنة فإقدامه على نفيها في بعض الأماكن لا يكون إلا عن سماع لأنه خلاف القياس المستمر في مثله، وفي الصلوات الباقيات أيضاً، والقاطع للشغب أن قوله تعالى: ﴿فاسعوا﴾ [الجمعة ٩] إلى ذكر الله ليس على إطلاقه اتفاقاً بين الأمة إذ لا يجوز إقامتها في البراري إجماعاً ولا في كل قرية عنده، بل بشرط أن لا يظعن أهلها عنها صيفاً ولا شتاء، فكان خصوص المكان مراداً فيها إجماعاً، فقدر القرية الخاصة وقدّرنا المصر وهو أولى لحديث علي رضي الله عنه [٥]، وهو لو عورض بفعل غيره كان علي رضي الله عنه مقدماً عليه، فكيف ولم يتحقق معارضة ما ذكرنا إياه، ولهذا لم ينقل عن الصحابة أنهم حين فتحوا البلاد اشتغلوا بنصب المنابر والجمع إلا في الأمصار دون القرى، ولو كان لنقل ولو آحاداً، ولو مصر الإمام موضعاً وأمرهم بالإقامة فيه جاز، ولو منع أهل مصر أن يجمعوا لم يجمعوا. وقال الفقيه أبو جعفر: إذا نهى مجتهداً لسبب من الأسباب أراد به أن يخرج ذلك الموضع عن أن يكون مصراً جاز، أما متعنتا وإضراراً فلهم أن يجمعوا على من يصلي، ولو مصر مصراً ثم نفر الناس عنه لخوف ونحوه ثم عادوا لا يجمعون إلا بإذن، ولو دخل القروي المصر يوم الجمعة ونوى أن يمكثه لزمته، وإن نوى الخروج منه قبل وقتها لا تلزمه. قال الفقيه: إن نوى أن يخرج من يومه ولو بعده لا تلزمه قوله: **(ويقيم الحدود)** احترازاً عن المحكم، والمرأة إذا كانت قاضية فإنه يجوز قضاؤها إلا في الحدود والقصاص، واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لأن ملك إقامتها في ملكه قوله: **(وهو الظاهر)** أي في المذهب. وقال أبو حنيفة: المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق وبها رساتيق ووال ينصف المظلوم من الظالم وعالم يرجع إليه في الحوادث، وهذا أخص

الأحكام لا يستلزم إقامة الحدود، فإن المرأة إذا كانت قاضية تنفذ الأحكام وليس لها إقامة الحدود وكذلك المحكم، واكتفى

قوله: **(وإنما قال ويقيم الحدود بعد قوله وينفذ الأحكام لأن تنفيذ الأحكام الخ)** أقول: الألف واللام في الأحكام إذا كان للاستغراق وهو

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٠٦٩ والحاكم ١/ ٢٨١ والدارقطني ٢/ ٥ - ٦ والبيهقي ٣/ ١٧٦ كلهم عن كعب بن مالك به. وصححه الحاكم على شرط مسلم وأقره الذهبي وذكره ابن حجر في التلخيص ٢/ ٥٦ وقال: إسناده حسن.
قلت: فيه ابن إسحق مدلس لكنه صرح بالتحديث فحديثه حسن. وقال البيهقي عقبه: هو حديث حسن الإسناد صحيح.

(٢) هذا الأثر، ذكره السيوطي في الدر المنثور ٦/ ٢١٨ ونسبه لعبد الرزاق وعبد بن حميد وابن المنذر رووه عن ابن سيرين بتمامه.
وقوله «ثم انزل الله فيه» أي قوله تعالى ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾.

(٣) هذا ثابت في الصحاح يأتي في صلاة التراويح.

(٤) لكن هو عن علي موقوف، وليس بمرفوع.

(٥) هو المتقدم.

أفنية المصر لأنها بمنزلته في حوائج أهله (وتجوز بمنى إن كان الأمير أمير الحجاز، أو كان مسافراً عندهما. وقال

مما اختاره المصنف، قيل وهو الأصح، وإذا كان القاضي يفتي ويقيم الحدود أغنى عن التعدد، وقد وقع شك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاض يولي الكورة بأصلها فيأتي القرية أحياناً فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك، هل هو مصر نظراً إلى أن لها والياً وقاضياً أولاً نظراً إلى عدمهما بها؟ والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها وإلا لم تكن قرية أصلاً، إذ كل قرية مشمولة بحكم، وقد يفرق بالفرق بين قرية لا يأتيها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون إلى دخول المصر في كل حادثة لفصلها، وبين ما يأتيها فيفصل فيها، وإذا اشتبه على الإنسان ذلك ينبغي أن يصلي أربعاً بعد الجمعة ينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده بعد فإن لم تصح الجمعة وقعت ظهره وإن صحت كانت نفلاً، وهل تنوب عن سنة الجمعة؟ قدمنا الكلام في باب شروط الصلاة فارجع إليه، وكذا إذا تعددت الجمعة وشك في أن جمعته سابقة أولاً ينبغي أن يصلي ما قلنا، وأصله أن عند أبي حنيفة لا يجوز تعددها في مصر واحد، وكذا روى أصحاب الإملاء عن أبي يوسف أنه لا يجوز في مسجدين في مصر إلا أن يكون بينهما نهر كبير حتى يكون كمصرين. وكان يأمر بقطع الجسر ببغداد لذلك، فإن لم يكن فالجمعة لمن سبق، فإن صلوا معاً أو لم تدر السابقة فسدتا. وعنه أنه يجوز في موضعين إذا كان المصر عظيماً لا في ثلاثة. وعن محمد يجوز تعددها مطلقاً. ورواه عن

بذكر الحدود عن القصاص لأنهما لا يفترقان في عامة الأحكام، فكان ذكر أحدهما مغنياً عن ذكر الآخر **(وعنه)** أي عن أبي يوسف **﴿أنهم إذا اجتمعوا﴾** أي اجتمع من تجب عليهم الجمعة لا كل من يسكن في ذلك الموضع من الصبيان والنساء والعبيد لأن من تجب عليهم مجتمعون فيه عادة. قال ابن شجاع: أحسن ما قيل فيه إذا كان أهلها بحيث لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتى احتاجوا إلى بناء مسجد آخر للجمعة وهذا الاحتياج غالب عند اجتماع من عليه الجمعة، والأول اختيار الكرخي وهو ظاهر الرواية وعليه أكثر الفقهاء والثاني اختيار أبي عبد الله الثلجي، وعن أبي يوسف رواية أخرى غير هاتين الروايتين وهو كل موضع يسكنه عشرة آلاف نفر فكان عنه ثلاث روايات وقوله: **(والحكم غير مقصور)** يعني جواز إقامة الجمعة ليس بمحصور في المصلى **(بل تجوز في جميع أفنية المصر لأنها)** أي الأفنية **(بمنزلة المصر في حوائج أهله)** ويعرف من هذا التعليل تعريف الفناء، وهو ما أعد لحوائج أهل المصر، وفناء الدار وفناء كل شيء كذلك. وقدر شيخ الإسلام وشمس الأئمة السرخسي فناء المصر بالغلوة اعتباراً بما ذكره محمد في النوادر. وقال الشافعي: المصر ليس بشرط ولا فناؤه، بل كل قرية يسكنها أربعون من الرجال الأحرار لا يظعنون عنها شتاء ولا صيفاً تقام فيها الجمعة لقوله تعالى. **﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾** من غير فصل، ولما روى أن أول جمعة جمعت في الإسلام بعد المدينة ما جمعت بجواثا، وهي قرية من قرى عامر بن القيس بالبحرين، وكتب أبو هريرة إلى عمر يسأله عن الجمعة بجواثا فكتب إليه أن جمع بها وحيثما كنت. والجواب أن قوله ﷺ «إلا في مصر جامع» ينفي إقامتها في القرى، والصحابة حين فتحوا الأمصار والقرى ما اشتغلوا بنصب المنابر وبناء الجمع إلا في الأمصار والمدن، وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة، والآية ليست بحجة له لأن المكان مضمر فيها بالإجماع حتى لا تجوز إقامة الجمعة في البوادي بالإجماع، فنحن نضمر المصر وهو يضمر القرية، وجواثا مصر بالبحرين، وتسمية الراوي قرية لا ينفي ما ذكرنا لأن اسم القرية يطلق على البلدة. وقوله: **(وتجوز)** يعني إقامة الجمعة **(بمنى إن كان الإمام أمير الحجاز أو كان الخليفة مسافراً)** وإنما قيد بكونه مسافراً لأحد أمرين: إما للتنبيه على أنه إذا كان مقيماً كان بالجواز أولى. وإما لنفي توهم أن الخليفة إذا كان مسافراً لا يقيم الجمعة، كما إذا كان أمير الموسم مسافراً. وفيه إشارة

الظاهر إذا لا عهد يظهر عدم صحة ما ذكره فليتأمل قوله: **(من عليه الجمعة)** أقول: إلى هنا كلام ابن شجاع قوله: **(ولما روى أن أول جمعة جمعت في الإسلام)** أقول: يعني في عهد رسول الله ﷺ وكتابة أبي هريرة رضي الله عنه لتردده في كون إقامتها فيها بأمره ﷺ أو لأمر حدث مثل تفرق بعض أهله، فلا يرد أنه يلزمه أن لا تقام الجمعة في زمنه ﷺ ولا في زمن الصديق رضي الله عنه بمكة على ما توهمه بعض أكابر العلماء: أعني الأستاذ العلامة ابن كمال باشا في مجلس بعض أعاظم الوزراء. قال المصنف **(بل يجوز في جميع أفنية**

محمد: لا جمعة بمنى) لأنها من القرى حتى لا يعيد بها، ولهما أنها تتمصر في أيام الموسم وعدم التعييد

أبي حنيفة ولهذا قال السرخسي: الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز إقامتها في مصر واحد في مسجدين فأكثر، وبه نأخذ لإطلاق: لا جمعة إلا في مصر، شرط المصر، فإذا تحقق تحقق في حق كل منها. وجه رواية المنع أنها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها. والأصح الأول خصوصاً إذا كان مصر كبير، فإن في إلزام اتحاد الموضع حرجاً بيناً لاستدعائه تطويل المسافة على الأكثر، مع أن الوجه المذكور مما يتسلط عليه المنع، وما قلنا من الكلام في وقوعها عن السنة إنما هو إذا زال الاشتباه بعد الأربع لتحقق وقوعها نفلاً، أما إذا دام الاشتباه قائماً فلا يجزم بكونها نفلاً ليقع النظر في أنها سنة أولاً، فينبغي أن يصلي بعدها السنة لأن الظاهر وقوعها ظهراً لأنه ما لم يتحقق وجود الشرط لم يحكم بوجود الجمعة فلم يحكم بسقوط الفرض، والله سبحانه أعلم، ومن كان من مكان من توابع المصر فحكمه حكم أهل المصر في وجوب الجمعة عليه بأن يأتي المصر فليصلها فيه. واختلفوا فيه؛ فعن أبي يوسف إن كان الموضع يسمع فيه النداء من المصر فهو من توابعه وإلا فلا، وعنه كل قرية متصلة بربض المصر وغير المتصلة لا، وعنه أنها تجب في ثلاثة فراسخ، وقال بعضهم قدر ميل، وقيل قدر ميلين، وقيل ستة أميال. وعن مالك ستة، وقيل إن أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة وإلا فلا، قال في البدائع: وهذا حسن قوله: **(ولهما أنها)** أي منى تتمصر في الموسم لاجتماع من ينفذ الأحكام ويقيم الحدود والأسواق والسكك، قيل فيها ثلاث سكك، وغاية ما فيها أنه يزول تمصرها بزوال الموسم، وذلك غير قادح في مصريتها قبله، إذ ما من مصر إلا ويزول تمصره في الجملة ومع ذلك تقام فيه الجمعة وهذا يفيد أن الأولى في الذي قدمناه من قرى مصر أن لا يصح فيها إلا حال حضور المتولي، فإذا حضر صحت وإذا ظعن امتنعت، والله أعلم. وعدم التعييد بمنى لا لانتفاء المصرية بل للتخفيف، فإن الناس مشغلون بالمناسك والعيد لازم فيها فيحصل من إلزامه مع اشتغالهم بما هم فيه الحرج، أما الجمعة فليست بلازمة، بل إنما تتفق في أحيان من الزمان فلا حرج مع أنها فريضة والعيد سنة أو واجب، وإنما اقتصر المصنف على هذا الوجه من التعليل دون التعليل بأن منى من أفنية مكة لأنه فاسد لأن بينهما فرسخين، وتقدير الفناء بذلك غير صحيح، قال محمد في الأصل: إذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوماً لا يصير مقيماً فعلم اعتبارهما شرعاً موضعين قوله: **(لأن الولاية لهما)** يعني أن ثبوت ولاية الإقامة للجمعة هو المصحح بعد كون المحل صالحاً للتمصير وهو قائم في كل منهما، والخليفة وإن كان قصد السفر للحج فالسفر إنما يرخص في الترك لا أنه يمنع صحتها، وسيجيء أنه يجوز للمسافر أن يؤم في الجمعة، فكذا يجوز أن يأذن في الإقامة إذا كان ممن له الإذن، وإن كان إنما قصد الطوف في ولاياته فأظهر لأنه

إلى أن الخليفة أو السلطان إذا طاف في ولايته كان عليه الجمعة في كل مصر يكون فيه يوم الجمعة لأن إمامة غيره إنما تجوز بأمره، فإمامته أولى وإن كان مسافراً، وقوله: **(لأنها)** يعني منى على تأويل القرية، ويجوز أن يكون التأنيث باعتبار الخبر لأن تقديره لأنها قرية **(من القرى)** يعني أنها ليست بمصر ولا من فنائه لزيادته على الغلوة **(ولهذا لا يعيد بها)** فلا تقام فيها الجمعة **(ولهما أنها تتمصر في أيام الموسم)** لاجتماع شرائط المصر من السلطان والقاضي والأبنية والأسواق **(وعدم التعييد)** أي عدم إقامة صلاة العيد للتخفيف لاشتغال الحاج بأعمال المناسك من الرمي والذبح والحلق في ذلك اليوم لا لعدم المصرية **(ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعاً)** والفرق أن عرفات فضاء ومنى فيه أبنية. وقوله: **(أما أمير الموسم فيلي أمور الحاج لا غير)** يشير إلى أنه إن استعمل على مكة يقيم الجمعة بمنى لأن له الولاية حينئذ. وقيل إن كان من أهل مكة يقيمها وإن استعمل

المصر) أقول: أي وإن لم يكن في مصلى فيها قوله: **(وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة)** أقول: ليس فيما ذكره ما يدل على أن المصر صحة الجمعة، بل غايته أن يدل على كونه شرط الوجوب. وجوابه أنه لو صحت لفعلوا في موضع إعلاماً للجواز قوله: **(لأن إمامة غيره إنما تجوز بأمره الخ)** أقول: دلالته على ما ادعاه من وجوب الجمعة على الخليفة إذا طاف في ولايته غير ظاهرة قوله: **(فإمامته أولى)** أقول: ينتقض بالمرأة إذا كانت سلطانة.

للتخفيف، ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعاً لأنها قضاء وبمنى أبنية. والتقييد بالخليفة وأمير الحجاز لأن الولاية لهما. أما أمير الموسم فيلي أمور الحج لا غير **(ولا يجوز إقامتها إلا للسلطان أو لمن أمره السلطان)** لأنها تقام بجمع

حينئذ غير مسافر حتى لا يقصر الصلاة في طوفه كالسائح، بخلاف ما إذا كان المحل غير صالح للتمصير فلذا قالوا: إذا سافر الخليفة فليس له أن يجمع في القرى كالبراري قوله: **(أو لمن أمره)** فخرج القاضي الذي لم يؤمر بإقامتها ودخل العبد إذا قلد ولاية ناحية فتجوز إقامته وإن لم تجز أقضيته وأنكحته، والمرأة إذا كانت سلطانة يجوز أمرها بالإقامة لا إقامتها، ولمن أمره أن يستخلف وإن لم يؤذن له في الاستخلاف، بخلاف القاضي لا يملك الاستخلاف إن لم يأذن له فيه، والفرق أن الجمعة مؤقتة تفوت بتأخيرها، فالأمر بإقامتها مع العلم بأن المأمور عرض للأعراض الموجبة للتفويت أمر بالاستخلاف دلالة بخلاف القاضي لأن القضاء غير مؤقت، وجواز الإقامة فيما إذا مات والي مصر لخليفته وصاحب الشرط والقاضي إلى أن يصل وال آخر باعتبار أنهم كانوا ممن ينوب عنه فيها حال حياته فبموته لا ينعزلون كما إذا كان حياً فكان الأمر مستمرا لهم، ولذا قالوا: إذا مات السلطان وله أمراء على أشياء من أمور المسلمين فهم على ولاياتهم يقيمون الجمعة، بخلاف ما لو اجتمعت العامة على تقديم رجل عند موت ذلك الوالي حيث لا تجوز إقامته لانتفاء ما قلنا، ولو أمر نصراني أو صبي على مصر فأسلم وبلغ ليس لهما الإقامة إلا بأمر بعد الإسلام والبلوغ، ولو قيل لهما إذا أسلمت أو بلغت فصل فأسلم وبلغ جاز لهما الإقامة لأن الإضافة في الولاية جائزة. وعن بعض المشايخ: إذا كان التفويض إليهما قبل الجمعة فأسلم وأدرك جاز لهما الإقامة، كالأمي والأخرس إذا أمرا به فبرأ وحفظ، وعلى الأول لا يجوز لأن التفويض وقع باطلاً، والمتغلب الذي لا منشور له إن كانت سيرته بين الرعية سيرة الأمراء ويحكم بحكم الولاة تجوز الجمعة بحضرته لأن بذلك تتحقق السلطنة فيتم الشرط، والإذن بالخطبة إذن الجمعة وعلى القلب، وفي نوادر الصلاة: إن السلطان إذا كان يخطب فجاء سلطان آخر، إن أمره أن يتم الخطبة يجوز ويكون ذلك القدر خطبة، ويجوز له أن يصلي بهم الجمعة لأنه خطب بأمره فصار نائباً عنه، وإن لم يأمره وسكت فأتم الأول فأراد الثاني أن يصلي بتلك الخطبة لا يجوز لأن سكوته محتمل، وكذا إذا حضر الثاني وقد فرغ الأول من خطبته فصلى الثاني بتلك الخطبة لا يجوز لأنها خطبة إمام معزول ولم توجد من الثاني، وهذا كله إذا علم الأول حضور الثاني، وإن لم يعلم وخطب وصلى والثاني ساكت جازت لأنه لا يصير معزولاً إلا بالعلم إلا إذا كتب إليه كتاب العزل أو أرسل رسولاً فصار معزولاً، ثم إذا صلى صاحب الشرط جاز لأن عمالهم على حالهم قوله: **(لأنها تقام بجمع عظيم الخ)** حقيقة هذا الوجه أن اشتراط السلطان كي لا يؤدي إلى عدمها كما يفيده فلا بد منه تتميماً لأمره: أي الأمر هذا الفرض أو الجمع، فإن ثوران الفتنة يوجب تعطيله، وهو

على الموسم خاصة، وإن لم يكن من أهلها لا يقيم عندهما أيضاً. وقوله: **(ولا يجوز إقامتها إلا للسلطان)** أي للوالي الذي لا والي فوقه وكان ذلك الخليفة **(أو لمن أمره السلطان)** وهو الأمير أو القاضي أو الخطباء. وقال الشافعي: ليس ذلك بشرط لما روي أن عثمان رضي الله عنه حين كان محصوراً بالمدينة صلى علي رضي الله عنه بالناس الجمعة، ولم يرو أنه صلى بأمر عثمان رضي الله عنه وكان الأمر بيده **(ولنا أن الجمعة تقام بجمع عظيم)** لكونها جامع الجماعات **(وقد تقع المنازعة في التقدم)** بأن يقول شخص أنا أتقدم وغيره يقول أنا أتقدم **(و)** في **(التقديم)** بأن يقدم طائفة شخصاً وأخرى آخر **(وقد يقع في غيره)** أي في غير أمر التقدم والتقديم من أداء من يسبق إلى الجامع والأداء في أول الوقت وآخره **(فلا بد منه)** أي من السلطان أو من أمره **(تتميماً لأمره)** وأثر علي ليس بحجة لجواز أن ذلك كان بأمر عثمان. سلمناه ولكن إنما فعل لأن الناس اجتمعوا عليه، وعند ذلك يجوز لأن الناس احتاجوا إلى إقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم. قال: **(ومن شرائطها)** أي من شرائط الجمعة **(الوقت)** وهو وقت الظهر **(فتصح فيه ولا تصح بعده)** لما روي «أن النبي ﷺ لما بعث مصعب بن عمير إلى المدينة قبل هجرته قال له:

قوله: **(فلا بد منه: أي من السلطان أو من أمره تتميماً لأمره)** أقول: فيه نوع تأمل حيث لا يظهر دلالته على كون السلطان شرط صحة

عظيم، وقد تقع المنازعة في التقدم والتقديم، وقد تقع في غيره فلا بد منه تتميماً لأمره **(ومن شرائطها الوقت**

متوقع إذا لم يكن التقدم عن أمر سلطان تعتقد طاعته أو تخشى عقوبته، فإن التقدم على جميع أهل المصر يعد شرفاً ورفعة فيتسارع إليه كل من مالت همته إلى الرياسة فيقع التجاذب والتنازع وذلك يؤدي إلى التقاتل. وما روي أن علياً رضي الله عنه أقام بالناس وعثمان رضي الله عنه محصور واقعة حال، فيجوز كونه عن إذنه كما يجوز كونه عن غير إذنه فلا حجة فيه لفريق، فيبقى قوله ﷺ «من تركها وله إمام جائر أو عادل، ألا فلا جمع الله شمله ولا بارك له في أمره، ألا ولا صلاة له»[1] الحديث رواه ابن ماجه وغيره حيث شرط في لزومها الإمام، كما يفيده قيد الجملة الواقعة حالاً مع ما عيناه من المعنى سالمين من المعارض. وقال الحسن: أربع إلى السلطان، وذكر منها الجمعة والعيدين، ولا شك أن إطلاق قوله تعالى: ﴿فاسعوا﴾ [الجمعة ٩] مقيد بخصوص مكان ومخصوص منه كثير كالعبيد والمسافرين فجاز تخصيصه بظني آخر فيخص بمن أمره السلطان أيضاً قوله: **(لقوله ﷺ «إذا مالت الشمس» الخ)** وروي «أنه ﷺ لما بعث مصعب بن عمير إلى المدينة قال: إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة»[2] وفي البخاري عن أنس رضي الله عنه «كان ﷺ يصلي الجمعة حين تميل الشمس»[3] وأخرج مسلم عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه «كنا نجمع مع رسول الله ﷺ إذا زالت الشمس»[4] الحديث. وأما ما رواه الدارقطني وغيره من حديث عبد الله ابن سيدان بكسر السين المهملة قال: شهدت الجمعة مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه فكان خطبته قبل الزوال. وذكر عن عمر وعثمان نحوه، قال: فما رأيت أحداً عاب ذلك ولا أنكره[5] لو صح لم يقدح في خصوص ما نحن فيه، فكيف وقد اتفقوا على ضعف ابن سيدان. واعلم أن الدعوى مركبة من صحتها في وقت الظهر لا بعده، فيرد أنه إنما يتم ما ذكر دليلاً لتمامها إذا اعتبر مفهوم الشرط وهو ممنوع عندهم، أو يكون فيه إجماع وهو منتف في

إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة» **(ولو خرج الوقت وهو فيها)** أي الإمام في صلاة الجمعة **(استقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما)** أي لاختلاف الظهر والجمعة بدليل تخيير العبد إذا أذن له مولاه في الجمعة بين أن يصلي الظهر أو الجمعة مع تعين الرفق في الجمعة بالقلة، ولو لم يكونا مختلفين لما خير كما في جناية المدبر بحيث يجب الأقل على مولاه من الإرش أو القيمة بلا خيار لاتحادهما في المالية، وبناء فرض على تحريمة فرض آخر لا يصح في أصح الروايات. وقوله: **(ومنها)** من شرائط الجمعة **(الخطبة)** وهي اسم لما يخطب به، وإنما كانت شرطاً **(لأن النبي ﷺ ما صلاها في عمره بدون الخطبة)** وفيه بحث. أما أولاً فأن يقال: الخطبة يجب أن تكون ركناً ولا تكون شرطاً لأنها أقيمت مقام ركعتي الظهر وذلك ركن، فكذلك

الجمعة قوله: **(قال له «إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة» الحديث)** أقول: تأمل في دلالته على عدم صحتها بعده ولو قضاء.

(١) ضعيف. هو بعض حديث أخرجه ابن ماجه ١٠٨١ وكذا البيهقي ٢/ ٩٠. ١٧١ كلاهما من حديث جابر قال البوصيري في الزوائد: إسناده ضعيف لضعف علي بن زيد بن جدعان وعبد الله بن محمد العدوي اهـ. وأما البيهقي فأعله بالعدوي وهو الصواب، فهو متهم بالوضع، ورواه الطبراني في الأوسط كما في المجمع ٢/ ١٦٩. ١٧٠ من حديث أبي سعيد وقال الهيثمي: فيه موسى بن عطية الباهلي لم أجد من ترجمه وبقية رجاله ثقات.

(٢) هذا الخبر. استغربه الزيلعي ٢/ ١٩٥ وقال ابن حجر في الدراية ١/ ٢١٥: لم أجده.
ورأيته في الدر المنثور للسيوطي ٦/ ٢١٨ بأتم منه مع تغيير يسير فيه ونسبه للدارقطني عن ابن عباس به قلت: ولم أره في سنن الدارقطني ولعله في كتب أخرى لم تطبع بعد والله أعلم. ويغني عنه الحديث الآتي.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ٩٠٤ بهذا اللفظ وأبو داود ١٠٨٤ والترمذي ٥٠٣ كلهم من حديث أنس.

(٤) صحيح. أخرجه مسلم ٨٦٠ وأبو داود ١٠٨٥ والنسائي ٣/ ١٠٠ والدارمي ١/ ٣٦٣ وابن ماجه ١١٠٠ وابن أبي شيبة ١/ ٢٠٧ والبيهقي ٣/ ١٩٠ وأحمد ٤/ ٤٦. ٥٤ كلهم من حديث سلمة بن الأكوع

(٥) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٧ وابن أبي شيبة ١/ ٢٠٦ وأبو نعيم شيخ البخاري في كتاب الصلاة له كما في فتح الباري ٢/ ٣٨٧ كلهم عن عبد الله بن سيدان به. وضعفه الزيلعي في نصب الراية ٢/ ١٩٥. ١٩٦.
وقال ابن حجر في الفتح: رجاله ثقات إلا ابن سيدان بكسر السين، وهو تابعي كبير إلا أنه غير معروف العدالة: قال ابن عدي عنه: شبه المجهول، وقال البخاري: لا يتابع على حديثه اهـ ويعارضه أحاديث صحيحة.

فتصح، في وقت الظهر ولا تصح بعده) لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة» **(ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيه عليها)** لاختلافهما **(ومنها الخطبة)** لأن النبي ﷺ ما صلاها بدون

جزئي الدعوى لأن مالكاً يقول ببقاء وقتها إلى الغروب والحنابلة قائلون بجواز أدائها قبل الزوال، وقيل إذا كان يوم عيد، ويجاب بأن شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لأنه سقوط أربع بركعتين فتراعى الخصوصيات التي ورد الشرع بها ما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها خارج الوقت اشتراط نفس الخطبة إجماع، بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة قدر ما يستقر كل عضو في موضعه يحمد في الأولى ويتشهد ويصلي عليه ﷺ ويعظ الناس، وفي الثانية كذلك إلا أنه يدعو مكان الوعظ للمؤمنين والمؤمنات كما قاله الشافعي لأنه قام الدليل عند أبي حنيفة رحمه الله على أنه من السنن أو الواجبات لا شرط على ما سنذكر قوله: **(ومن شرائطها الخطبة)** بقيد كونها بعد الزوال على ما ذكرناه، ومن الفقه والسنة تقصيرها وتطويل الصلاة بعد اشتمالها على ما ذكرناه آنفاً من الموعظة والتشهد والصلاة وكونها خطبتين. وفي البدائع: قدرهما قدر سورة من طوال المفصل إلى آخره وتقدم أيضاً وجه اشتراطها. وتعاد على وجه الأولوية لو تذكر الإمام فائتة في صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج إلى إعادتها أو افتتح التطوع بعد الخطبة وإن لم يعد الخطبة أجزأه، وكذا إذا خطب جنباً، ويكفي لوقوعها الشرط حضور واحد كذا في الخلاصة، وهو خلاف ما يفيده ظاهر شرح الكنز حيث قال بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة ومن كانوا ضماً أو نياماً انتهى. أما الصلاة فلا بد فيها من الثلاثة على ما يأتي واعلم أن الخطبة شرط الانعقاد في حق من ينشىء التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها، واشتراط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لأنها من التسببات، فعن هذا قالوا: لو أحدث الإمام فقدم من لم يشهدها جاز أن يصلي بهم الجمعة لأنه بان تحريمته على تلك التحريمة المنشأة. والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشىء التحريمة فقط، ألا ترى إلى صحتها من

ما قام مقامه فلا يتأدى بلا طهارة ولأنها لم يشترط قيامها حالة الأداء، ولو كانت شرطاً لكان يراعي قيامها حالة الأداء كما اشترط قيام الطهارة وستر العورة، وأما ثانياً فلأنها إذا كانت شرطاً كانت من ضروريات صلاة الجمعة لأن شرط الشيء لازم له، والحديث يدل على دوام وجوده، والدوام لا يستلزم الضرورة، ألا ترى أنه ﷺ لم يصل صلاة بدون سننها كرفع اليدين عند كل تحريمة والتكبير عند كل خفض ورفع وغيرهما، ولم يكن شيء من ذلك شرطاً للصلاة. والجواب عن الأول أنها ليست بركن لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء، وصلاة الجمعة لا تقوم بالخطبة وإنما تقوم بأركانها فكانت شرطاً، لأن الله تعالى أمر بالسعي إليها في قوله تعالى ﴿فاسعوا﴾ فتكون واجبة وليست بمقصودة لذاتها لأن النداء لم يقع لها بل لما هو المقصود وهو صلاة الجمعة حيث قال ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة﴾ ولو كانت مقصودة لكان النداء لها أو لهما إن كانتا مقصودتين، وإذا لم تكن مقصودة لذاتها وهي فرض كانت شرطاً لغيرها. وقوله ولو كانت شرطاً لكان يراعي قراءة الخطبة حال الأداء. قلنا: الشرط وجودها لا وجودها حال الأداء. وعن الثاني بأن الدوام قد يستلزم الضرورة إذا دل الدليل الخارجي على ذلك، وقد قام الدليل ههنا على ذلك وهو أنا نعلم بيقين أن شطر الظهر ترك للخطبة والفرض لا يترك لغير الفرض فكانت فرضاً، فأما أن تكون فرضاً لذاتها أو لغيرها لا سبيل إلى الأول لما ذكرنا فتعين الثاني، وكان لازماً من لوازمه فكان شرطاً **(وهي)** أي الخطبة **(قبل الصلاة به وردت السنة)** وشرطيتها أيضاً تقتضي ذلك **(ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة)** مقدار ثلاث آيات في ظاهر الرواية. وقال الطحاوي: مقدار ما يمس موضع جلوسه من المنبر **(به جرى التوارث)** ولفظ التوارث إنما يستعمل في أمر خطير ذي شرف، وقيل هو حكاية العدل عن العدل، وهذه القعدة ليست بشرط عندنا بل هي

قوله: **(ألا ترى أنه ﷺ لم يصل صلاة بدون سننها الخ)** أقول: فيه أن الترك أحياناً مأخوذ في تعريف السنة قوله: **(والفرض لا يترك لغير الفرض فكانت فرضاً)** أقول: هذا يصلح أن يكون دليلاً مستقلاً على المطلوب بدون التعرض لمواظبة رسول الله ﷺ فليتأمل، لكن بقي فيه بحث فإنه منقوض بالمسح على الخفين.

الخطبة في عمره[1] **(وهي قبل الصلاة بعد الزوال)** به وردت السنة **(ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة)** به جرى التوارث **(ويخطب قائماً على طهارة)** لأن القيام فيهما متوارث. ثم هي شرط الصلاة فيستحب فيها الطهارة كالأذان

المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة، فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسد هذا الخليفة أن لا يجوز أن يستقبل بهم الجمعة، لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم، لأنه لما قام مقام الأول التحق به حكماً، ولو أفسد الأول استقبل بهم فكذا الثاني، ولو كان الأول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز، ولو قدم هذا المقدم غيره ممن شهدها قيل يجوز، وقيل لا يجوز لأنه ليس من أهل إقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف، بخلاف ما لو قدم الأول جنباً شهدها فقدم هذا الجنب طاهراً شهدها حيث يجوز لأن الجنب الشاهد من أهل الإقامة بواسطة الاغتسال فصح منه الاستخلاف، بخلاف ما لو قدم الأول صبياً أو معتوهاً أو امرأة أو كافراً فقدم غيره ممن شهدها لم يجز لأنهم لم يصح استخلافهم فلم يصر أحدهم خليفة فلا يملك الاستخلاف، فالمتقدم عن استخلاف أحدهم متقدم بنفسه، ولا يجوز ذلك في الجمعة وإن جاز في غيرها من الصلوات لاشتراط إذن السلطان للمتقدم صريحاً أو دلالة فيها كما قدمنا دون غيرها، ولا دلالة إلا إذا كان المستخلف تحقق بوصف الخليفة شرعاً وليس أحدهم كذلك، أما في حق غير الكافر فلعدم الأهلية مع العجز عن اكتسابها بخلاف الجنب، وأما في الكافر فلأن هذا من أمور الدين، وهو يعتمد ولاية السلطنة، ولا يجوز أن يثبت للكافر ولاية السلطنة على المسلمين، بخلاف ما لو قدم الأول مسافراً أو عبداً حيث يجوز خلافاً لزفر على ما سيأتي، فلو لم يقدم الأول أحداً فتقدم صاحب الشرطة أو القاضي جاز لأن هذا من أمور العامة وقد قلدهما الإمام ما هو من أمور العامة فنزلا منزلته، ولأن الحاجة إلى الإمام لدفع التنازع في التقدم وذا يحصل بتقدمهما لوجود دليل اختصاصهما من بين الناس وهو كون كل منهما نائباً للسلطان ومن عماله، فلو قدم أحدهما رجلاً شهد الخطبة جاز لأنه ثبت لكل منهما ولاية التقدم فله ولاية التقديم قوله: **(ثم هي شرط الصلاة الخ)** هذا صورة قياس علة الحكم في أصله كونه شرطاً للصلاة لكنه مفقود في الأصل فضلا عن كونه موجوداً غير علة، إذ الأذان ليس شرطاً، فالأولى ما عينه في الكافي جامعاً وهو ذكر الله في المسجد: أي في حدوده لكراهة الأذان في داخله، ويزاد أيضاً فيقال ذكر في المسجد يشترط له الوقت فتستحب الطهارة فيه وتعاد استحباباً إذا كان جنباً كالأذان قوله: **(لحصول المقصود)** وهو الذكر والموعظة، وهذا لأن المعقول من اشتراطها جعلها مكان الركعتين تحصيلاً لفائدتها مع التخفيف حيث لم يحصل مقصودها مع الإتمام، وقد أثر عن

للاستراحة. وقال الشافعي: إنها شرط حتى لا يكتفي عنده بالخطبة الواحدة وإن طالت للتوارث ولنا حديث جابر بن سمرة «أن النبي ﷺ كان يخطب قائماً خطبة واحدة، فلما أسن جعلها خطبتين يجلس بينهما جلسة» وفيه كما ترى دليل على جواز الاكتفاء بخطبة واحدة لأنه إنما فعل ذلك ليكون أروح عليه لا لأنه شرط **(ويخطب قائماً على طهارة لأن القيام فيهما متوارث)** روى أن ابن مسعود لما سئل عن هذا، قال: ألست تتلو قوله تعالى ﴿**وتركوك قائماً**﴾ كان النبي ﷺ يخطب قائماً حين انفض عنه الناس بدخول العير المدينة. والذي روى عن عثمان أنه كان يخطب قاعداً إنما فعل ذلك لمرض أو كبر في آخر عمره. وقوله **(فيستحب فيها الطهارة)** يعني عن الجنابة والحدث جميعاً كالأذان. ووجه الشبه به أن الخطبة ذكر لها شبه بالصلاة حيث إنها أقيمت مقام شطر الصلاة وتقام بعد دخول الوقت. كما أن الأذان أيضاً ذكر له شبه بالصلاة من حيث أنه دعاء لها وتقام بعد دخول الوقت قيل في عبارته نظر لأنه يدل على أن الأذان شرط للصلاة وليس كذلك وهو غلط، لأن قوله كالأذان يتعلق بقوله فيستحب فيها الطهارة لا بقوله وهي شرط للصلاة **(ولو خطب قاعداً أو على غير طهارة جاز لحصول المقصود)** وهو الذكر والوعظ. وخالف أبو يوسف والشافعي فيما إذا خطب على غير طهارة. والشافعي وحده إذا خطب قاعداً. لهما في

قوله: **(وهو غلط لأن قوله كالأذان يتعلق بقوله فيها فيستحب فيها الطهارة لا بقوله وهي شرط الصلاة)** أقول: فيه بحث

---

(١) لا أصل له هكذا وإنما هو ثابت بالاستقراء فلم يرد عنه ﷺ أنه صلى الجمعة بدون خطبة وذكر البيهقي في سننه ٣/ ١٩٦ عن الزهري قال: بلغنا أنه لا جمعة، إلا بخطبة، فلم لم يخطب صلى أربعاً. وأخرج نحوه عن النخعي من قوله، وكذا عن عطاء من قوله، ولم يذكر الزهري عمن بلغه ذلك.

(ولو خطب قاعداً أو على غير طهارة جاز) لحصول المقصود إلا أنه يكره لمخالفته التوارث وللفصل بينها وبين الصلاة **(فإن اقتصر على ذكر الله جاز عند أبي حنيفة رحمه الله. وقالا: لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة)** لأن الخطبة هي الواجبة، والتسبيحة أو التحميدة لا تسمى خطبة. وقال الشافعي لا تجوز حتى يخطب خطبتين اعتباراً للمتعارف. وله قوله تعالى. فاسعوا إلى ذكر الله ـ من غير فصل. وعن عثمان رضي الله عنه أنه قال: الحمد لله فأرتج

علي وعائشة رضي الله عنهما «إنما قصرت لمكان الخطبة»[1] وهذا حاصل مع القعود وما معه لأنها أقيمت مقام الركعتين ليشترط لها ما اشترط للصلاة كما ظن الشافعي رضي الله عنه، ألا ترى إلى عدم اشتراط الاستقبال فيها وعدم الكلام، فعلم أن القيام فيها لأنه أبلغ في الإعلام إذ كان أنشر للصوت فكان مخالفته مكروهاً. ودخل كعب بن عجرة المسجد يوم الجمعة وابن أم حكيم يخطب قاعداً فقال: انظروا إلى هذا الخبيث يخطب قاعداً والله تعالى يقول: **﴿وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها وتركوك قائماً﴾** [الجمعة ١١] رواه مسلم[2]. ولم يحكم هو ولا غيره بفساد تلك الصلاة، فعلم أنه ليس بشرط عندهم قوله: **(لا بد من ذكر طويل)** قيل أقله عندهما قدر التشهد قوله: **(وله قوله تعالى ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾)** [الجمعة ٩] من غير فصل بين كونه ذكراً طويلاً يسمى خطبة أو ذكراً لا يسمى خطبة فكان الشرط الذكر الأعم، بالقطع، غير أن المأثور عنه ﷺ اختيار أحد الفردين: أعني الذكر المسمى بالخطبة والمواظبة عليه فكان ذلك واجباً أو سنة، لا أنه الشرط الذي لا يجزىء غيره إذ لا يكون بياناً لعدم الإجمال في لفظ الذكر، وقد علم وجوب تنزيل المشروعات على حسب أدلتها، فهذا الوجه يغني عن قصة عثمان فإنها لم تعرف في كتب الحديث بل في كتب الفقه، وهي أنه لما خطب في أول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال: الحمد لله، فأرتج عليه، فقال: إن أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالاً وأنتم إلى إمام فعال أحوج منكم إلى

الأول أن الخطبة بمنزلة شطر الصلاة لما في الأثر، وهو ما روي أن ابن عمر وعائشة قالا: إنما قصرت الجمعة لمكان الخطبة. فكما تشترط الطهارة في الصلاة تشترط فيها. وللشافعي في الثاني أن الخطبة قائمة مقام ركعتين فيشترط فيها ما يشترط في الصلاة. والجواب أنها ذكر والمحدث والجنب لا يمنعان عن ذكر الله ما خلا القرآن في حق الجنب. وتأويل الأثر أنها في حكم الثواب كشرط الصلاة لا في شرائطها. وقوله **(إلا أنه يكره)** استثناء من قوله جاز. وقوله **(لمخالفته التوارث)** متعلق بقوله خطب قاعداً. وقوله **(للفصل بينها وبين الصلاة)** يتعلق بقوله أو على غير طهارة، ولم يذكر أنه يعيدها إذا كان على غير طهارة. وقيل ينبغي أن تعاد استحباباً كإعادة أذانه. وقوله **(فإن اقتصر على ذكر الله عز وجل جاز)** يعني إذا ذكر الله على قصد الخطبة فقال الحمد لله أو سبحان الله أو لا إله إلا الله جاز عند أبي حنيفة، وأما إذا قال ذلك لعطاس أو تعجب فلا يجوز بالاتفاق **(وقالا: لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة)** وهو مقدار ثلاث آيات عند الكرخي، وقيل مقدار التشهد من قوله التحيات لله إلى قوله عبده ورسوله **(لأن الخطبة هي الواجبة)** يعني بالإجماع **(والتسبيحة أو التحميدة أو التهليلة لا تسمى خطبة. وقال الشافعي: لا يجوز حتى يخطب خطبتين)** تشتمل الأولى على التحميدة والصلاة على النبي ﷺ والوصية بتقوى الله وقراءة آية. وكذلك الثانية إلا أن فيها بدل الآية الدعاء للمؤمنين والمؤمنات **(اعتباراً للتوارث)** فإنه جرى هكذا من لدن رسول الله ﷺ **(ولأبي حنيفة قوله تعالى ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾)** والمراد به الخطبة باتفاق المفسرين، وقد أطلق عليها الذكر من غير فصل بين قليل وكثير، فالزيادة عليها نسخ. وما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه لما صعد المنبر أول جمعة ولي قال: الحمد لله فأرتج عليه بالبناء للمفعول وتخفيف الجيم: أي أغلق فنزل وصلى وكان بمحضر من علماء الصحابة ولم ينكر عليه أحد فدل على أن هذا المقدار كاف. قال **(ومن شرائطها الجماعة)** الجماعة شرط الجمعة بالإجماع والاختلاف في

---

(١) أثر علي وعائشة لم أعثر عليها وإنما أخرج البيهقي ١٩٦/٣ عن سعيد بن جبير قال: كانت الجمعة أربعاً فجعل الخطبة مكان الركعتين. ذكره بلا سند.

(٢) موقوف صحيح. أخرجه مسلم ٨٦٤ والنسائي ١٠٢/٢ والبيهقي ١٩٦/٣، ١٩٧ كلهم عن كعب بن عجرة به وهو عند مسلم والنسائي أن الذي كان يخطب هو عبد الرحمن ابن أم الحكم. وهو الصواب.

تنبيه: فقوله: «ابن أم حكيم» غير سديد.

عليه فنزل وصلى (ومن شرائطها الجماعة) لأن الجمعة مشتقة منها (وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الإمام، وقالا: اثنان سواه) قال: والأصح أن هذا قول أبي يوسف وحده، له أن في المثنى معنى الاجتماع هي منبئة عنه. ولهما أن الجمع الصحيح إنما هو الثلاث لأنه جمع تسمية ومعنى، والجماعة شرط على حدة، وكذا الإمام فلا يعتبر منهم

إمام قوال، وستأتيكم الخطب بعد وأستغفر الله لي ولكم، ونزل وصلى بهم لم ينكر عليه أحد منهم [١]، فكان إجماعاً منهم، إما على عدم اشتراطها، وإما على كون نحو الحمد لله ونحوها تسمى خطبة لغة وإن لم تسمّ به عرفاً، ولهذا قال ﷺ للذي قال: من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى «بئس الخطيب أنت» [٢] فسماه خطيباً بهذا القدر من الكلام، والخطاب القرآني إنما تعلقه باعتبار المفهوم اللغوي لأن الخطاب مع أهل تلك اللغة بلغتهم يقتضي ذلك، ولأن هذا العرف إنما يعتبر في محاورات الناس بعضهم لبعض للدلالة على غرضهم، فأما في أمر بين العبد وربه تعالى فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة، ثم يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة أن تقال على قصد الخطبة فلو حمد لعطاس لا يجزىء عن الواجب، ومقتضى هذا الكلام أنه لو خطب وحده من غير أن يحضره أحد أنه يجوز، وهذا الكلام هو المعتمد لأبي حنيفة فوجب اعتبار ما يتفرع عنه، وفي الأصل قال فيه روايتان، فليكن المعتبر إحداهما المتفرعة على الأخرى لا بد من حضور واحد كما قدمنا، ولا تجزىء بحضرة النساء وحدهن وتجزىء بحضرة الرجال صمّ أو نيام أو لا يسمعون لبعدهم ولو عبيداً أو مسافرين.

[فرع] يكره للخطيب أن يتكلم في حال الخطبة للإخلال بالنظم إلا أن يكون أمراً بمعروف لقصة عمر مع عثمان وهي معروفة قوله: (وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الإمام) ولا يشترط كونهم ممن حضر الخطبة، وقالا اثنان سوى الإمام، وقال الشافعي أربعون، ولا حجة له في حديث أسعد بن زرارة أنهم كانوا أربعين [٣] كما لا حجة لمن نفى اشتراط الأربعين بأن يوم النفور بقي معه ﷺ اثنا عشر. أما الأول فلأن اتفاق كون عددهم أربعين في ذلك اليوم لا يقتضي تعين ذلك العدد شرعاً، وما رواه عن جابر: مضت السنة أن في كل ثلاثة إماماً وفي كل أربعين فما فوقه جمعة وأضحى وفطر ضعيف. قال البيهقي: لا يحتج بمثله [٤]، وأما الثاني فلأن كون الباقي اثني عشر أو أحد عشر أو ثمانية عشر على اختلاف الروايات قابله رواية كون الباقي أربعين الكل أقوال منقولة في الباقي، وتصحيح متعين منها بطريقة لم يثبت لنا. وأيضاً بقاء أولئك لا يستلزم الشروع بهم لجواز شروعه بأكثر بأن رجعوا أو جاء غيرهم فصار المتحقق كون الشرط الجماعة، فقال أبو يوسف: مسمى الجماعة متحقق في الاثنين وكون الجمع الصيغي أقل مدلوله ثلاثة لا يمس ما نحن فيه، إذ الشرط ليس جماعة تكون مدلول صيغة الجمع وهما قالا بل الشرط ذلك لأن قوله تعالى ﴿فاسعوا﴾ [الجمعة ٩] صيغة جمع فقد طلب الحضور معلقاً بلفظ الجمع وهو الواو إلى

العدد، فعند أبي حنيفة أقلهم ثلاثة سوى الإمام وعندهما اثنان سواه. قال المصنف (والأصح أن هذا قول أبي يوسف وحده. له أن في المثنى معنى الاجتماع) لأن فيه اجتماع واحد بآخر والجمعة مبنية على معنى الاجتماع لما ذكر أن الجمعة مشتقة من الجماعة، وفي الجماعة اجتماع لا محالة (ولهما) أي لأبي حنيفة ومحمد (أن الجمع الصحيح إنما هو الثلاث) يعني سلمنا أن الجمعة تنبىء عن الاجتماع، لكن الخطاب ورد للجمع وهو قوله تعالى ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ والجمع الصحيح هو الثلاث (قوله جمعاً تسمية ومعنى) فإن قيل: ففيما قاله أبو يوسف كذلك لأنه يعتبر مع الإمام ثلاثة؟ أجاب بقوله: والجماعة شرط على حدة، وكذلك الإمام، فلا يعتبر الإمام من الجماعة وذلك لأن قوله تعالى ﴿فاسعوا﴾ يقتضي ثلاثة، وقوله ﴿إلى ذكر

(١) أثر عثمان. وأنه ارتج عليه لم يروى مسنداً وإنما ذكره القاسم بن ثابت السرقسطي في كتاب غريب الحديث من غير سند قاله الزيلعي في نصب الراية ٢/ ١٩٧ وأقره ابن حجر في الدراية ١/ ٢١٥

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ٨٧٠ وأبو داود ٤٩٨١ و١٠٩٩ والنسائي ٦/ ٩٠ كلهم من حديث عدي بن حاتم وكذا أحمد ٤/ ٢٥٦، ٣٧٩.

(٣) حسن. تقدم قبل قليل من رواية كعب بن مالك في خبر أول جمعة كانت في المدينة.

(٤) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٤ والبيهقي ٣/ ١٧٧ كلاهما من حديث جابر.

قال البيهقي: هذا حديث لا يحتج بمثله تفرد به عبد العزيز بن عبد الرحمن وهو ضعيف اهـ.

(وإن نفر الناس قبل أن يركع الإمام ويسجد ولم يبق إلا النساء والصبيان استقبل الظهر عند أبي حنيفة. وقالا: إذا نفروا عنه بعد ما افتتح الصلاة صلى الجمعة. فإن نفروا عنه بعد ما ركع ركعة وسجد سجدة بنى على الجمعة) خلافاً لزفر. هو يقول: إنها شرط فلا بد من دوامها كالوقت. ولهما أن الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة. ولأبي حنيفة أن الانعقاد بالشروع في الصلاة، ولا يتم ذلك إلا بتمام الركعة لأن ما دونها ليس بصلاة فلا

ذكر يستلزم ذاكراً فلزم الشرط جمعاً هو مسمى لفظ الجمع مع الإمام وهو المطلوب قوله: **(إلا النساء والصبيان)** يعني من لا تنعقد بهم الجمعة قوله: **(خلافاً لزفر)** فعنده إذا نفروا قبل القعدة بطلت، وحاصل المذكور من وجهه ووجههم معارضة قياسه على الوقت بقياسهم على الخطبة، ثم نقض قياسه بأنه لو كانت الجماعة كالوقت لم تصح صلاة المسبوق بركعة في الجمعة لأنه منفرد فيما يقضيه. كما لا تصح صلاة الجمعة إذا كان بعضها خارج الوقت وأبو حنيفة يقول إنها شرط الانعقاد لكن انعقاد الصلاة والمصلي تحقق تمامه موقوف على وجود تمام الأركان لأن دخول الشيء في الوجود بدخول جميع أركانه، فما لم يسجد لا يصير مصلياً بل مفتتحاً الركن ركن، فكان ذهاب الجماعة قبل السجود كذهابهم قبل التكبير من جهة أنه عدم الجماعة قبل تحقق مسمى الصلاة، ويظهر من هذا التقرير أنه يجوز موافقته إياهما في إلحاق الجماعة بالخطبة في أنه لا يشترط بقاؤها إلى آخر الصلاة وإن خالفهما في الاكتفاء بوجودها حال الافتتاح فلذا قلنا حاصل المذكور من وجهه: أي وجه زفر ووجههم ولم نقل وجههما قوله: **(ولا تجب الجمعة على مسافر الخ)** الشيخ الكبير الذي ضعف ملحق بالمريض فلا تجب عليه وأطلق في العبد وقد اختلفوا في المكاتب والمأذون والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة إذا لم يخلّ بالحفظ، وينبغي أن يجري الخلاف في معتق البعض إذا كان يسعى، ولا تجب على العبد الذي يؤدي الضريبة، وللمستأجر أن يمنع الأجير عن حضور الجمعة في قول أبي حفص. وقال الدقاق ليس له منعه، فإن كان قريباً لا يحط عنه شيء، وإن كان بعيداً يسقط عنه بقدر اشتغاله، فإن قال الأجير: حط عني الربع بقدر اشتغالي بالصلاة لم يكن له، ذلك،

الله﴾ يقتضي ذاكراً فذلك أربعة. ويجب أن يكونوا كلهم ممن يصلح إماماً، حتى إذا كان أحدهم صبياً أو مجنوناً لا يجوز بخلاف العبيد والمسافرين فإن الجماعة تتم بهم لصلاحيتهم للإمامة، وكما نفى الآية ما دون الثلاث نفى اشتراط الأربعين لعدم دلالته عليه بيقين. وقوله **(وإن نفر الناس)** اعلم أن الناس إذا نفروا قبل شروعهم في صلاة الجمعة مع الإمام لا يصلي الجمعة بلا خلاف ويصلي الظهر، وإن نفروا بعده فإن كان قبل تقييد الركعة بالسجدة استقبل الظهر عند أبي حنيفة وبنى على الجمعة عندهما، وإن كان بعده بنى عليها عندهم خلافاً لزفر فإنه يقول: إنها شرط الأداء لأن التحريم منهم مقارناً لتحريم الإمام ليس بشرط بالاتفاق، ولو كانت شرطاً للانعقاد لاشترط ذلك فكانت كالوقت، ودوامه شرط لصحة الجمعة، فكذا دوامها، ولم يوجد إذا نفروا بعد السجود. ولهما أنها شرط الانعقاد لأن الأداء قد ينفك عنها كما في المسبوق واللاحق، وما هو كذلك لا يشترط دوامها كالخطبة. فإن دوامها إلى تقييد الركعة بالسجدة غير شرط بالاتفاق. وأبو حنيفة يقول نعم هو شرط الانعقاد كما ذكرتم، والانعقاد إنما هو بالشروع في الصلاة، والصلاة لا تتم إلا بتمام الركعة لأن ما دونها ليس بصلاة لكونه في محل الرفض كما تقدم فلا بد من دوامها إليها: أي من دوام الجماعة إلى الركعة بحذف المضاف: أي إلى تمام الركعة. وقوله

قوله: **(والجمع الصحيح هو الثلاث لكونه جمعاً تسمية ومعنى)** أقول: فإن قيل: المسمى بالجمع ليس هو الثلاث بل اللفظ الدال عليها. قلنا: ممنوع فالمراد بالتسمية الإطلاق قوله: **(لعدم دلالته عليه بيقين)** أقول: بخلاف الثلاثة حيث يدل عليها بيقين قوله: **(ولهما أنها شرط الانعقاد الخ)** أقول: معارضة لدليل: زفر، قال فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير: غير أنا أجزأنا افتتاح الإمام وعنده قوم متأهبون ضرورة العجز عن المقارنة انتهى، فأقول: خرج الجواب عن قول زفر لأن التحرم منهم الخ قوله: **(لأن الأداء قد ينفك عنها الخ)** أقول: كذلك الانعقاد ينفك عنها، إذ مقارنة التحرم ليست بشرط كما قال زفر قوله: **(والانعقاد إنما هو بالشروع في الصلاة، والصلاة لا تتم إلا بتمام الركعة)** أقول: الظاهر أن يقال: والشروع فيها لا يتم الخ، لأن ما دون الركعة في محل الرفض فيرتفع الشروع وفي شرح الجامع الصغير للصدر الشهيد وأبو حنيفة رحمه الله يقول: إنه شرط الانعقاد، والانعقاد إنما يكون بالشروع في الصلاة، والشروع لا يتم بالتقييد بالسجدة قوله: **(ووجهه أن الخطبة تنافي الصلاة الخ)** أقول: منافي الشيء كيف يكون شرطاً له إلا أن يكون المراد بالشرط ما يعم

بد من دوامها إليها، بخلاف الخطبة فإنها تنافي الصلاة فلا يشترط دوامها، ولا معتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لأنه لا تنعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة **(ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا أعمى)** لأن المسافر يحرج في الحضور. وكذا المريض والأعمى والعبد مشغول بخدمة المولى، والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعاً للحرج والضرر **(فإن حضروا وصلوا مع الناس أجزأهم عن فرض الوقت)** لأنهم تحملوه فصاروا كالمسافر إذا صام **(ويجوز للمسافر والعبد والمريض أن يؤم في الجمعة)** وقال زفر: لا يجزئه لأنه لا فرض عليه فأشبه الصبي

والمطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط، وفي الكافي صح أنه ﷺ أقام الجمعة بمكة مسافر[1] قوله: **(على ما بينا)** إشارة إلى قوله لأنهم تحملوا الخ فيقع فرضا فصار كمسافر إذا صام رمضان يقع فرضاً قوله: **(كره له ذلك الخ)** لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك، وصحت الظهر لأنه ترك الفرض القطعي باتفاقهم الذي هو آكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكباً محرماً، غير أن الظهر تقع صحيحة وإن كان مأموراً بالإعراض عنها. وقال زفر: لا يجوز لأن الفرض في حقه الجمعة والظهر بدل عنها لأنه مأمور بأداء الجمعة معاقب بتركها، ومنهي عن أداء الظهر مأمور بالإعراض عنها ما لم يقع اليأس عن الجمعة، وهذا هو صورة الأصل والبدل، ولا يجوز أداء البدل مع القدرة على الأصل. قلنا: بل فرض الوقت الظهر بالنص، وهو قوله ﷺ «وأول وقت الظهر حين تزول الشمس مطلقاً في الأيام»[2] ودلالة الإجماع أعني الإجماع على أن بخروج الوقت يصلي الظهر بنية القضاء، فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء، والمعقول إذ أصل الفرض في حق الكل ما يتمكن كل من أدائه بنفسه، فما قرب إلى وسعه فهو أحق والظهر أقرب لتمكنه منه كذلك بخلاف الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده، وتلك ليس في وسعه، وإنما يحصل له ذلك اتفاقاً باختيار آخرين كاختيار السلطان وقدرته في الأمر، واختيار آخر وآخر ليحصل به معهما الجماعة وغير ذلك، فكان الظهر أولى بالأصلية، وعلى الأول أن يقال مفاده أن كل وقت ظهر يدخل حين تزول والمطلوب أن كل ما زالت دخل وقت الظهر، وإنما يفاد بعكس الاستقامة لها وهو لا يثبت كلياً. سلمناه، لكن خروج الزوال يوم الجمعة من تلك الكلية أعني العكس معلوم قطعاً من الشرع للقطع بوجوب الجمعة فيه والنهي عن تركها إلى الظهر، ولا يخفى ضعف الوجه الثالث، إذ لو تم استلزم عدم وجوب الجمعة على كل فرد والمتحقق وجوبها على كل واحد فيحصل من الامتثال توفر الشروط، والمعول عليه الوجه الثاني، وهو يستلزم عدم تخصيص الأول فيلزم أن وجهه حينئذ وجوب الظهر أولاً ثم إيجاب إسقاطه بالجمعة، وفائدة هذا الوجوب حينئذ

(بخلاف الخطبة) جواب عن قياسهما الجماعة بها. ووجهه أن الخطبة تنافي الصلاة، فإن الإمام هو الذي يخطب، ولا يمكنه أن يخطب في صلاة فلا يشترط دوامها. وقوله **(ولا معتبر ببقاء النسوان)** ظاهر. وقوله **(ولا تجب الجمعة على مسافر)** واضح. وقوله **(لأنهم تحملوه)** يعني الحرج، معناه أن السقوط فرض السعي عنهم لم يكن لمعنى في الصلاة بل للحرج والضرر، فإذا تحملوا التحقوا في الأداء بغيرهم وصاروا كمسافر صام وقوله **(ويجوز للمسافر)** واضح. وقوله **(فأشبه الصبي)** يعني في أن الجمعة ليست بفرض عليهم، ولو أم الصبي فيها لم يجزه. فكذا من أشبهه **(ولنا أن هذه)** أي سقوط الجمعة عنهم، وأنث الإشارة باعتبار الخبر وهو **(رخصة)** لأن الخطاب عام فيتناولهم، إلا أنهم عذروا دفعاً للحرج عنهم **(فإن حضروا يقع فرضاً على ما بينا)** يعني قوله لأنهم تحملوا، وإذا تحملوه يقع فرضاً عنهم لأنه لو لم يقع فرضاً عنهم لكان ما فرضناه

المعد قال المصنف: **(دفعاً للحرج والضرر)** أقول: الظاهر أن المراد عن المولى والزوج قوله: **(على ما بيننا: يعني قوله لأنهم تحملوه، وإذا تحملوه يقع فرضاً، لأنه لو لم يقع فرضاً لكان ما فرضناه لدفع الحرج حرجاً وذلك خلف باطل)** أقول: وفي الملازمة نوع تأمل.

(١) حديث: أقام الجمعة بمكة مسافراً. لا يوجد بهذا اللفظ كذا قال ابن قطلوبغا في تخريج الاختيار.

(٢) غريب بهذا اللفظ. وهو عند مسلم ٦١٢ ح ١٧٣ من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص: «أنّ رسول الله ﷺ قال: وقت الظهر إذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله. . . .» ذكره في باب أوقات الصلوات الخمس.

والمرأة. ولنا أن هذه رخصة، فإذا حضروا يقع فرضاً على ما بيناه، أما الصبي فمسلوب الأهلية، والمرأة لا تصلح لإمامة الرجال، وتنعقد بهم الجمعة لأنهم صلحوا للإمامة فيصلحون للاقتداء بطريق الأولى **(ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلاة الإمام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته)** وقال زفر: لا يجزئه لأن عنده الجمعة هي الفريضة أصالة. والظهر كالبدل عنها، ولامصير إلى البدل مع القدرة على الأصل، ولنا أن أصل الفرض هو الظهر في حق الكافة، هذا هو الظاهر إلا أنه مأمور بإسقاطه بأداء الجمعة، وهذا لأنه متمكن من أداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده، وعلى التمكن يدور التكليف **(فإن بدا له أن يحضرها فتوجه إليها والإمام فيها بطل ظهره عند أبي حنيفة بالسعي، وقالا: لا يبطل حتى يدخل مع الإمام)** لأن السعي دون الظهر فلا ينقضه بعد تمامه، والجمعة فوقها فينقضها وصار كما إذا توجه بعد فراغ الإمام، وله أن السعي إلى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها في حق ارتفاض الظهر احتياطاً، بخلاف ما بعد الفراغ منها لأنه ليس بسعي إليها

جواز المصير إليه عند العجز عن الجمعة إذ كانت صحتها تتوقف على شرائط ربما لا تتحصل فتأمل، وإذا كان وجوب الظهر ليس إلا على هذا المعنى لم يلزم من وجوبها كذلك صحتها قبل تعذر الجمعة، والفرض أن الخطاب قبل تعذرها لم يتوجه عليه إلا بها قوله: **(بطلت ظهره عند أبي حنيفة بالسعي)** هذا إذا كان الإمام في الصلاة بحيث يمكنه أن يدركها، وإن لم يدركها أو كان لم يشرع بعد لكنه لا يرجو إدراكها للبعد ونحوه لا تبطل عند أبي حنيفة عند العراقيين، وتبطل عنده في تخريج البلخيين وهو الأصح، ثم المعتبر في السعي الانفصال عن داره فلا تبطل قبله على المختار، وقيل إذا خطا خطوتين في البيت الواسع تبطل قوله: **(حتى يدخل مع الإمام)** وفي رواية حتى يتمها معه حتى لو أفسدها بعد الشروع فيها لا يبطل الظهر، ولا فرق على هذا الخلاف بين المعذور كالعبد وغيره حتى لو صلى المريض الظهر ثم سعى إلى الجمعة بطل ظهره على الخلاف، وقال زفر: لا يبطل ظهر المعذور لأن الجمعة ليست فرضاً عليه. قلنا إنما رخص له تركها للعذر، وبالإلتزام التحق بالصحيح قوله: **(لأن السعي دون الظهر)** لأنه حسن لمعنى في غيره بخلاف الظهر، وَنقض الظهر وإن كان مأموراً به لكنه لضرورة أداء الجمعة، إذ نقض العبادة قصداً بلا ضرورة حرام فلا تنتقض دون أدائها وليس السعي الأداء، وحاصل وجه قول أبي حنيفة أن الاحتياط في الجمعة نقض الظهر للزوم الاحتياط في تحصيلها وهو به فينزل ما هو من خصائصها منزلتها لذلك لأنه المحقق للاحتياط في تحصيلها، وإنما كان السعي من خصائصها لأنه أمر به فيها ونهى عنه في غيرها، قال الله تعالى: **﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾**. وقال ﷺ «إذا أتيتم الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون»[1] الحديث، فكان الاشتغال به كالاشتغال بها فالنقض به كالنقض بها إقامة للسبب العادي مقام المسبب احتياطاً ومكنة الوصول ثابتة نظراً إلى قدرة الله وهي تكفي للتكليف: بخلاف ما إذا كان السعي بعد الفراغ منها لأنه ليس إليها ولا إمكان للوصول، وهذا التقرير بناء على أن المراد بالسعي ما يقابل المشي وليس كذلك، وكذا البطلان غير مقتصر على السعي بل لوخرج ماشياً أقصد مشي بطلت، ألا يرى أنهم أوردوا الفرق بين السعي إلى الجمعة وتوجه القارن إلى عرفات حيث لم تبطل به عمرته

لدفع الحرج حرجاً وذلك خلف باطل، أما الصبي فمسلوب الأهلية فلم يتناوله الخطاب، والمرأة لا تصلح لإمامة الرجال، وقوله **(وتنعقد بهم)** أي بالمسافر والعبد والمريض **(الجمعة)** إشارة إلى رد قول الشافعي إن هؤلاء تصح إمامتهم، لكن لا يعتد بهم في العدد الذي تنعقد به الجمعة وذلك لأنهم لما صلحوا للإمامة، فلأن يصلحوا للاقتداء أولى. وقوله **(ومن صلى الظهر في منزله)** ظاهر. وقوله **(لأن عنده الجمعة هي الفريضة أصالة)** لأنه مأمور بالسعي إليها منهي عن الاشتغال عنها بالظهر ما لم يتحقق فوت الجمعة، وهذا صورة الأصل والبدل، ولا مصير إلى البدل مع القدرة على الأصل، وهي ثابتة لأن فواتها إنما يكون بفراغ الإمام عن الصلاة وفرض المسئلة قبل ذلك **(ولنا أن أصل الفرض هو الظهر في حق الناس كافة)** لأن التكليف

---

(١) صحيح. هو الآتي.

(ويكره أن يصلي المعذورون الظهر بجماعة يوم الجمعة في المصر، وكذا أهل السجن) لما فيه من الإخلال بالجمعة إذا هي جامعة للجماعات، والمعذور قد يقتدي به غيره، بخلاف أهل السواد لأنه لا جمعة عليهم **(ولو صلى قوم**

حتى يقف بأنه منهي عنه لا مأمور به فلا ينزل منزلته مع أنه ليس هناك جامع السعي منصوصاً ليطلب وجه الفرق في الحكم بعد وجود الجامع. فالحق في التقرير أنه مأمور بعد إتمام الظهر بنقضها بالذهاب إلى الجمعة، فذهابه إليها شروع في طريق نقضها المأمور به فيحكم بنقضها به احتياطاً لترك المعصية قوله: **(ويكره أن يصلي المعذورون الظهر بجماعة)** قبل الجمعة وكذا بعدها، ومن فاتتهم الجمعة فصلوا الظهر تكره لهم الجماعة أيضاً قوله: **(لما فيه من الإخلال بالجمعة إذ هي جامعة للجماعات)** هذا الوجه هو مبني عدم جواز تعدد الجمعة في المصر الواحد، وعلى الرواية المختارة عند السرخسي وغيره من جواز تعددها، فوجهه أنه ربما يتطرّق غير المعذور إلى الاقتداء بهم، وأيضاً فيه صورة معارضة الجمعة بإقامة غيرها قوله: **(لقوله ﷺ)** أخرج الستة في كتبهم عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها تمشون وعليكم السكينة، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا»[1] وأخرجه أحمد وابن حبان في النوع الثاني والسبعين من القسم الأول عن

بحسب القدرة، والمكلف بالصلاة في هذا الوقت متمكن بنفسه من أداء الظهر دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده فكان التكليف بالجمعة تكليفاً بما ليس في الوسع إلا أنه أمر بإسقاط الظهر بأداء الجمعة عند استجماع شرائطها فكان العدول عنها مع القدرة مكروهاً. وقوله **(هذا هو الظاهر)** تلويح منه إلى غير ذلك، فإنه نقل عن محمد أن فرض الوقت الجمعة وله إسقاطها بالظهر، وروي عنه أنه قال: لا أدري ما أصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه سقط عنه الفرض بأداء الظهر أو الجمعة، يريد به أن أصل الفرض أحدهما لا بعينه ويتعين بفعله. ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ما ذكره في الكتاب. وقوله **(فإن بدا له)** أي بدا لمن صلى الظهر في منزله قبل الصلاة الإمام معذوراً كان أو غيره **(أن يحضرها فتوجه والإمام فيها)** فإما أن يدرك الجمعة مع الإمام أو لا، فإن أدرك الصلاة مع الإمام انتقض ظهره وانقلب نفلاً، وهذا لم يذكره في الكتاب، وإن لم يدركه **(بطل ظهره عند أبي حنيفة بالسعي، وقال: لا يبطل حتى يدخل مع القوم)** وإنما لم يذكر القسم الأول لأنه يفهم من إشارة هذا القسم لأنه يشير إلى أن الإتمام مع الإمام ليس بشرط لنقض الظهر عندهما بل الدخول كاف، وإذا كان بالدخول ينتقض فبالإتمام أولى **(لأن السعي دون الظهر)** إذ هو ليس بمقصود بنفسه بل هو وسيلة إلى أداء الجمعة، والظهر فرض مقصود وما هو دون الشيء **(لا ينقضه بعد تمامه والجمعة فوقه)** لأنا أمرنا بإسقاطه بها فجاز أن تنقضه، وإنما أنث الظهر في الكتاب بتأويل الصلاة، وإذا لم يكن التوجه ناقصاً لضعفه كان كما إذا توجه بعد فراغ الإمام **(ولأبي حنيفة أن السعي)** وهو المشي لا مسرعاً **(إلى الجمعة من خصائصها)** لكونها صلاة مخصوصة بمكان لا تمكن الإقامة إلا بالسعي إليها فكان السعي مخصوصاً بها، بخلاف سائر الصلوات لأن أداءها صحيح في كل مكان، وإذا كان من خصائصها كان الاشتغال به كالاشتغال بركن من أركانها بجامع الاختصاص فيؤثر في ارتفاض الظهر احتياطاً، إذ الأقوى يحتاط لإثباته ما لا يحتاط لإثبات الأضعف. واعترض بأن السعي الموصل إلى الجمعة مأمور به، وهذا السعي ليس بموصل. سلمناه ولكنه ضعيف لأنه وسيلة فلا يرفض القوي. سلمناه، لكن الظهر إنما يبطل في ضمن أداء الجمعة لأن نقض العبادة قصد إحرامه، فإذا لم يؤد لم ينتقض. سلمناه لكنه ينتقض بمسئلة القارن إذا وقف بعرفات قبل أن يطوف لعمرته فإنه يصير رافضاً لها، ولو سعى إلى عرفات لا يصير به

قوله: **(لأنه جمعه من وجه، إلى قوله، ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط وهو الجماعة الخ)** أقول: فإن قيل فوات جماعة يتحقق فيما إذا أدرك أكثر الركعة الثانية. لايقال الركعة التامة صلاة، ولا كذلك ما دونها لأنه لم يشترط في مسئلة النفر دوام الجماعة إلى تمام الركعة فما وجه الفرق؟ وأبو حنيفة رحمه الله أيضاً شرط دوامها إلى تمامها هناك وهنا لم يشترط فلا بد من الفرق قوله: **(ويقرأ في الأخريين لاحتمال النفلية)** أقول: يعني فيهما بالنظر إلى احتمال كون الأوليين جمعة قوله: **(فإن قيل قد استدل بها في أول البحث**

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٦٣٦ و٩٠٨ ومسلم ٦٠٢ ح ١٥٢ وأبو داود ٥٧٣ والترمذي ٣٢٧ وابن ماجه ٧٧٥ والطيالسي ٢٣٥٠ وابن أبي شيبة ٢/٣٥٨ وعبد الرزاق ٣٤٠٥ وأحمد ٢/٣٨٦ والطحاوي في المعاني ١/٣٩٦ وابن حبان ٢١٤٦ والبيهقي ٢/٢٩٧ من طرق كلهم من حديث أبي هريرة.

أجزأهم) لاستجماع شرائطه **(ومن أدرك الإمام يوم الجمعة صلى معه ما أدركه)** وبنى عليه الجمعة لقوله ﷺ «ما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فاقضوا» **(وإن كان أدركه في التشهد أو في سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما، وقال**

سفيان بن عيينة عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعاً وقال «وما فاتكم فاقضوا» قال مسلم: أخطأ ابن عيينة في هذه اللفظة، ولا أعلم رواها عن الزهري غيره. وقال أبو داود: قال فيه ابن عيينة وحده «فاقضوا»[1] ونظر فيه بأن أحمد رواه في مسنده عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري به وقال «فاقضوا» ورواه البخاري في كتابه المفرد في الأدب من حديث الليث عن الزهري به وقال «فاقضوا» ومن حديث سليمان عن الزهري به نحوه، ومن حديث الليث: حدثنا يونس عن الزهري عن أبي سلمة وسعيد عن أبي هريرة رضي الله عنه كذلك، ورواه أبو نعيم في المستخرج عن أبي داود الطيالسي عن ابن أبي حبيب عن الزهري به نحوه، فقد تابع ابن عيينة جماعة، وبين اللفظين فرق في الحكم، فمن أخذ بلفظ «أتموا» قال ما يدركه المسبوق أول صلاته، ومن أخذ بلفظ «فاقضوا» قال: ما يدركه آخرها. قال صاحب تنقيح التحقيق: الصواب أنه لا فرق، فإن القضاء هو الإتمام في عرف الشارع، قال تعالى: ﴿فإذا قضيتم مناسككم﴾ [البقرة ٢٠٠] ﴿فإذا قضيت الصلاة﴾ [الجمعة ١٠][2] اهـ، ولا يخفى أن وروده بمعناه

رافضاً لعمرته. وأجيب عن الأولى بأن الحكم دار مع الإمكان لكونه الإمام في الجمعة والإدراك ممكن بإقدار الله تعالى. وعن الثاني بأنه لما نزل منزلتها صار قوياً وهو الجواب عن الثالث لأنه صار لإبطال في ضمنه كالإبطال في ضمنها، وعن الرابع بأنه لا نقض على وجه القياس لأنهما: أي العمرة والجمعة سواء في الارتفاض فيه، وأما في الاستحسان فإنه إنما لا ترتفض العمرة لكون السعي فيها منهياً عنه قبل طواف العمرة فضعف في نفسه، والسعي إلى الجمعة مأمور به فكان في نفسه قوياً، ولا يلزم من إبطال القوي إبطال الضعيف. وقوله **(بخلاف ما بعد الفراغ منها)** جواب عن قياسهما وهو واضح. وقوله **(ويكره أن يصلي المعذور الظهر بجماعة الخ)** ظاهر. قال **(ومن أدرك الإمام يوم الجمعة)** إذا أدرك الإمام في صلاة الجمعة راكعاً في الركعة الثانية فهو مدرك لها بالاتفاق، وإن أدركه بعدما رفع رأسه من الركوع فكذلك عند أبي حنيفة وأبي يوسف وبنى عليها الجمعة لقوله ﷺ «ما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فاقضوا» إذ لا شك أن مراده ما فاتكم من صلاة الإمام بدليل قوله «ما أدركتم فصلوا» فإن معناه من صلاة الإمام، والذي فات من صلاة الإمام هو الجمعة فيصلي المأموم الجمعة **(وكذا إن أدركه في التشهد أو في سجود السهو عندهما. وقال محمد: إن أدرك مع الإمام أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة، وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر لأنه جمعة من وجه)** ولهذا لا يتأدى إلا بنية الجمعة **(ظهر من وجه لفوات بعض شرائط الجمعة)** وهو الجماعة فبالنظر إلى كونه ظهراً يصلي أربعاً ويقعد على رأس الركعتين، وبالنظر إلى كونه جمعة يقرأ في الأخريين لاحتمال النفلية فكان

بالحديث، **إلى قوله: قلت لا تنافي في ذلك الخ)** أقول: فيه بحث، فإن المؤدي مع الإمام في محل النزاع ليس صلاة لأنه ما دون الركعة فلا يتنظم قوله ﷺ «صلوا» فلا يتناوله «وما فاتكم» لظهور أن المراد وما فاتكم من تلك الصلاة التي صليتم مع الإمام فليتأمل قوله: **(وعلى تقدير ثبوته فتأويله أدركهم جلوساً قد سلموا)** أقول: لا يخفى عليك بعد هذا التأويل مع أن الجمعة مصرح بها في حديث الزهري، فتأويل الحديث الأول بحمله على ما سوى الجمعة أقرب. قال المصنف **(وإذا نزل قبل أن يكبر)** أقول: وظاهر قوله حتى يفرغ من خطبته يدل على أنه لا يكون فيه بأس، ففي قوله وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله بحث فتأمل.

(١) صحيح. أخرجه النسائي ٢/ ١١٤ . ١١٥ وابن أبي شيبة ٢/ ٣٥٨ والحميدي ٩٣٥ وأحمد ٢/ ٢٣٨ وابن الجارود ٣٠٥ والطحاوي في المعاني ١/ ٣٩٦ والبيهقي ٢/ ٢٩٧ وابن حبان ٢١٤٥ من طريق ابن عيينة عن أبي هريرة مرفوعاً.
وأسنده مسلم ٦٠٢ ح ١٥١ والترمذي ٣٢٩ من هذا الوجه دون أن يذكرا المتن.
ولم يتفرد ابن عيينة، بل تابعه غير واحد كما ذكر المصنف بل أخرجه مسلم من وجه آخر عن ابن سيرين عن أبي هريرة مرفوعاً: إذا ثُوّب بالصلاة فلا يسع إليها أحدكم، ولكن ليمشي وعليه السكينة والوقار، صلّ ما أدركت واقض ما سبقك اهـ.
وهو عند مسلم ٦٠٢ ح ١٥٤ وأحمد ٢/ ٤٢٧ وأبو عوانة ٢/ ٨٣ والطحاوي ١/ ٣٩٦ والبيهقي ٢/ ٢٩٨ كلهم عن ابن سيرين به وما ذكره المصنف ابن الهمام كفاية.

(٢) إلى هنا كلام الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٠٠ . ٢٠١ وأتم منه إلا أن المعنى كما قال ابن عبد الهادي والله أعلم وهذا الذي ذهب إليه ابن حجر في الفتح ٢/ ١١٨

محمد رحمه الله: إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة، وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر) لأنه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه، فيصلي أربعاً اعتباراً للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين

في بعض الإطلاقات الشرعية لا ينفي حقيقته اللغوية ولا يصيره الحقيقة الشرعية فلم يبق إلا صحة الإطلاق، وكما يصح أن يقال قضى صلاته على تقدير إدراك أولها ثم فعل باقيها، كذلك يصح أن يقال على تقدير إدراك آخرها ثم فعل تكميلها أتم صلاته، وإذا تكافأ الإطلاقان يرجع إلى أن المدرك ليس إلا آخر صلاة الإمام حساً والمتابعة، وعدم الاختلاف على الإمام واجب على المأموم، ومن متابعته كون ركعته ركعته، فإذا كانت ثالثة صلاة الإمام وجب حكماً لوجوب المتابعة كونها ثالثة المأموم، ويلزمه كون ما لم يفعله بعده أولها قوله: **(إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية)** بأن يشاركه في ركوعها لا بعد الرفع منه. ولهما إطلاق «إذا أتيتم الصلاة» إلى قوله «وما فاتكم فاقضوا»[١] وما رواه «من أدرك ركعة من الجمعة أضاف إليها ركعة أخرى»[٢] والأصلي أربعاً[٣] لم يثبت وما في الكتاب من المعنى المذكور حسن قوله: **(ولأبي حنيفة قوله ﷺ «إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام»**[٤]**)** رفعه غريب، والمعروف كونه من كلام الزهري، رواه مالك في الموطإ قال «خروجه يقطع الصلاة، وكلامه يقطع الكلام»[٥]. وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم: كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام، والحاصل أن قول الصحابي حجة فيجب تقليده عندنا إذا لم ينفه شيء آخر من السنة، ولو تجرد المعنى المذكور عنه وهو أن الكلام يمتد طبعاً، أي يمتد في النفس فيخل بالاستماع، أو أن الطبع يفضي بالمتكلم

في ذلك إعمال الدليلين وهو أولى من إعمال أحدهما، ولهما أنه مدرك للجمعة في هذه الحالة لأنه لا بد له من نية الجمعة، حتى لو نوى غيرها لم يصح اقتداؤه، ومدرك الجمعة لا يبني إلا على الجمعة، ولا وجه لما ذكره من إعمال الوجهين لأنهما صلاتان مختلفتان فكيف يصح بناء إحداهما على تحريمة الأخرى. وعورض بأن فيما ذكر تم تجويز الجمعة مع عدم شرطها، وذلك فاسد لأن الشيء ينتفي عند انتفاء شرطه. وأجيب بأن وجوده في حق الإمام جعل وجوداً في حق المسبوق كما في القراءة. فأما الجمع بين صلاتين مختلفتين بتحريمة واحدة فما لا يوجد بحال، والقول بما يوجد بحال أولى منه بما لا يوجد بحال، فإن قيل: قد استدل لهما في أول البحث بالحديث وهو أقوى فما وجه قوله بعد ذلك ولهما الخ؟ قلت: لا تنافي في ذلك لجواز أن يستدل على مطلوب واحد بالمنقول والمعقول، أو كان الأول استدلالاً على ما إذا كان المدرك أكثر، وذلك متفق عليه، فليس الاستدلال لهما فقط بل لهم جميعاً، وكون الحديث يدل على المطلوب الثاني لهما أيضاً لا ينافيه، فإن قيل: قد روى الزهري بإسناده إلى أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال «من أدرك ركعة من الجمعة فقد أدركها وليضف إليها ركعة أخرى. وإن أدركهم جلوساً صلى أربعاً» وهذا كما ترى نص على ما يقول محمد، فما وجه ترك الاستدلال به محمد؟ قلت: ضعفه فإنه ما رواه إلا ضعفاء أصحاب الزهري، وأما الثقات منهم معمر والأوزاعي ومالك فقد رووا عنه «من أدرك ركعة من

---

(١) هو بعض المتقدم. وهو صحيح ورد عن طرق.

(٢) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/١١ من حديث أبي هريرة بزيادة: وإن لم يدرك ركعة فليصلّ أربع ركعات، وأعلّه الدارقطني بياسين الزيات، وذكره الدارقطني ٢/١٠ . ١١ . ١٢ من طرق كثيرة عن الزهري به. وانتقد رجالها وضعف أسانيدها، وكذا ذكره ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/ ٤٠ . ٤١ وملخصه: وقال أبو حاتم: لا أصل لهذا الحديث إنما المتن «من أدرك من الصلاة ركعة».

وقال الدارقطني في العلل: هذا حديث غير محفوظ، وقد ورد عن ابن المسيب من قوله. راجع تلخيص الحبير ٢/ ٤٠ . ٤١.

(٣) كذا وقع في الأصل «والأصلي أربعاً» ولعله سبق قلم وأظن مراده: وإلا صلى أربعاً وهو يوافق ما في الأحاديث المتقدمة.

(٤) باطل. قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٠١: غريب مرفوعاً. قال البيهقي رفعه وهم فاحش وإنما هو كلام الزهري اهـ.

ووافقه ابن حجر في الدراية ١/ ٢١٦.

ورأيته في المجمع ٢/ ١٨٤ قال الهيثمي: روى الطبراني في الكبير عن ابن عمر مرفوعاً: إذا دخل أحدكم المسجد، والإمام على المنبر فلا صلاة ولا كلام، حتى يفرغ الإمام. وفيه أيوب بن نهيك وهو متروك ضعفه جماعة. وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يخطىء اهـ.

قلت: تفرد به أيوب هذا وهو واه، والظاهر أنه وهم فيه فرفعه وإنما هو كلام الزهري الآتي، وهو يخالف أحاديث صحيحة في الأمر بركعتين وقصته سُليك الغطفاني مشهورة.

(٥) مقطوع رواه مالك ١/ ١٠٣ عن الزهري قوله وهو مقطوع لأنه قول التابعي.

اعتباراً للجمعة، ويقرأ في الأخريين لاحتمال النفلية. ولهما أنه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان، ولا وجه لما ذكر لأنهما مختلفان فلا يبني أحدهما على تحريمة الآخر **(وإذا خرج الإمام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته)** قال رضي الله عنه: وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله، وقالا: **لا بأس** بالكلام إذا خرج الإمام قبل أن يخطب وإذا نزل قبل أن يكبر لأن الكراهة للإخلال بفرض الاستماع ولا استماع هنا، بخلاف الصلاة لأنها قد تمتد ولأبي حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة والسلام «إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام»

إلى المد فيلزم ذلك، والصلاة أيضاً قد تستلزم المعنى الأول فتخل به استقل بالمطلوب. وأخرج ابن أبي شيبة عن عروة قال: «إذا قعد الإمام على المنبر فلا صلاة». وعن الزهري قال في الرجال يجيء يوم الجمعة والإمام يخطب، يجلس ولا يصلي، وأخرج الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه، عنه ﷺ قال «إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والإمام يخطب أنصت فقد لغوت»[1] وهذا يفيد بطريق الدلالة منع الصلاة وتحية المسجد لأن المنع من الأمر بالمعروف وهو أعلى من السنة وتحية المسجد فمنعه منهما أولى، ولو خرج وهو فيها يقطع على ركعتين. فإن قيل: العبارة مقدمة على الدلالة عند المعارضة وقد ثبتت. وهو ما روى «جاء رجل والنبي ﷺ يخطب فقال: أصليت يا فلان؟ قال لا، قال: صلي ركعتين وتجوز فيهما»[2] فالجواب أن المعارضة غير لازمة منه لجواز كونه قطع الخطبة حتى فرغ وهو كذلك، رواه الدارقطني في سننه من حديث عبيد بن محمد العبدي، حدثنا معتمر عن أبيه عن قتادة عن أنس قال «دخل رجل المسجد ورسول الله ﷺ يخطب، فقال له النبي ﷺ: قم فاركع ركعتين، وأمسك عن الخطبة حتى فرغ من صلاته»[3] ثم قال: أسنده محمد بن عبيد العبدي ووهم فيه، ثم أخرجه عن أحمد بن حنبل: حدثنا معتمر عن أبيه قال «جاء رجل» الحديث، وفيه «ثم انتظره حتى صلى» قال: هذا المرسل هو الصواب، ونحن نقول: المرسل حجة[4] فيجب اعتقاد مقتضاه علينا، ثم رفعه زيادة إذا لم يعارض ما قبلها فإن غيره ساكت عن أنه أمسك عن الخطبة

صلاة الجمعة فقد أدركها» وأما إذا أدرك ما دونها فحكمه مسكوت عنه ولا دليل عليه. وما روي من قوله ﷺ «ما أدركتم فصلوا» الحديث يدل على مدعاهما فأخذا به، وعلى تقدير ثبوته فتأويله أدركهم جلوساً قد سلموا. وقوله **(وإذا خرج الإمام يوم الجمعة)** يعني لأجل الخطبة **(ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته)** يريد به ما سوى التسبيح ونحوه على الأصح. وقال بعضهم: كل كلام **(وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: لا بأس بالكلام)** قبل الخطبة وبعدها قبل التكبير، لأن حرمة الكلام إنما هي باعتبار الإخلال بفرض الاستماع لكونه في نفسه مباحاً ولا استماع فلا إخلال في هذين الوقتين. بخلاف الصلاة فإنها قد تمتد فتقضي إلى الإخلال. ولأبي حنيفة حديث ابن عمر وابن عباس أنهما رويا عن النبي ﷺ أنه قال «إذا

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٩٣٤ ومسلم ٨٥١ وأبو داود ١١١٢ والترمذي ٥١٢ والنسائي ٣/ ١٠٣ . ١٠٤ والدارمي ١/ ٣٦٤ وأحمد ٢/ ٢٧٢ . ٣٩٣ . ٣٩٦ وابن حبان ٢٧٩٣ ومالك ١/ ١٠٣ والبغوي ١٠٨٠ وابن خزيمة ١٨٠٤ و١٨٠٦ من طرق كلهم من حديث أبي هريرة.
وورد من حديث أبي بن كعب، رواه ابن ماجه ١١١١ وعبد الله في زوائد المسند ٥/ ١٤٣ وإسناده جيد وقد حسنه المنذري في الترغيب ١/ ٢٥٧.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٩٣١ و٩٣٠ ومسلم ٨٧٥ ح ٥٤ . ٥٥ وأبو داود ١١١٥ والترمذي ٥١٠ والنسائي ٣/ ١٠٣ كلهم من حديث جابر وهو عند ابن ماجه لكن من حديث أبي سعيد برقم ١١١٣ واسم الرجل سُليك الغطفاني، جاء صريحاً في رواية لمسلم ٨٧٥ ح ٥٨ ـ ٥٩ وأبي داود ١١١٦ ورواه ابن ماجه ١١١٤ من حديث أبي هريرة وجابر معاً. زاد مسلم ٨٧٥ ح ٥٧ . ٥٩ وأبو داود ١١١٧ «إذا جاء أحدكم والإمام يخطب فليصلِّ ركعتين يتجوز فيهما».

(٣) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٥ من حديث أنس. وقال الدارقطني: أسنده عبيد بن محمد العبدي عن معتمر عن أبيه عن قتادة عن أنس، ووهم فيه، والصواب عن معتمر عن أبيه مرسل كذا رواه أحمد وغيره.
ثم أسنده الدارقطني. عن أبي معشر عن محمد بن قيس. وقال: هذا مرسل وأبو معشر ضعيف اسمه نجيح اهـ.
ووافقه الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٠٣ . ٢٠٤ وزاد: ويرده ما في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم: «إذا جاء أحدكم والإمام يخطب، أو قد خرج فليصل ركعتين».

(٤) نعم قال المالكية والحنفية: المرسل حجة. ولكن بشرط أنه لا يخالف حديثاً صحيحاً، فكيف وقد عارضه والقصة واحدة؟! فهذا المرسل واهٍ كما قال الدارقطني والزيلعي. والله أعلم.

من غير فصل، ولأن الكلام قد يمتد طبعاً فأشبه الصلاة (وإذا أذن المؤذنون الأذان الأول ترك الناس البيع والشراء

أولاً، وزيادة الثقة مقبولة ومجرد زيادته لا توجب الحكم بغلطه وإلا لم تقبل زيادة، وما زاده مسلم فيه من قوله «إذا جاء أحدكم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوّز فيهما»[1] لا ينفي كون المراد أن يركع مع سكوت الخطيب لما ثبت في السنة من ذلك-أو كان قبل تحريم الصلاة في حال الخطبة فتسلم تلك الدلالة عن المعارض.

وهذه فروع تتعلق بالمحل وقدمناها في باب صفة الصلاة، ويتعين أن لا يخلي عنها مظنتها: يحرم في الخطبة الكلام وإن كان أمراً بمعروف أو تسبيحاً، والأكل والشرب والكتابة، ويكره تشميت العاطس ورد السلام، وعن أبي يوسف لا يكره الرد لأنه فرض. قلنا: ذاك إذا كان السلام مأذوناً فيه شرعاً وليس كذلك في حالة الخطبة بل يرتكب بسلامه مأثماً لأنه به يشغل خاطر السامع عن الفرض، ولأن رد السلام يمكن تحصيله في كل وقت، بخلاف سماع الخطبة، وعلى هذا الوجه الثاني فرعّ بعضهم قول أبي حنيفة، أنه لا يصلى على النبي ﷺ عند ذكره في الخطبة، وعن أبي يوسف: ينبغي أن يصلي في نفسه لأن ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكان إحراز للفضيلتين وهو الصواب، وهل يحمد إذا عطس؟ الصحيح نعم في نفسه ولو لم يتكلم، لكن أشار بعينه أو بيده حين رأى منكراً الصحيح لا يكره، هذا كله إذا كان قريباً بحيث يسمع، فإن كان بعيداً بحيث لا يسمع اختلف المتأخرون فيه، فمحمد بن سلمة اختار السكوت، ونصير بن يحيى اختار القراءة، وعن أبي يوسف اختيار السكوت كقول ابن سلمة، وحكى عنه النظر في كتابه وإصلاحه بالقلم، ومجموع ما ذكر عنه أوجه، فإن طلب السكوت والإنصات وإن كان للاستماع لا لذاته لكن الكلام والقراءة لغير من بحيث يسمع قد يصل إلى أذن من بحيث يسمع فيشغله عن فهم ما يسمع أو عن السماع، بخلاف النظر في الكتاب والكتابة قوله: (ولم يكن على عهد رسول الله ﷺ إلا هذا الأذان) أخرج الجماعة إلا مسلماً عن السائب بن يزيد قال: «كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فلما كان عثمان رضي الله عنه وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء»[2] وفي رواية للبخاري: «زاد النداء الثاني» وزاد ابن ماجه على دار في السوق يقال لها الزوراء، وتسميته ثالثاً لأن الإقامة تسمى أذاناً كما في الحديث «بين كل أذانين صلاة»[3] وهذا وقد تعلق بما ذكرنا من أنه لم يكن على عهد رسول الله ﷺ إلا هذا الأذان بعض من نفي أن للجمعة سنة، فإنه من المعلوم أنه كان ﷺ إذا رقى المنبر أخذ بلال في الأذان فإذا أكمله أخذ ﷺ في الخطبة[4]، فمتى كانوا يصلون السنة؟ ومن ظن أنهم إذا فرغ من

خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام» والمصير إليه واجب. فإن قيل: المصير إليه واجب إذا لم يكن له معارض، وقد روي «أن رسول الله ﷺ كان إذا نزل عن المنبر سأل الناس عن حوائجهم وعن أسعار السوق ثم صلى» أجيب بأن ذلك كان في الابتداء حين كان الكلام مباحاً في الصلاة وكان يباح في الخطبة أيضاً ثم نهى بعد ذلك عن الكلام فيهما. وقوله (وإذا أذن المؤذنون) ذكر المؤذنين بلفظ الجمع إخراجاً للكلام مخرج العادة، فإن المتوارث في أذان الجمعة اجتماع المؤذنين لتبلغ أصواتهم إلى أطراف المصر الجامع، والأذان الأول هو الذي حدث في زمن عثمان رضي الله عنه على الزوراء، وكان الحسن بن زياد يقول: المعتبر هو الأذان على المنارة لأنه لو انتظر الأذان عند المنبر يفوته أداء السنة وسماع الخطبة، وربما تفوته الجمعة إذا كان بينه بعيداً من الجامع، وكان الطحاوي يقول: المعتبر هو الأذان عند المنبر بعد خروج الإمام فإنه هو الأصل الذي كان

(١) تقدم قبل حديث واحد. وقوله: لا ينفي كون المراد... الخ فجوابه: أن لفظ «إذا جاء أحدكم والإمام يخطب، فليركع ركعتين وليتجوز فيهما» هو عام ثم إن قوله: والإمام يخطب. ينفي كونه ساكتاً بل يفيد الحديث أن الإمام قد شرع في الخطبة. والله تعالى أعلم.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٩١٢ و٩١٣ و٩١٥ و٩١٦ وأبو داود ١٠٨٧ و١٠٨٨ و١٠٨٩ و١٠٩٠ والترمذي ٥١٦ والنسائي ٣/ ١٠٠ وابن ماجه ١١٣٥ من طرق كلهم عن السائب بن يزيد به.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ٨٣٨ وأبو داود ١٢٨٣ والترمذي ١٨٥ والنسائي ٢/ ٢٨ كلهم من حديث عبد الله بن مغفل. وتقدم في الصلاة باب النوافل.

(٤) هو بعض حديث السائب بن يزيد تقدم قبل حديث واحد. ففي رواية للبخاري برقم ٩١٥ «وكان التأذين يوم الجمعة حين يجلس الإمام».

وتوجهوا إلى الجمعة) لقوله تعالى. فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع. **(وإذا صعد الإمام المنبر جلس وأذن المؤذنون بين يدي المنبر)** بذلك جرى التوارث ولم يكن على عهد رسول الله ﷺ إلا هذا الأذان، ولهذا قيل: هو المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع، والأصح أن المعتبر هو الأول إذا كان بعد الزوال لحصول الإعلام به. والله أعلم.

الأذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس، وهذا مدفوع بأن خروجه ﷺ كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الأربع، ويجب الحُكم بوقوع هذا المجوز لما قدمنا في باب النوافل من عموم «أنه كان ﷺ يصلي إذا زالت الشمس أربعاً ويقول: هذه ساعة تفتح فيها أبواب السماء فأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح»[1] وكذا يجب في حقهم لأنهم أيضاً يعلمون الزوال، إذ لا فرق بينهم وبين المؤذن في ذلك الزمان لأن اعتماده في دخول الوقت اعتمادهم، بل ربما يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن على ما عرف من حديث ابن أم مكتوم. وفي الصحيح عن ابن عمر «أن النبي ﷺ كان يصلي بعد الجمعة ركعتين»[2] وفي أبي داود عن ابن عمر «أنه إذا كان بمكة فصلى الجمعة تقدم فصلى ركعتين ثم تقدم فصلى أربعاً، إذا كان بالمدينة فصلى الجمعة ثم رجع إلى بيته فصلى ركعتين ولم يصل في المسجد، فقيل له، فقال: كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك»[3] فقد أثبت ستاً بعد الجمعة بمكة، فالظاهر أنها ستة، غير أنه إذا كان بالمدينة وفيها المنزل المهيأ له صلى فيه وهو بمكة في صلاة الجمعة إنما كان مسافراً فكان يصليها في المسجد فلم يعلم ابن عمر كل ما كان في بيته بالمدينة فهذا محمل اختلاف الحال في البلدين، فهذا البحث يفيد أن السنة بعدها ست، وهو قول أبي يوسف، وقيل قولهما. وأما أبو حنيفة فالسنة بعدها عنده أربع أخذاً بما روي عن ابن مسعود «أنه كان يصلي قبل الجمعة أربعاً وبعدها أربعاً»[4] قاله الترمذي في جامعه، وإليه ذهب ابن المبارك والثوري. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ «إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربع ركعات»[5] وقد ذكر أبو داود عن ابن عمر «أنه كان إذا صلى في المسجد صلى أربعاً، وإذا صلى في بيته صلى ركعتين»[6]، والله سبحانه أعلم.

للجمعة على عهد رسول الله ﷺ، وكذلك في عهد أبي بكر وعمر وهو اختيار شيخ الإسلام. والأصح أن المعتبر في وجوب السعي وكراهة البيع هو الأذان الأول إذا كان بعد الزوال لحصول الإعلام به مع ما ذكرنا في قول الحسن آنفاً وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي.

---

(١) حسن. أخرجه الترمذي ٤٧٨ وأحمد ٣/ ٤١١ كلاهما من حديث عبد الله بن السائب وقال الترمذي: حسن غريب. وقال أحمد شاكر في تعليقه على الترمذي: بل هو حديث صحيح متصل الاسناد رواته ثقات اهـ.
قلت: وما قال الشيخ أحمد شاكر فيه تجوز لأن مدار الحديث على محمد بن مسلم المؤدب وهو صدوق يهم كما في التقريب وفي الميزان: وثقه يحيى وأحمد وأبو داود وأما البخاري فقال: فيه نظر اهـ. فالحديث حسن.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٩٣٧ و١١٦٥ و١١٧٢ و١١٨٠ ومسلم ٨٨٢ وأبو داود ١١٢٧ والترمذي ٥٢١ و٥٢٢ والنسائي ٣/ ١١٣ وابن ماجه ١١٣١ وأحمد ٢/ ١١ . ٢٥ . ٧٥ ـ ٧٧ كلهم من حديث ابن عمر بأتم منه

(٣) حسن. أخرجه أبو داود ١١٣٠ والبيهقي ٣/ ٢٤٠ . ٢٤١ كلاهما من حديث عطاء عن ابن عمر. وإسناده حسن. فيه عبد الحميد بن جعفر صدوق ربما وهم لكنه من رجال مسلم كما في التقريب، وشيخه يزيد بن أبي حبيب ثقة روى له الشيخان وبقية رجاله رجال البخاري ومسلم.

(٤) موقوف حسن. أخرجه عبد الرزاق ٣/ ٢٤٧ والطبراني في الكبير كما في المجمع ٢/ ١٩٥ كلاهما عن قتادة عن ابن مسعود موقوفاً.
وقال الهيثمي: قتادة لم يسمع من ابن مسعود. ورواه من وجه آخر عن أبي عبد الرحمن السلمي: أن ابن مسعود كان يعلمنا أن نصلي بعد الجمعة أربعاً. وفيه عطاء بن السائب ثقة لكنه اختلط اهـ.
وذكره الترمذي معلقاً عن ابن مسعود في ٢/ ٤٠١ وقال الترمذي: وإليه ذهب الثوري وابن المبارك.

(٥) صحيح. أخرجه مسلم ٨٨١ وأبو داود ١١٣١ والترمذي ٥٢٣ والنسائي ٣/ ١١٣ وابن ماجه ١١٣٢ وأحمد ٢/ ٤٩٩ . ٢٤٩ والبيهقي ٣/ ٢٤٠ كلهم من حديث أبي هريرة. وليس في مسلم لفظ «ركعات» ورواية ثانية لمسلم والترمذي وغيرهما: «من كان منكم مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً».

(٦) حسن. أخرجه أبو داود ١١٣٠ من رواية عطاء عن ابن عمر بنحوه وآخره: كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك. وإسناده صحيح على شرط مسلم وهو متصل، إلا أن عبد الحميد بن جعفر قال عنه في التقريب: صدوق ربما وهم وهو من رجال مسلم.

باب صلاة العيدين

قال: (وتجب صلاة العيد على كل من تجب عليه صلاة الجمعة) وفي الجامع الصغير: عيدان اجتمعا في يوم

باب صلاة العيدين

لا خفاء في وجه المناسبة بين صلاة العيد والجمعة، ولما اشتركت صلاة العيد والجمعة في الشروط حتى الإذن العام إلا الخطبة لم تجب صلاة العيد إلا على من تجب عليه الجمعة، واختصت الجمعة بزيادة قوة الافتراض فقدمت قوله: (وفي الجامع الصغير) ذكره لتنصيصه على السنية، وفي النهاية لمخالفته لما في القدوري وهو دأبه في كل ما تخالف فيه رواية الجامع والقدوري، وهذا سهو، فإن القدوري لم يتعرض لصفة صلاة العيد أصلاً. وقوله وتجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة زيادة في البداية قوله: (وجه الأول مواظبة النبي ﷺ) أي من غير ترك وهو ثابت في بعض النسخ، أما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب، واقتصر المصنف لما رأى أن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ [البقرة ١٨٥] غير ظاهر لأنه ظاهر في التكبير لا صلاة العيد، وهو يصدق على التعظيم بلفظ التكبير وغيره، ولو حمل على خصوص لفظه كان التكبير الكائن في صلاة العيد مخرجاً له عن العهدة، وهو لا يستلزم وجوب الصلاة لجواز إيجاب شيء في مسنون، بمعنى من فعل سنة صلاة العيد وجب عليه التكبير. نعم لو وجب ابتداء وشرطت الصلاة في صحته وجبت الصلاة لأن إيجاب المشروط إيجاب الشرط لكنه لم يقل به أحد، وكذا الاستدلال بأنه شعار للدين مقصوداً لذاته يقام ابتداء بخلاف الأذان وصلاة الكسوف لأنه لغيره فتجب كالجمعة غير مستلزم لجواز استنان شعار كذلك مع أنه تعدية غير حكم الأصل إلى الفرع، إذ حكم الأصل الافتراض إلا أن يجعل اللزوم فيصح القياس، وكونه على خلاف قدر ثبوته في الأصل غير قادح بل ذلك واجب فيما إذا كان حكم الأصل بقاطع، فإنه إذا عدى بالقياس لا يثبت في الفرع قطعاً لأن القياس لا يفيد القطع أصلاً قوله: (والأول هو الأصح) رواية ودراية للمواظبة بلا ترك، وحديث الأعرابي[1] إما لم يكن عمله لأنه من أهل البوادي ولا صلاة عيد

باب العيدين

أي باب صلاة العيدين لأن الكلام في كتاب الصلاة حذف المضاف للعلم به، وسمي يوم العيد بالعيد لأن لله تعالى فيه عوائد الإحسان إلى عباده، ومناسبتها لصلاة الجمعة في أن كلا منهما صلاة نهارية تؤدى بجمع عظيم يجهر بالقراءة فيهما ويشترط لإحداهما ما يشترط للأخرى سوى الخطبة. ويشتركان أيضاً في حق التكليف فإنها تجب على من تجب عليه الجمعة، وقدم الجمعة لقوتها لكونها فريضة أو لكثرة وقوعها. قال: (وتجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة) لا تجب صلاة العيد على المسافر والعبد والمريض كالجمعة للمعنى الذي ذكرناه في باب الجمعة. فإن قيل: حال العبد هنا ليست كهي في الجمعة إذا أذن له المولى لأن للجمعة خلفاً وهو الظهر فلم تجب الجمعة، وههنا لا خلف فكان الواجب الوجوب إذا أسقط المولى حقه بالإذن. أجيب بأن المنافع لا تصير مملوكة له بإذن لأنها غير مستثناة على المولى، فبقي الحال بعده الإذن كهي قبله كما في الحج فإنه لا يقع عن حجة الإسلام وإن حج بإذن مولاه، وأعاد لفظ الجامع الصغير لمخالفة

باب العيدين

قوله: (أجيب بأن المنافع لا تكون مملوكة له بالإذن) أقول: قال العلامة الكاكي: ألا ترى أن العبد لو حنث في يمينه فكفر بالمال بإذن المولى لا يجوز لأنه لا يملكه بإذنه، كذا في مبسوط شيخ الإسلام انتهى

---

(١) صحيح. هو بعض حديث طويل أخرجه البخاري ٤٦ و١٨٩١ و٢٦٧٨ و٦٩٥٦ ومسلم ١١ ومالك ١/ ١٧٥ وأبو داود ٣٩١ والنسائي ٤/ ١٢١ أحمد ١/ ١٦٢ من طرق كلهم عن طلحة بن عبيد الله قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس يُسمع دويُّ صوته ولا يُفقه ما يقول، حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة. فقال: هل عليَّ غيرها؟ قال: لا إلا أن تطوّع. قال رسول الله ﷺ: وصيام رمضان. قال: هل علي غيره؟ قال: لا إلا أن تطوع. قال: وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة. قال: هل علي غيرها؟ قال؛ لا إلا أن تطوع. قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص قال رسول الله ﷺ: أفلح إن صدق».

واحد، فالأول سنة، والثاني فريضة، ولا يترك واحد منهما. قال رضي الله عنه: وهذا تنصيص على السنة، والأول على الوجوب وهو رواية عن أبي حنيفة، وجه الأول مواظبة النبي ﷺ عليها، ووجه الثاني قوله ﷺ في حديث الأعرابي عقيب سؤاله «قال: هل عليّ غيرهن؟ فقال: لا إلا أن تطوع والأول أصح، وتسميته سنة لوجوبه بالسنة **(ويستحب في يوم الفطر أن يطعم قبل أن يخرج إلى المصلى ويغتسل ويستاك ويتطيب)** لما روي «أنه عليه الصلاة والسلام كان يطعم في يوم الفطر قبل أن يخرج إلى المصلى، وكان يغتسل في العيدين» ولأنه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل والطيب كما في الجمعة **(ويلبس أحسن ثيابه)** لأنه عليه الصلاة والسلام كانت له جبة فنك أو صوف يلبسها

فيها أو كان قبل وجوبها قوله: **(أن يطعم)** الإنسان، ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما في البخاري «كان ﷺ لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا»[1] وأما حديث الغسل للعيدين فتقدم في الطهارة[2]، وحديث لبسه جبة فنك أو صوف[3] غريب. وروى البيهقي من طريق الشافعي «أنه ﷺ كان يلبس برد حبرة في كل عيد»[4] ورواه الطبراني في الأوسط «كان ﷺ يلبس يوم العيد بردة حمراء»[5] انتهى: واعلم أن الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حمر وخضر لا أنه أحمر بحت، فليكن محمل البردة أحدهما قوله: **(ويتوجه إلى المصلى)** والسنة أن يخرج الإمام إلى الجبانة ويستخلف من يصلي بالضعفاء في المصر بناء على أن صلاة العيد في موضعين جائزة بالاتفاق. وعند محمد تجوز في ثلاثة مواضع وإن لم يستخلف له ذلك وتخرج العجائز للعيد لا للشواب، ولا يخرج المنبر إلى الجبانة، واختلفوا في بناء المنبر بالجبانة: قال بعضهم: يكره، وقال خواهر زاده: حسن في زماننا، وعن أبي حنيفة لا بأس به قوله: **(ولا يكبر الخ)** الخلاف في الجهر بالتكبير في الفطر لا في أصله لأنه داخل في عموم ذكر الله تعالى؛ فعندهما يجهر به كالأضحى، وعنده لا يجهر، وعن أبي حنيفة كقولهما. وفي الخلاصة ما يفيد أن الخلاف في أصل التكبير وليس بشيء، إذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الألفاظ في شيء من الأوقات بل من إيقاعه على وجه البدعة، فقال أبو حنيفة: رفع الصوت بالذكر بدعة يخالف الأمر من قوله تعالى: **﴿واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول﴾** [الأعراف ٢٠٥] فيقتصر فيه على مورد الشرع، وقد ورد به في

روايته لرواية القدوري، فإنه ذكر في القدوري بلفظ الواجب، وفي الجامع الصغير بلفظ السنة، والمراد من اجتماع العيدين كون يوم الفطر أو الأضحى يوم الجمعة وغلب لفظ العيد لخفته كما في العمرين أو لذكورته كما في القمرين **(ولا يترك واحد منهما)** أما الجمعة فلأنها فريضة، وأما العيد فلأن تركها بدعة وضلال. قوله **(وجه الأول مواظبة النبي ﷺ عليها)** وفي بعض النسخ وقع بلفظ من غير ترك، وهو لا يحتاج إلى عناية، وفي بعضها ليس كذلك ويحتاج إلى أن يقال معناه ذلك، وإنما تركه اعتماداً على ما ذكر في آخر باب إدراك الفريضة ولا سنة دون المواظبة، والمواظبة إنما تكون دليل الوجوب إذا كانت من غير

قال المصنف: **(والأول أصح)** أقول: قوله في رواية الجامع ولا يترك واحد منهما يشهد للوجوب قوله: **(وغلب لفظ العيد)** أقول: أي على لفظ الجمعة

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٩٥٣ وابن ماجه ١٧٥٤ وابن خزيمة ١٤٢٩ وابن حبان ٢٨١٤ والدارقطني ٢/ ٤٥ والبغوي ١١٠٥ وأحمد ٣/ ١٢٦ ٢٣٢ واستدركه الحاكم ١/ ٢٩٤ كلهم من حديث أنس مع اختلاف يسير فيه.
وأخرجه الترمذي ٥٤٣ والدارمي ١/ ٣٧٥ وابن خزيمة ١٤٢٨ وابن حبان ٢٨١٣ من حديث أنس بنحوه وإسناده حسن.

(٢) تقدم في الطهارة.

(٣) غريب هكذا. ذكره صاحب الهداية فاستغربه الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٢٠٩ وقال: أخرج البيهقي من طريق الشافعي عن علي بن الحسين: أن النبي ﷺ كان يلبس برد حبرة في كل عيد اهـ. انظر سنن البيهقي ٣/ ٢٨٠ والأم للشافعي ١/ ٢٠٦ وهو مرسل وشاهده الآتي. وقال في الدراية ١/ ٢١٨ عن الحديث الأول: لم أجده.

(٤) هو في المتقدم.

(٥) حسن. أخرجه الطبراني في الأوسط كما في المجمع ١/ ١٩٨ عن علي بن الحسين عن ابن عباس به وقال الهيثمي: ورجاله ثقات.
وأخرجه البيهقي ٣/ ٢٨٠ عن حديث جابر، وفيه حجاج بن أرطاة غير قوي لكنه شاهد لما قبله.

في الأعياد **(ويؤدي صدقة الفطر)** إغناء للفقير ليتفرغ قلبه للصلاة **(ويتوجه إلى المصلى، ولا يكبر عند أبي حنيفة رحمه الله في طريق المصلى، وعندهما يكبر)** اعتباراً بالأضحى. وله أن الأصل في الثناء الإخفاء والشرع، ورد به في الأضحى لأنه يوم تكبير، ولا كذلك يوم الفطر **(ولا يتنفل في المصلى قبل العيد)** لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفعل

الأضحى وهو قوله تعالى **﴿واذكروا الله في أيام معدودات﴾** [البقرة ٢٠٣] جاء في التفسير أن المراد التكبير في هذه الأيام، والأولى الاكتفاء فيه بالإجماع عليه لما سنذكر في قوله تعالى: **﴿لتكبروا الله على ما هداكم﴾** [البقرة ١٨٥] فإن قيل: فقد قال تعالى: **﴿لتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم﴾** [البقرة ١٨٥] وروى الدارقطني عن سالم أن عبد الله بن عمر أخبره «أن رسول الله ﷺ كان يكبر في الفطر من حين يخرج من بيته حتى يأتي المصلى»[١] فالجواب أن صلاة العيد فيها التكبير، والمذكور في الآية بتقدير كونه أمراً على ما تقدم فيه أعم منه ومما في الطريق، فلا دلالة له على التكبير المتنازع فيه لجواز كونه ما في الصلاة، ولما كان دلالتها عليه ظنية لاحتمال التعظيم كان الثابت الوجوب. والحديث المذكور ضعيف بموسى بن محمد بن عطاء أبي الطاهر المقدسي، ثم ليس فيه أنه كان يجهر به وهو محل النزاع، وكذا روى الحاكم مرفوعاً ولم يذكر الجهر[٢] نعم روى الدارقطني عن نافع موقوفاً على ابن عمر: أنه كان إذا غدا يوم الفطر ويوم الأضحى يجهر بالتكبير حتى يأتي المصلى ثم يكبر حتى يأتي الإمام[٣] قال البيهقي: الصحيح وقفه على ابن عمر، وقول صحابي لا يعارض به عموم الآية القطعية الدلالة: أعني قوله تعالى: **﴿واذكر ربك﴾** إلى قوله **﴿ودون الجهر﴾** [الأعراف: ٢٠٥] وقال ﷺ «خير الذكر الخفي»[٤] فكيف وهو معارض بقول صحابي آخر. روي عن ابن عباس «أنه سمع الناس يكبرون فقال لقائده: أكبر الإمام؟ قيل لا. قال: أجنّ الناس؟ أدركنا مثل هذا اليوم مع النبي ﷺ فما كان أحد يكبر قبل الإمام[٥]»، وقال أبو جعفر: لا ينبغي أن تمنع العامة عن

ترك. وقوله: **(وجه الثاني)** ظاهر. وقوله: **(ولا يكبر عند أبي حنيفة في طريق المصلى)** يعني جهراً في الطريق الذي يخرج منه إلى عيد الفطر وهذه رواية المعلى عنه. وروى الطحاوي عن أستاذه ابن عمران البغدادي عنه أنه يكبر في طريق المصلى في عيد الفطر جهراً وبه أخذ أبو يوسف ومحمد اعتباراً بالأضحى وجه الأول أن الأصل في الثناء الإخفاء والشرع ورد به في الأضحى لأنه يوم التكبير، قال الله تعالى **﴿واذكروا الله في أيام معدودات﴾** جاء في التفسير أن المراد به التكبير في هذه الأيام **(ولا كذلك يوم الفطر)** لأنه لم يرد به الشرع، وليس في معناه أيضاً لأن عيد الأضحى اختص بركن من أركان الحج، والتكبير شرع علماً على وقت أفعال الحج وليس في شوال ذلك. فإن قيل: لا نسلم أن الشرع لم يرد به فإن الله تعالى قال **﴿ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم﴾** أخبر بالتكبير بعد إكمال عدة أيام شهر رمضان، وروى نافع عن ابن عمر «أن رسول الله ﷺ

---

(١) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٤٤ والبيهقي ٣/ ٢٧٩ والحاكم ١/ ٢٩٨ كلهم من حديث ابن عمر. واستغربه الحاكم متناً وسنداً، وقال البيهقي: موسى بن محمد منكر الحديث ضعيف، والوليد بن محمد المقري ضعيف والحديث المحفوظ عن ابن عمر اهـ أي موقوفاً عليه.
ونقل الزيلعي ٢/ ٢١٠ عن ابن القطان قوله: قال أبو حاتم في موسى: كان يقرب ويأتي بالأباطل، وقال أبو زرعة: كان يكذب، وشيخه الموقري قال ابن عدي: حدث عن الزهري بمناكير.

(٢) هو المتقدم.

(٣) موقوف حسن. أخرجه الدارقطني ٢/ ٤٥ والبيهقي ٣/ ٢٧٩ والحاكم ١/ ٢٩٨ كلهم عن ابن عمر موقوفاً. ورجاله ثقات قال البيهقي: هذا هو الصحيح. موقوف على ابن عمر.
تنبيه: وليس عند الحاكم لفظ «يجهر بالتكبير».

(٤) ضعيف. أخرجه أحمد ١/ ١٧٢، ١٨٠ وابن حبان ٨٠٩ وأبو يعلى ٧٣١ كلهم عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي لبيبة عن سعد بن أبي وقاص مرفوعاً. وصدره عند أبي يعلى: خير الرزق ما يكفي.
وقال الهيثمي في المجمع ١٠/ ٨١: ضعيف لضعف ابن أبي لبيبة.
قلت: مداره على ابن أبي لبيبة. وهو ضعيف جاء في الميزان: قال عنه يحيى: ليس بشيء. وقال الدارقطني: ضعيف اهـ.
وله علة ثانية وهي أنه منقطع. قال ابن أبي حاتم في المراسيل ٣٢٥: سمعت أبي يقول: لم يدرك ابن لبيبة سعداً.

(٥) موقوف. رواه ابن أبي شيبة ٢/ ١٦٥ إلى قوله «أجنّ الناس».

ذلك مع حرصه على الصلاة، ثم قيل الكراهة في المصلى خاصة، وقيل فيه وفي غيره عامة لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفعله **(وإذا حلت الصلاة بارتفاع الشمس دخل وقتها إلى الزوال، فإذا زالت الشمس خرج وقتها)** لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح أو رمحين، ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال أمر بالخروج

ذلك لقلة رغبتهم في الخيرات، ويستحب أن يرجع من غير الطريق التي ذهب منها إلى المصلى لأنه مكان القربة يشهد ففيه تكثير للشهود قوله: **(ولا يتنفل في المصلى قبل صلاة العيد)** وعامة المشايخ على كراهة التنفل قبلها في المصلى والبيت وبعدها في المصلى خاصة، لما في الكتب الستة عن ابن عباس «أن النبي ﷺ خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها»[1] وأخرج الترمذي عن ابن عمر «أنه خرج في يوم عيد فلم يصل قبلها ولا بعدها، وذكر أن النبي ﷺ فعله»[2] صححه الترمذي، وهذا النفي بعد الصلاة محمول عليه في المصلي لما روى ابن ماجه: أخبرنا محمد بن يحيى عن الهيثم بن جميل عن عبد الله بن عمرو الرقي عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب عن عطاء بن يسار عن أبي سعد الخدري قال «كان رسول الله ﷺ لا يصلي قبل العيد شيئاً فإذا رجع إلى منزله صلى ركعتين»[3] قوله: **(لأن النبي ﷺ كان يصلي العيد الخ)** استدل بالحديثين على أن وقتها من الارتفاع إلى الزوال، وذكر الحديث الأول كما ذكر. وفي أبي داود وابن ماجه عن يزيد بن خمير بضم المعجمة قال: «خرج عبد الله بن بسر رضي الله عنه صاحب رسول الله ﷺ مع الناس في يوم العيد فطر وأضحى فأنكر إبطاء الإمام فقال: إنا كنا مع النبي ﷺ قد فرغنا ساعتنا هذه، وذلك حين التسبيح»[4] صححه النووي في الخلاصة، والمراد بالتسبيح التنفل. وفي

كان يخرج يوم الفطر ويوم الأضحى رافعاً صوته بالتكبير» هذا نص في الباب. أجيب بأن المراد بما في الآية التكبير في صلاة العيد، والمعنى صلوا صلاة العيد وكبروا الله فيها، ومدار الحديث على الوليد بن محمد عن الزهري، والوليد متروك الحديث. قال: **(ولا يتنفل في المصلى قبل العيد)** التنفل قبل صلاة العيد في المصلى وغيره للإمام، وغيره مكروه كما في الكتاب، وقد ورد النهي والإنكار في ذلك عن الصحابة كثيراً. روي عن ابن مسعود وحذيفة: أنهما قاما فنهيا الناس عن الصلاة قبل الإمام يوم الفطر، وروي «أن علياً خرج إلى المصلى فرأى قوماً يصلون فقال: ما هذه الصلاة التي لم تكن نعرفها على عهد رسول الله ﷺ؟ فقيل له: ألا تنهاهم؟ فقال: أكره أن أكون الذي ينهي عبداً إذا صلى» وقوله: **(خاصة وعامة)** نصب على الحال من الضمير الذي في المستقر في الظرف، وقوله: **(وإذا حلت الصلاة)** عبر بالحلال عن جوازها لأنها كانت حراماً

قوله: **(وكان ذلك تأخيراً بلا عذر سماوي)** أقول: أي التأخير إلى الغد

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٩٦٤ و٩٨٩ و١٤٣١ و٥٨٨١ و٥٨٨٣ ومسلم ٨٨٤ من وجوه وأبو داود ١١٥٩ والترمذي ٥٣٧ والنسائي ٣/ ١٩٣ والدارمي ١/ ٣٧٦، ٣٧٨ وابن ماجه ١٢٩١ وابن الجارود ٢٦١ والطيالسي ٢٦٣٧ وأحمد ١/ ٣٤٠ وابن أبي شيبة ٢/ ١٧٧ وابن حبان ٢٨١٨ والبغوي ١١٠٩ من طرق كلهم من حديث ابن عباس.

(٢) حسن. أخرجه الترمذي ٥٣٨ وأحمد ٢/ ٥٧ والحاكم ١/ ٢٩٥ كلهم من حديث ابن عمر.
وقال الترمذي حسن صحيح، وصححه الحاكم وأقره الذهبي، وفيه أبان بن عبد الله البجلي وثقه يحيى، وقال أحمد: صدوق صالح الحديث، وشاهده المتقدم يقويه.

(٣) حسن. أخرجه ابن ماجه ١٢٩٣ والحاكم ١/ ٢٩٧ كلاهما من حديث أبي سعيد وصححه الحاكم حيث قال: هذه سنة عزيزة بإسناد صحيح. ووافقه الذهبي. وقال البوصيري في الزوائد: إسناده صحيح ورجاله ثقات اهـ مع أن في إسناده عبد الله بن محمد بن عقيل صدوق في حديثه لين كما في التقريب، فحديثه حسن ولا تعارض بين هذا الحديث وحديث ابن عباس، لأن ابن عباس خاص بالمصلى، وأما حديث أبي سعيد فهو في البيت.

(٤) صحيح. أخرجه أبو داود ١١٦٠ وابن ماجه ١٣١٧ والحاكم ١/ ٢٩٥ كلهم من حديث عبد الله بن بسر. وصححه الحاكم على شرط البخاري، ووافقه الذهبي، ونقل الزيلعي ٢/ ٢١١ عن النووي في الخلاصة قوله: إسناده صحيح على شرط مسلم، ووافقه الزيلعي. وهو كما قالا. على شرط مسلم فإن يزيد بن خُمير الرحبي لم يخرج له البخاري بل مسلم وأصحاب السنن فقط، وإنما روى له البخاري في التاريخ. كما في التقريب.

إلى المصلي من الغد (ويصلي الإمام بالناس ركعتين، يكبر في الأولى للافتتاح وثلاثاً بعدها، ثم يقرأ الفاتحة وسورة، ويكبر تكبيرة يركع بها، ثم يبتدىء في الركعة الثانية بالقراءة، ثم يكبر ثلاثاً بعدها، ويكبر رابعة يركع بها) وهذا قول ابن مسعود، وهو قولنا. وقال ابن عباس: يكبر في الأولى للافتتاح وخمساً بعدها وفي الثانية يكبر خمساً ثم يقرأ، وفي رواية يكبر أربعاً، وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس لأمر بنيه الخلفاء. فأما المذهب فالقول الأول لأن

أبو داود والنسائي: أن ركباً جاءوا إلى رسول الله ﷺ يشهدون أنهم رأوا الهلال بالأمس فأمرهم أن يفطروا. وإذا أصبحوا غدوا إلى مصلاهم. وبين في رواية ابن ماجه والدارقطني أنهم قدموا آخر النهار. ولفظه عن أبي عمير بن أنس: حدثني عمومتي من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا «أغمي علينا هلال شوال فأصبحنا صياماً. فجاء ركب من آخر النهار فشهدوا عند رسول الله ﷺ أنهم رأوا الهلال بالأمس، فأمرهم رسول الله ﷺ أن يفطروا وأن يخرجوا إلى عيدهم من الغد»[1] قال الشيخ جمال الدين: وبهذا اللفظ حسن الدارقطني إسناده، هذا وصححه النووي في الخلاصة، ولا يخفى بعد هذا أن لفظ آخر النهار يصدق على الوقت المكروه من بعد العصر وقبله، فأمره ﷺ إياهم بالخروج من الغد لا يستلزم كونه لخروج الوقت بدخول الزوال لجوز كونه للكراهة في ذلك الوقت، فلا بد من دليل يفيد أن المراد بآخر النهار ما بعد الظهر، أو يكون في تعيين وقتها هذا إجماع فيغني عنه، وقد وجد ذلك الدليل وهو ما وقع في بعض طرقه من رواية الطحاوي: حدثنا فهد، حدثنا عبد الله بن صالح، حدثنا هشيم بن بشير عن أبي بشر جعفر بن إياس عن أبي عمير بن أنس بن مالك، أخبرني عمومتي من الأنصار «أن الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان في زمن رسول الله ﷺ فأصبحوا صياماً، فشهدوا عند رسول الله ﷺ بعد زوال الشمس أنهم رأوا الهلال الليلة الماضية، فأمر رسول الله ﷺ الناس بالفطر فأفطروا تلك الساعة، وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد»[2] قوله: (وهذا قول ابن مسعود) اعلم أنه روى عن رسول الله ﷺ ما يوافق رأي الشافعي وما يوافق رأينا، وكذا عن الصحابة، أما ما عنه ﷺ، ففي أبي داود وابن ماجه عن عائشة «كان ﷺ يكبر في العيدين في الأولى بسبع وفي الثانية بخمس قبل القراءة سوى تكبيرتي الركوع»[3] ورواه الحاكم وقال: تفرد به ابن لهيعة، وقد استشهد به مسلم. قال: وفي الباب عن عائشة وابن عمر وأبي هريرة والطرق إليهم فاسدة، وفي أبي داود وابن ماجه أيضاً عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال النبي ﷺ «التكبير في الفطر سبع في الأولى وخمس

قبل ارتفاع الشمس لما مر في الحديث، وقوله: (**لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح**) أي قدر رمح (**أو رمحين**) دليل دخول الوقت، وقوله: (**ولما شهدوا بالهلال**) دليل خروج الوقت، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام (**أمر بالخروج إلى المصلى من الغد**) لأجل الصلاة، وكان ذلك تأخيراً بلا عذر سماوي، ولو لم يخرج الوقت لما فعل ذلك لأن الصلاة في وقتها أولى، وفعله عليه الصلاة والسلام لا يحمل إلا على الأولى مهما أمكن. وقوله: (**ويصلي الإمام بالناس**

---

(١) جيد. أخرجه أبو داود ١١٥٧ والنسائي ٣/ ١٨٠ وابن ماجه ١٦٥٣ والدارقطني ٢/ ١٧٠ وعلي بن الجعفر ١٧٨٧ وعبد الرزاق ٧٣٣٩ وابن أبي شيبة ٣/ ٦٧ وابن حبان ٣٤٥٦ والبيهقي ٤/ ٢٤٩ كلهم من حديث أنس. وقال الدارقطني: حديث حسن. هو والذي بعده ثم ساقه بنحوه.
ونقل الزيلعي ٢/ ٢١٢ عن النووي قوله: هو حديث صحيح، وكذا حسنه البيهقي وقال: الصحابة كلهم ثقات سُمُّوا أو لم يسمُّوا اهـ.
قلت: الرواية الأولى للنسائي وأبي داود وغيرهما. وأما الثانية فهي لابن ماجه والدارقطني والبيهقي.

(٢) حسن. أخرجه الطحاوي في المعاني ١/ ٣٨٦ من رواية أبي عمير عن أنس به، وإسناده حسن فيه هُشيم بن بشير مدلس وقد عنعنه، لكن للحديث شواهد وهي المتقدمة.

(٣) حسن لشواهده أخرجه أبو داود ١١٤٩ و١١٥٠ وابن ماجه ١٢٨٠ والحاكم ١/ ٢٩٨ وأحمد ٦/ ٧٠ والدارقطني ٢/ ٤٦ كلهم من حديث عائشة.
وقال الزيلعي ٢/ ٢١٦، ذكر الدارقطني في علله أن ابن لهيعة اضطرب فيه. وقال الترمذي: سألت البخاري عن هذا الحديث فضعفه وقال: لا أعلم رواه غير ابن لهيعة.
وقال الحاكم: تفرد ابن لهيعة وقد استشهد بن مسلم في موضعين، وفي الباب من حديث عائشة وأبي هريرة وابن عمر وابن عمرو. والطرق إليهم فاسدة.

التكبير ورفع الأيدي خلاف المعهود فكان الأخذ بالأقل أولى ثم التكبيرات من أعلام الدين حتى يجهر به فكان الأصل فيه الجمع وفي الركعة الأولى يجب إلحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق، وفي الثانية لم

في الثانية والقراءة بعدهما كلتيهما» زاد الدارقطني بعد «وخمس في الثانية سوى تكبيرة الصلاة»[1] قال النووي: قال الترمذي في العلل: سألت البخاري عنه فقال صحيح. وأخرج الترمذي وابن ماجه عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده «أن رسول الله ﷺ كبر في العيدين في الأولى سبعاً قبل القراءة وفي الآخرة خمساً قبل القراءة»[2] قال الترمذي: حديث حسن وهو أحسن شيء روي في هذا الباب. وقال في علله الكبرى: سألت محمداً عن هذا الحديث فقال: ليس في هذا الباب أصح منه وبه أقول. وقد رويت أحاديث عدة غيرها توافق هذه، وفي أبي داود ما يعارضها، وهو أن سعيد بن العاص «سأل أبا موسى الأشعري وحذيفة بن اليمان: كيف كان رسول الله ﷺ يكبر في الأضحى والفطر فقال أبو موسى: كان يكبر أربعاً تكبيره على الجنائز، فقال حذيفة: صدق، فقال أبو موسى: كذلك كنت أكبر في البصرة حيث كنت عليهم»[3] سكت عنه أبو داود ثم المنذري في مختصره، وهو ملحق بحديثين، إذ تصديق حذيفة رواية لمثله، وسكوت أبي داود والمنذري تصحيح أو تحصين منهما وتضعيف ابن الجوزي له بعبد الرحمن بن ثوبان نقلاً عن ابن معين والإمام أحمد معارض بقول صاحب التنقيح فيه وثقه غير واحد. وقال ابن معين: ليس به بأس، لكن أبو عائشة في سنده. قال ابن القطان: لا أعرف حاله، وقال ابن حزم: مجهول، ولو سلم فحديث ابن لهيعة ضعيف أيضاً به لو لم يظهر فيه سبب غيزه فكيف وقد بان اضطرابه فيه؟ فمرة وقع فيه عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن الزهري، ومرة عنه عن عقيل عن الزهري، وقيل عنه عن أبي الأسود عن عروة عن عائشة، وقيل عنه عن الأعرج عن أبي هريرة، قال الدارقطني: والاضطراب فيه من ابن لهيعة، والحديثان اللذان يليانه منع القول بتصحيحهما ابن القطان في كتابه وأوله وقال: ونحن إن خرجنا عن ظاهر اللفظ لكن أوجبه أن كثير بن عبد الله عندهم متروك، قال أحمد: لا يساوي شيئاً، وضرب على حديثه في المسند ولم

ركعتين) ظاهر: وحاصله أن الزوائد عندنا ثلاث، والموالاة في القراءة خلافاً له. وقوله: **(وظهر عمل العامة)** أي عمل الناس كافة **(بقول ابن عباس لأمر بنيه الخلفاء)** فإن الولاية لما انتقلت إليهم أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا في مناشيرهم ذلك. وعن هذا صلى أبو يوسف بالناس حين قدم بغداد صلاة العيد وكبر تكبير ابن عباس فإنه صلى خلفه هارون

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١١٥١ و١١٥٢ وابن ماجه ١٢٧٨ والدارقطني ٢/ ٤٧. ٤٨ والبيهقي ٣/ ٢١٥ وأحمد ٢/ ١٨٠ كلهم من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وفيه عبد الله بن عبد الرحمن الطائفي قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢١٧: قال ابن القطان: الطائفي ضعفه جماعة. منهم ابن معين.
وقال النووي في الخلاصة: قال الترمذي في علله فسألت عنه البخاري فقال: هو صحيح اهـ.
قلت: الطائفي صدوق يخطىء ويهم، لكنه من رجال مسلم كما في التقريب.

(٢) حسن لشواهده. أخرجه الترمذي ٥٣٦ وابن ماجه ١٢٧٩ والدارقطني ٢/ ٤٨ والبيهقي ٣/ ٢٨٦ كلهم من طريق كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده.
ونقل الزيلعي عن الترمذي قوله: هو حديث حسن أحسن شيء روي في هذا الباب.
وقال الترمذي في علله الكبرى: سألت البخاري عنه فقال: ليس شيء في هذا الباب أصح منه وبه أقول وحديث الطائفي أيضاً صحيح وهو مقارب الحديث. وقال ابن القطان: هذا ليس بصريح في التصحيح فقوله: أصح شيء في الباب يعني: أشبه ما في الباب وأقله ضعفاً اهـ باختصار.

(٣) ضعيف. أخرجه أبو داود ١١٣٥ وابن أبي شيبة ٢/ ١٧٢ وأحمد ٤/ ٤١٦ والبيهقي ٣/ ٢٨٩ كلهم عن أبي عائشة جليس لأبي هريرة أن سعيد بن العاص... الحديث.
قال الزيلعي ٢/ ٢١٥: سكت عليه أبو داود والمنذري وأعله ابن الجوزي في التحقيق بعبد الرحمن بن ثوبان فقال: قال يحيى: هو ضعيف، وقال أحمد: أحاديث مناكير، وليس يروي في تكبير العيدين حديث صحيح. وقال صاحب التنقيح: ابن ثوبان وثقه غير واحد ولكن أبو عائشة قال ابن حزم: هو مجهول، وقال ابن القطان: لا أعرف حاله اهـ.

يوجد إلا تكبيرة الركوع فوجب الضم إليها، والشافعي أخذ بقول ابن عباس، إلا أنه حمل المروي كله على الزوائد

يحدث عنه. وقال ابن معين: ليس حديثه بشيء، وقال النسائي والدارقطني، متروك، وقال أبو زرعة: واهي الحديث، وأفظع الشافعي رحمه الله فيه القول. وقال ابن حنبل رحمه الله: ليس في تكبير العيدين عن النبي ﷺ حديث صحيح وإنما آخذ فيه بفعل أبي هريرة،[١] وأما ما عن الصحابة فأخرج عبد الرزاق أخبرنا سفيان الثوري عن أبي إسحاق عن علقمة والأسود «أن ابن مسعود كان يكبر في العيدين تسعاً، أربعاً قبل القراءة ثم يكبر فيركع، وفي الثانية يقرأ، فإذا فرغ كبر أربعاً ثم ركع»[٢] أخبرنا معمر عن أبي إسحاق عن علقمة والأسود قال: كان ابن مسعود جالساً وعنده حذيفة وأبو موسى الأشعري، فسألهم سعيد بن العاص عن التكبير في صلاة العيد، فقال حذيفة: سل الأشعري، فقال الأشعري: سل عبد الله فإنه أقدمنا وأعلمنا، فسأله، فقال ابن مسعود: يكبر أربعاً ثم يقرأ ثم يكبر فيركع، ثم يقوم في الثانية فيقرأ ثم يكبر أربعاً بعد القراءة[٣]، طريق آخر رواه ابن أبي شيبة: حدثنا هشيم، أخبرنا مجالد عن الشعبي عن مسروق قال: «كان عبد الله بن مسعود يعلمنا التكبير في العيدين تسع تكبيرات خمس في الأولى وأربع في الآخرة، ويوالي بين القراءتين» والمراد بالخمس تكبيرة الافتتاح والركوع وثلاث زوائد، وبالأربع بتكبيرة الركوع، طريق آخر رواه محمد بن الحسن: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي عن عبد الله بن مسعود، وكان قاعداً في مسجد الكوفة ومعه حذيفة بن اليمان وأبو موسى الأشعري، فخرج عليه الوليد بن عقبة بن أبي معيط وهو أمير الكوفة يومئذ فقال: «إن غداً عيدكم فكيف أصنع؟ فقالا: أخبره يا أبا عبد الرحمن، فأمره عبد الله بن مسعود أن يصلي بغير أذان ولا إقامة، وأن يكبر في الأولى خمساً وفي الثانية أربعاً، وأن يوالي بين القراءتين وأن يخطب بعد الصلاة على راحلته» قال الترمذي: وقد روى عن ابن مسعود أنه قال: «في التكبير في العيد تسع تكبيرات: في الأولى خمساً قبل القراءة، وفي الثانية يبدأ بالقراءة ثم يكبر أربعاً مع تكبيرة الركوع»[٤] وقد روي عن غير واحد من الصحابة نحو هذا. وهذا أثر صحيح قاله بحضرة جماعة من الصحابة. ومثل هذا يحمل على الرفع لأنه مثل نقل أعداد الركعات. فإن قيل: روي عن أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم ما يخالفه. قلنا: غايته معارضة، ويترجح أثر ابن مسعود بابن مسعود مع أن المروي عن ابن عباس متعارض، فروى

الرشيد وأمره بذلك، وكذا روي عن محمد لا مذهباً واعتقاداً، فإن المذهب هو القول الأول وهو قول ابن مسعود وهو مذهب عمر وأبي موسى الأشعري وحذيفة وابن الزبير وأبي هريرة وأبي مسعود الأنصاري. فكان أولى بالأخذ. وقال أبو بكر الرازي: حدث الطحاري مسنداً إلى النبي ﷺ «أنه صلى يوم العيد وكبر أربعاً، ثم أقبل بوجهه حين انصرف فقال: أربع لا تسهو كتكبير الجنائز، وأشار بأصابعه وقبض إبهامه» ففيه قول وفعل وإشارة إلى أصل وتأكيد فلا جرم كان الأخذ به أولى. وأراد بقوله أربعاً: أربع تكبيرات متوالية، ولأن التكبير ورفع الأيدي من حيث المجموع خلاف المعهود في الصلوات، فكان الأخذ بالقليل أولى، ثم التكبير من أعلام الدين حتى يجهر به كتكبيرة الافتتاح. وكان الأصل فيه الجمع لأن الجنسية علة الضم؛ ففي الركعة الأولى يجب إلحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق، وفي الثانية لم يوجد إلا تكبيرة

---

(١) هذا كله في نصب الراية ٢/ ٢١٧ . ٢١٨ لكن آخره عن أحمد: وإنما آخذ مالك فيها بفعل أبي هريرة اهـ فالله أعلم هل الصواب بذكر مالك؟ أم لا. وقد جاء في نصب الراية ٢/ ٢١٨ قال البخاري فيما نقله الترمذي عنه: الصحيح ما رواه مالك وغيره من الحفاظ عن نافع عن أبي هريرة من فعله اهـ.

(٢) موقوف جيد. أخرجه عبد الرزاق ٣/ ٧٥ عن ابن مسعود موقوفاً وإسناده جيد رجاله كلهم ثقات.

(٣) موقوف جيد. أخرجه عبد الرزاق ٣/ ٢٩٣ عن علقمة والأسود فذكراه. وهو موقوف على ابن مسعود ورجاله ثقات.

(٤) هذه الآثار ذكرها عبد الرزاق في مصنفه ٣/ ٢٩١ . ٢٩٢ . ٢٩٣ . ٢٩٤ . ٢٩٥ . ٢٩٦ وابن أبي شيبة ٢/ ١٧٢ . ١٧٦ وكذا أوردها الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢١٥.

فصارت التكبيرات عنده خمس عشرة أو ست عشرة. قال: (ويرفع يديه في تكبيرات العيدين) يريد به ما سوى

عنه كمذهبهم من رواية ابن أبي شيبة، حدثنا وكيع عن ابن جريج عن عطاء «أن ابن عباس كبر في عيد ثلاث عشرة سبعاً في الأولى وستاً في الآخرة». حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا حميد عن عمار بن أبي عمار «أن ابن عباس كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة سبعاً في الأولى وخمساً في الآخرة. وروى عنه كمذهبنا، فروى ابن أبي شيبة: حدثنا هشيم أخبرنا خالد الحذاء عن عبد الله بن الحارث قال: «صلى ابن عباس يوم عيد فكبر تسع تكبيرات خمساً في الأولى وأربعاً في الآخرة، ووالى بين القراءتين». ورواه عبد الرزاق وزاد فيه: وفعل المغيرة بن شعبة مثل ذلك فاضطرب المروي. وأثر ابن مسعود[1] لو لم يسلم كان مقدماً فكيف وهو سالم لاضطراب معارضه، وبه يترجح المرفوع الموافق له ويختص ترجيح الموالاة بين القراءتين منه بأن التكبير ثناء والثناء شرع في الأولى أول وهو دعاء الافتتاح فيقدم تكبيرها، وحيث شرع في الثانية شرع مؤخراً وهو القنوت فيؤخر تكبير الثانية على وفق المعهود قوله: (والشافعي أخذ بقول ابن عباس) يعني المروي عنه من التكبيرات ثنتي عشرة أو ثلاث عشرة، والمصنف لم يذكر الروايتين هكذا عنه بل إنه يكبر في الأولى للافتتاح وخمساً بعدها، وفي الثانية خمساً ثم يقرأ أو أربعاً، إلا أن هذا بعد ما علم من طريقتنا أن كل مروي في العدد يحمل على شموله الأصليات والزوائد تلتفت منه إلى كون المروي عنه ثلاث عشرة تكبيرات الافتتاح والركوعين مع العشر أو التسع، فاكتفى بهذا القدر من اللزوم في الإحالة على المروي عن ابن عباس، إلا أن عدّ تكبيرة الافتتاح في الأولى دون تكبيرة القيام في الثانية تخصيص من غير مخصص، وعلى اعتبارها إنما يقع الالتفات إلى كون المروي أربع عشرة وثلاث عشرة. فإن قيل: المخصص اتصال الافتتاح بالزوائد. قلنا: فلم يتجه عد تكبيرة ركوع الأولى وعلى عدم اعتباره يقع الالتفات إلى كونه أحد عشر أو عشراً قوله: (وذكر من جملتها تكبيرات الأعياد) تقدم الحديث في باب صفة الصلاة وليس فيه تكبيرات الأعياد والله تعالى أعلم، فما روي عن أبي يوسف أنه لا ترفع الأيدي فيها لا يحتاج فيه إلى القياس على تكبيرات الجنائز، بل يكفي فيه كون المتحقق من الشرع ثبوت التكبيرة ولم يثبت الرفع فيبقى على العدم الأصلي. ويسكت بين كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات فإن الموالاة توجب الاشتباه على الناس. وإن كان من الكثرة بحيث لا يكفي في دفع الاشتباه عنهم هذا القدر فصل بأكثر أو كان يكفي لذلك أقل سكت أقل. وليس بين التكبيرات عندنا ذكر مسنون لأنه لم ينقل. وينبغي أن يقرأ بأكثر أو كان يكفي لذلك أقل سكت أقل، وليس بين التكبيرات عندنا ذكر مسنون لأنه لم ينقل. وينبغي أن يقرأ في ركعتي العيد بـ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى ١] ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾ [الغاشية ١] وروى أبو حنيفة عن إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه عن حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير عن النبي ﷺ «أنه كان يقرأ في العيدين ويوم الجمعة بـ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ و ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾»[1] ورواه أبو حنيفة رحمه الله مرة في العيدين فقط.

الركوع فوجب الضم إليها. وقوله: (والشافعي أخذ بقول ابن عباس إلا أنه حمل المروي على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر أو ستة عشر) فيه اشتباه، لأن قوله حمل المروي إما أن يريد به المروي في هذا الكتاب بقوله أولاً. وقال ابن عباس: يكبر في الأولى للافتتاح وخمساً بعدها، وفي الثانية يكبر خمساً ثم يقرأ. وفي رواية: يكبر أربعاً أو غير ذلك، فإن كان الثاني كان في الكلام تعقيد يعلو قدر المصنف عن ذلك، وإن كان الأول لم ترتق التكبيرات إلى ذلك لمقدار لأن الزوائد فيه تسع أو عشر، وبالأصليات تكون ثنتي عشرة أو ثلاث عشرة. وأيضاً قال: وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس، ثم

(١) صحيح. أخرجه مسلم ٨٧٨ وأبو داود ١١٢٢ والترمذي ٥٣٣ والنسائي ٣/ ١٨٤ وابن ماجه ١٢٨١ والدارمي ١/ ٣٦٨. ٣٧٦. ٣٧٧ وابن الجارود ٢٦٥ وابن حبان ٢٨٢١ و٢٨٢٢ وأحمد ٤/ ٢٧٣ والبغوي ١٠٩١ وأبو حنيفة في المسند ص٢٨٨ كلهم من حديث النعمان بن بشير. زاد بعضهم: فربما اجتمعا في يوم واحد فقرأ بهما.

تكبيرتي الركوع لقوله عليه الصلاة والسلام «لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن» وذكر من جملتها تكبيرات الأعياد. وعن أبي يوسف أنه لا يرفع، والحجة عليه ما روينا قال: (ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين) بذلك ورد النقل المستفيض (يعلم الناس فيها صدقة الفطر وأحكامها) لأنها شرعت لأجله (ومن فاتته صلاة العيد مع الإمام لم يقضها)

[فروع] أدرك الإمام راكعاً تحرم، ثم إن غلب على ظنه إدراكه في الركوع إن كبر قائماً كبر قائماً ثم ركع لأن القيام هو المحل الأصلي للتكبير، ويكبر برأي نفسه لأنه مسبوق، وهو منفرد فيما يقضي، والذكر الفائت يقضي قبل فراغ الإمام بخلاف الفعل، وإن خشي فوت ركوع الإمام ركع وكبر في ركوعه خلافاً لأبي يوسف، ولا يرفع يديه لأن الوضع على الركبتين سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله، وإن رفع الإمام رأسه سقط عنه ما بقي من التكبير لأنه إن أتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب، والقومة ليست معتبة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركاً للركعة بإدراكها فلا تكون محلاً للتكبير أداء ولا قضاء، ولو أدركه في القومة لا يقضيها فيه لأنه يقضي الركعة مع تكبيراتها المأموم يتبع الإمام وإن خالف رأيه، لأنه بالاقتداء حكمه على نفسه فيما يجتهد فيه، فلو جاوز أقوال الصحابة إن سمع منه التكبير لا يتابعه، واختلفوا فيه، قيل يتبعه إلى ثلاث عشرة، وقيل إلى ست عشرة، فإن زاد عليه فقد خرج عن حد الاجتهاد فلا يتابعه لتيقن خطئه كالمتابعة في المنسوخ، وإن سمع من المبلغ كبر معه ولو زاد على ستّ عشرة لجواز الخطإ من المبلغ فيما سبق فلا يترك الواجب للاحتمال، واللاحق يكبر برأي إمامه لأنه خلفه، بخلاف المسبوق، ومن دخل مع الإمام في صلاة العيد في التشهد يقضي بعد فراغ الإمام صلاة العيد بالاتفاق، بخلاف الجمعة، ولو قرأ الفاتحة أو بعضها فذكر أنه لم يكبر كبر وأعاد القرءاة. وإن ذكر بعد ضم السورة كبر ولم يعد لأن القراءة تمت بالكتاب والسنة فلا يحتمل النقض، بخلاف ما قبله فإنها لم تتم إذ لم يتم الواجب فكأنه لم يشرع فيها فيعيدها رعاية للترتيب، ولو سبق بركعة ورأى رأي ابن مسعود رضي الله عنه يقرأ أولاً ثم يقضي ثم يكبر تكبيرات العيد. وفي النوادر: يكبر أولاً لأن ما يقضيه المسبوق أول صلاته في حق الأذكار إجماعاً. وجه الظاهر أن البداءة بالتكبير يؤدي إلى الموالاة بين التكبيرات، وهو خلاف الإجماع، ولو بدأ بالقراءة يكون موافقاً لعلي رضي الله عنه لأنه بدأ بالقراءة فيهما، ولو كبر الإمام أربعاً برأي ابن عباس فتحول إلى رأي ابن مسعود يدع ما بقي من التكبير ويبدأ في الثانية بالقراءة لأن تبدل الرأي يظهر في المستقبل، ولو فرغ من التكبير فتحول إلى رأي علي رضي الله عنه وهو في القراءة لا يعيد التكبير لأن ما مضى على الصحة لأنه يؤدي إلى توسيط القراءة بين التكبيرات وهو خلاف الإجماع، ولو كبر برأي ابن مسعود فتحول إلى رأي ابن عباس بعد ما قرأ الفاتحة كبر ما بقي وأعاد الفاتحة، وإن تحول بعد ضم السورة لا يعيد القراءة قوله: (ثم يخطب خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض) لا

قال: والشافعي أخذ بقول ابن عباس، وذلك يقتضي أن يكون عمل العامة اليوم على خمسة عشر تكبيرة أو ستة عشر وليس كذلك، وإزالة ذلك أن يقال: روي عن ابن عباس روايتان: إحداهما أنه يكبر في العيدين ثلاث عشرة تكبيرة، والأخرى أنه يكبر ثنتي عشرة تكبيرة، ففسر علماؤنا روايته بأن ذلك إنما هو بإضافة الأصليات لأن الأصليات ثلاث: تكبيرة الافتتاح، وتكبيرتا الركوع في الركعتين، فإذا أضيفت إلى خمسة وخمسة كانت ثلاثة عشر، وإذا أضيفت إلى خمسة وأربعة صارت ثنتي عشرة، وعلى هذا عمل العامة اليوم (وحمل الشافعي المروي على الزوائد) فإذا أضيفت إليها الأصليات صارت خمسة عشر أو ستة عشر، فكان مراده المروي ما روي عن ابن عباس، ولا تعقيد في ذلك لأن التفسير المذكور في الكتاب يدل عليه، ومعنى قوله وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس على تفسير علمائنا لا على ما حمل عليه الشافعي، ويظهر من هذا البتة أن ما عليه عمل أصحابنا إنما هو مذهب ابن عباس لا مذهب الشافعي. قال في المحيط: ثم عملوا برواية الزيادة في عيد الفطر وبرواية النقصان في عيد الأضحى عملا بالروايتين. وخصوا الأضحى بالنقصان لاستعجال الناس بالقرابين. وقوله: (ويرفع يديه في تكبيرات العيدين) ظاهر وليس بين التكبيرات ذكر مسنون. وروي عن أبي حنيفة أنه يسكت بين كل تكبيرتين بقدر

قوله: (ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة) أقول: يعني لو كان قدم الخطبة

لأن الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة إلا بشرائط لا تتم بالمنفرد **(فإن غم الهلال وشهدوا عند الإمام برؤية الهلال بعد الزوال صلى العيد من الغد)** لأن هذا تأخير بعذر وقد ورد فيه الحديث **(فإن حدث عذر يمنع من الصلاة في اليوم الثاني لم يصلها بعده)** لأن الأصل فيها أن لا تقضي كالجمعة إلا أنا تركناه بالحديث، وقد ورد بالتأخير إلى اليوم الثاني عند العذر **(ويستحب في يوم الأضحى أن يغتسل ويتطيب)** لما ذكرناه **(ويؤخر الأكل حتى يفرغ من الصلاة)** لما روي «أنه عليه الصلاة والسلام كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع فيأكل من أضحيته ويتوجه إلى المصلى» **(وهو يكبر)** لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكبر في الطريق **(ويصلي ركعتين كالفطر)** كذلك نقل **(ويخطب بعدها خطبتين)** لأنه عليه الصلاة والسلام كذلك فعل **(ويعلم الناس فيها الأضحية وتكبير التشريق)** لأنه مشروع الوقت والخطبة ما شرعت إلا لتعليمه **(فإن كان عذر يمنع من الصلاة في يوم الأضحى صلاها من الغد وبعد الغد ولا يصليها**

شك في ورود النقل مستفيضاً بالخطبة، أما بالتنصيص على الكيفية المستمرة فلا، إلا ما روى ابن ماجه: حدثنا يحيى بن حكيم، حدثنا أبو بحر، حدثنا عبيد الله بن عمرو الرقي، حدثنا إسماعيل بن مسلم، حدثنا أبو الزبير عن جابر قال «خرج رسول الله ﷺ يوم فطر أو أضحى فخطب قائماً ثم قعد قعيدة ثم قام»[1] قال النووي في الخلاصة: وما روي عن ابن مسعود أنه قال: السنة أن يخطب في العيد بخطبتين يفصل بينهما بجلوس ضعيف غير متصل، ولم يثبت في تكريرالخطبة شيء، والمعتمد فيه القياس على الجمعة[2]، فلو خطب قبل الصلاة خالف السنة ولا يعيد الخطبة قوله: **(وقد ورد فيه الحديث)** يعني الذي تقدم وفيه ما قلنا قوله: **(لما روى الخ)** أخرج الترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك وصحح إسناده عن عبد الله بن بريدة عن بريدة قال «كان رسول الله

ثلاث تسبيحات لأن صلاة العيد تقام بجمع عظيم، فلو والى بين التكبيرات لاشتبه على من كان نائياً عن الإمام، والاشتباه يزول بهذا القدر من المكث، وقال في المبسوط: ليس هذا القدر بلازم، بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته. لأن المقصود إزالة الاشتباه عن القوم. وذلك يختلف بحسب كثرة القوم وقلتهم **(وعن أبي يوسف أنه لا يرفع)** يديه لأن الرفع سنة الافتتاح، ولا افتتاح في الزوائد فلا رفع كما في تكبيرة الركوع **(والحجة عليه ما روينا)** لأن ما قاله قياس ترك بالأثر، ويأتي بالثناء عقيب تكبيرة الافتتاح قبل الزوائد، وكذلك التعوذ عند أبي يوسف. وعند محمد يستعيذ عند القراءة. قال: **(ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين)** الخطبة في صلاة العيد تخالف خطبة الجمعة من وجهين: أحدهما أن الجمعة لا تجوز بلا خطبة بخلاف العيد. الثاني أنها في الجمعة متقدمة، على الصلاة بخلاف العيد، ولو قدمها في العيد أيضاً جاز ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة، وما في الكتاب ظاهر، وقوله: **(ومن فاتته صلاة العيد مع الإمام)** أي أدى الإمام صلاة العيد ولم يؤدها هو **(لم يقضها)** عندنا خلافاً للشافعي فإنه قال: يصلي وحده كما يصلي مع الإمام لأن الجماعة والسلطان ليس بشرط عنده فكان له أن يصلي وحده، وعندنا هي صلاة لا تجوز إقامتها إلا بشرائط مخصوصة من الجماعة والسلطان، فإذا فاتت عجز عن قضائها. **فإن قيل:** هي قائمة مقام صلاة الضحى ولهذا تكره صلاة الضحى قبل صلاة العيد فإذا عجز عنها يصير إلى الأصل كالجمعة إذا فاتت فإنه يصير إلى الظهر. أجيب بأنا إن سلمنا ذلك لا يضرنا لأنه إذا عجز عاد الأمر إلى أصل هو صلاة الضحى وهي غير واجبة فيتخير، وفي الجمعة إذا عجز عاد إلى أصل هو فرض فيلزمه أداؤه. وقوله: **(وقد ورد فيه الحديث)** أي المعهود، وهو ما

قوله: **(فإن قيل هي قائمة مقام صلاة الضحى الخ)** أقول: الكلام في القضاء وما ذكره ليس بقضاء كما لا يخفى.

---

(١) واه بمرة. أخرجه ابن ماجه ١٢٨٩ من حديث جابر بهذا اللفظ. وفيه إسماعيل بن مسلم اتفقوا على ضعفه بل جاء في التقريب: كذبوه. وقال الدارقطني: متروك يضع الحديث. نقله الذهبي في الميزان.
وفيه أيضاً أبو بحر واهٍ.

(٢) إلى هنا كلام النووي نقله الزيلعي في ٢/ ٢٢١. واعترض ابن حجر على النووي في الدراية ١/ ٢٢٢ فقال: حديث جابر المتقدم يرد قول النووي: لم يرد في تكرير الخطبة شيء اهـ.
قلت: عبارة النووي: لمن يثبت كذا نقلها الزيلعي وابن الهمام وشتان بين لفظ: لم يثبت وبين لم يرده، فما ذهب إليه النووي صواب والله الموفق.

بعد ذلك) لأن الصلاة مؤقتة بوقت الأضحية فتتقيد بأيامها لكنه مسيء في التأخير من غير عذر لمخالفة المنقول **(والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشيء)** وهو أن يجتمع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبيهاً بالواقفين بعرفة لأن الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان مخصوص فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك.

ﷺ لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم، ولا يطعم يوم الأضحى حتى يرجع» زاد الدارقطني وأحمد «فيأكل من الأضحية» وصححه ابن القطان في كتابه، وصحح زيادة الدارقطني[1] أيضاً قوله: **(لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكبر في الطريق)**[2] حاصل ما رأيناه فيه كتبناه فيما تقدم[3] قوله: **(ليس بشيء)** ظاهر مثل هذا اللفظ أنه مطلوب الاجتناب، وقال في النهاية: أي ليس بشيء يتعلق به الثواب وهو يصدق على الإباحة، ثم قال: وعن أبي يوسف ومحمد في غير رواية الأصول أنه لا يكره لما روى أن ابن عباس رضي الله عنهما فعل ذلك بالبصرة انتهى وهذه المقاسمة تفيد أن مقابله من رواية الأصول الكراهة، وهو الذي يفيده التعليل بأن الوقوف عهد قربة في مكان مخصوص فلا يكون قربة في غيره، وجوابه عن المروي عن ابن عباس أنه ما كان للتشبه يقتضي أن الكراهة معلقة بقصد التشبه، والأولى الكراهة للوجه المذكور، ولأن فيه حسماً لمفسدة اعتقادية تتوقع من العوام، ونفس الوقوف وكشف الرءوس يستلزم التشبه وإن لم يقصد. فالحق أنه إن عرض الوقوف في ذلك اليوم بسبب يوجبه كالاستسقاء مثلاً لا يكره، أما قصد ذلك اليوم بالخروج فيه فهو معنى التشبه إذا تأملت، وما في جامع التمرتاشي لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم جاز يحمل عليه بلا وقوف وكشف.

ذكره قبل هذا بقوله: «ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال أمر بالخروج إلى المصلى من الغد» وما بعده ظاهر، وقوله: **(والتعريف الذي يصنعه الناس)** إنما قيد بقوله يصنعه الناس لأنه يجيء لمعان: للإعلام والتطييب من العرف وهو الريح وإنشاد الضالة والوقوف بعرفات والتشبيه بأهل عرفة وهو المراد هنا. وقوله: **(ليس بشيء)** أي ليس بشيء معتبر يتعلق به الثواب لما ذكر في الكتاب، وما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فعل ذلك بالبصرة محمول على أنه كان للدعاء لا تشبيهاً بأهل عرفة.

---

(١) حسن أخرجه الطيالسي ٨١١ الترمذي ٥٤٢ وابن ماجه ١٧٥٦ والدارمي ١/ ٣٧٥ والدارقطني ٢/ ٤٥ وابن حبان ٢/ ٢٨ وابن خزيمة ١٤٢٦ والحاكم ١/ ٢٩٤ والبيهقي ٣/ ٢٨٢ . وأحمد ٥/ ٣٥٢ . ٣٥٣ . ٣٦٠ والبغوي ١١٠٤ كلهم عن ثواب بن عتبة عن عبد الله بن بريدة عن أبيه به.
قال الترمذي: حديث غريب. قال البخاري: لا أعرف لثواب غير هذا الحديث. وصححه الحاكم وقال: ثواب لم يجرح بنوع يسقط به حديثه، فهذه سنة عزيزة من طريق الرواية لكن مستفيضة في بلاد المسلمين. ووافقه الذهبي سكوتاً.
ونقل الزيلعي عن ابن القطان قوله: هذا الحديث عندي صحيح، فإن ثواب بن عتبة المهري بصري ثقة وثقه يحيى روى عنه إسحاق بن منصور وعباس. وزيادة الدارقطني أيضاً صحيحة اهـ نصب الراية ٢/ ٢٠٩ . ٢٢١ وقال الحافظ في التقريب عن ثواب: مقبول.
الخلاصة: صححه الحاكم وابن القطان وأقرهما الذهبي والزيلعي. فالحديث أقل مراتبه أنه حسن لأن ثواب غير مشهور برواية الحديث كما تقدم عن البخاري.
(٢) قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٢٢: كأن صاحب الهداية يريد ـ الجهر بالتكبير ـ وقد تقدم في أول الباب وهو غريب لم أجده اهـ.
(٣) قال ابن الهمام: حاصل ما رأيناه كتبناه فيما تقدم. يعني قبل أحاديث وتقدم أنه ورد عن ابن عمر موقوفاً غير مرفوع.

فصل في تكبيرات التشريق

(ويبدأ بتكبير التشريق بعد صلاة الفجر من يوم عرفة، ويختتم عقيب صلاة العصر من يوم النحر) عند أبي

فصل في تكبير التشريق

والإضافة بيانية أي التكبير الذي هو التشريق، فإن التكبير لا يسمى تشريقاً إلا إذا كان بتلك الألفاظ في شيء من الأيام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل، وما في الكافي مما يدفع هذا، وهو ما ذكره في جواب الاعتراض على الاستدلال لأبي حنيفة على اشتراط المصر بالتكبير بأثر «لا جمعة ولا تشريق»[1] أي لا تكبير إلا في مصر بأنه يستلزم أن الإضافة في تكبير التشريق معناها تكبير التكبير من أن المراد التشريق في هذا الأثر لا في تلك الإضافة يقتضي عدم صحة الإضافة على معنى التكبير، لكن الحق صحتها على اعتبار إضافة العام إلى الخاص مثل مسجد الجامع وحركة الإعراب فيجب اعتبارها كذلك تصحيحاً، فحينئذ ما قيل لقب الفصل إنما وقع على قولهما لأن شيئاً من التكبير لا يقع في أيام التشريق عند أبي حنيفة، أو باعتبار القرب ليكون على قول الكل غير لازم، وأيضاً إنما يلزم لو أضيفت التكبيرات إلى أيام التشريق، لكن إنما أضيفت إلى التشريق نفسه، فإنما يصح ما ذكر إذا أريد بالتشريق أيام التشريق، أو قدرت الأيام مقحمة بين المتضايفين ولا داعي إليه فليردّ به ما ذكرنا، ولو أريد الذبح نفسه على بعد إضافة التكبير للذبح لم يلزم ما ذكر وهو ظاهر، وعلى هذا فما في الخلاصة من قوله أيام التشريق ثلاثة وأيام النحر ثلاثة ستة تنقضي بأربعة، لأن الأول نحر فقط والأخير تشريق فقط والمتوسطان نحر وتشريق لا يصح، فإن التشريق في أيام التشريق يجب أن يحمل على التكبير أو الذبح، أو تشريق اللحم بإظهاره للشمس بعد تقطيعه ليتقدد، وعلى كليهما يدخل يوم النحر فيها إلا أن يقال: التشريق بالمعنى الثالث لا يكون في الأول ظاهراً. واختلف في أن تكبيرات التشريق واجبة في المذهب أو سنة، والأكثر على أنها واجبة، ودليل السنة أنهض وهو مواظبته ﷺ. وأما الاستدلال بقوله تعالى ﴿ويذكروا اسم الله في أيام معلومات﴾ [الحج ٢٨] فالظاهر منها ذكر اسمه على الذبيحة نسخاً لذكرهم عليها غيره في الجاهلية بدليل ﴿على ما رزقهم من بهيمة الأنعام﴾ [الحج ٢٨] بل قد قيل إن الذكر كناية

فصل في تكبير التشريق

تكبير التشريق لما كان ذكراً مختصاً بالأضحى ناسب ذكره في فصل على حدة، ثم قيل ترجمة الفصل بتكبير التشريق وقع على قولهما لأن شيئاً من التكبير لا يقع في أيام التشريق عند أبي حنيفة، ويجوز أن يقال باعتبار القرب أخذ اسمه، وقوله: (ويبدأ بتكبير التشريق) اختلف الصحابة في ابتداء التشريق وانتهائه، فأما ابتداؤه فكبار الصحابة كعمر وعلي وابن مسعود قالوا: يبدأ بالتكبير بعد صلاة الفجر من يوم عرفة، وبه أخذ علماؤنا في ظاهر الرواية. وصغارهم كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت قالوا: يبدأ بالتكبير من صلاة الظهر من يوم النحر، وإليه رجع أبو يوسف في بعض الروايات عنه. وأما انتهاؤه فقال ابن مسعود: صلاة العصر من أول أيام النحر فعنده ثمان صلوات يكبر فيها، وبه أخذ أبو حنيفة وقال علي وابن عمر في إحدى الروايتين عنه: انتهاؤه من صلاة العصر من آخر أيام التشريق فيكون ثلاث وعشرون صلاة وبه أخذ أبو يوسف ومحمد. ووجه كل من ذلك ما ذكره في الكتاب. وذكر في الخلاصة أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك في أربعة أيام، فإن العاشر من ذي الحجة نحر خاص، والثالث عشر تشريق خاص، واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق. وقوله: (وهذا هو المأثور عن الخليل ﷺ) قيل أصل ذلك ما روي «أن جبريل لما جاء بالقربان خاف العجلة على إبراهيم عليهما السلام فقال الله أكبر الله أكبر، فلما رآه إبراهيم قال لا إله إلا الله والله أكبر، فلما علم إسماعيل

فصل في تكبير التشريق

قوله: (فلما رآه إبراهيم عليه السلام قال: لا إله إلا الله والله أكبر الخ) أقول: اللازم مما ذكره أن يكون المأثور من الخليل عليه

---

(١) لا أصل له في المرفوع. قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ١٩٥: غريب مرفوعاً، وإنما وجدناه موقوفاً على علي. اهـ وتقدم مستوفياً في أول باب صلاة الجمعة وهو بزيادة: إلا في مصر جامع.

حنيفة. وقالا: يختم عقيب صلاة العصر من آخر أيام التشريق. والمسألة مختلفة بين الصحابة. فأخذا بقول علي أخذاً بالأكثر، إذ هو الاحتياط في العبادات. وأخذ بقول ابن مسعود أخذا بالأقل لأن الجهر بالتكبير بدعة والتكبير أن يقول مرة واحدة: الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله والله أكبر، الله أكبر ولله الحمد، هذا هو المأثور عن الخليل

عن نفس الذبح قوله: (والمسئلة مختلفة بين الصحابة فأخذا بقول علي رضي الله عنه) وهو ما رواه ابن أبي شيبة: حدثنا حسن بن علي عن زائدة عن عاصم عن شقيق عن علي رضي الله عنه أنه كان يكبر الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق[١]. ورواه محمد بن الحسن: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي عن علي بن أبي طالب فذكره. وأخذ هو بقول ابن مسعود رضي الله عنه، وهو ما رواه ابن أبي شيبة أيضاً. حدثنا أبو الأحوص عن أبي إسحق عن الأسود قال: كان عبد الله يكبر من صلاة الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر يقول: الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر، الله أكبر ولله الحمد[٢]. وقول من جعل الفتوى على قولهما خلاف مقتضى الترجيح، فإن الخلاف فيه مع رفع الصوت لا في نفس الذكر. والأصل في الأذكار الإخفاء والجهر به بدعة، فإذا تعارضا في الجهر ترجح الأقل. وأخرج الحاكم عن علي وعمار قالا «كان رسول الله ﷺ يجهر في المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم، وكان يقنت في صلاة الفجر، وكان يكبر من يوم عرفة صلاة الغداة ويقطعها صلاة العصر آخر أيام التشريق»[٣] وصححه، وتعقبه الذهبي وقال: إنه خبر واه كأنه موضوع، فإن عبد الرحمن صاحب مناكير، وسعيد إن كان الكريزي فهو ضعيف وإلا فهو مجهول، وأخرجه البيهقي وضعفه قوله: (والتكبير أن يقول، إلى قوله: وهو مأثور عن الخليل) لم يثبت عند أهل الحديث ذلك، وقد تقدم مأثوراً عن ابن مسعود رضي الله عنه عند ابن أبي شيبة ومسنده جيد[٤]، وقال أيضاً: حدثنا يزيد بن هارون، حدثنا شريك قال:

بالفداء قال الله أكبر ولله الحمد فبقي في الأخريين إما سنة أو واجباً عن ما يذكر. وروى ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال «أفضل ما قلت وقالت الأنبياء قبلي يوم عرفة: الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر، الله أكبر ولله الحمد» قوله (مرة واحدة) احتراز عن قول الشافعي فإنه يذكر التكبير ثلاث مرات، وله في ذكر التهليل بعده قولان. قوله (وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين) يشير إلى أنه اختار كونه واجباً وهو اختيار فخر الإسلام وصدر الإسلام. والأصل فيه قوله تعالى. ﴿واذكروا الله في أيام معدودات﴾ فإنه جاء في التفسير أن المراد به أيام التشريق فيكون واجباً عملاً بالأمر، وذهب بعضهم إلى أنه سنة. قال الإمام التمرتاشي تكبير التشريق سنة، وبه قال الشافعي ومالك وأحمد، وفي قوله عقيب الصلوات إشارة إلى أنه لا يجوز أن يخلل ما يقطع به حرمة الصلاة، حتى لو قام وخرج من المسجد أو تكلم لم يكبر، ففي قوله المفروضات إشارة

السلام بعض تكبير التشريق، والمطلوب لم يكن ذلك قوله: (وقوله وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين يشير إلى أنه اختار كونه واجباً) أقول: يعني يشير بكلمة على قوله: (فإن قيل هذه التكبيرات شرعت تبعاً للمكتوبات الخ) أقول: ولأبي حنيفة رحمه الله أن يمنع كونه تبعاً للمكتوبات مطلقاً بل للمكتوبات المؤداة بشرائط مخصوصة قوله: (قلنا بالنص الخ) أقول: أراد من النص فعل النبي ﷺ

---

(١) موقوف. أخرجه الحاكم ١/٢٩٩ وابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٢/٢٢٢-٢٢٣ ومحمد في كتاب الآثار ص٣٦ كلهم من حديث شقيق عن علي موقوفاً.
وقال الحافظ في الدراية ١/٢٢٢: إسناده صحيح: وأخرجه الحاكم عن ابن عباس موقوفاً عليه.

(٢) موقوف. أخرجه ابن أبي شيبة ٢/١٦٨ عن ابن مسعود موقوفاً وصححه الحافظ في الدراية ١/٢٢٢ وذكره الهيثمي في المجمع ٢/١٩٧ وقال: رواه الطبراني في الكبير موقوفاً ورجاله موثوقون.

(٣) منكر. أخرجه الحاكم ١/١٩٩ من حديث علي وعمار معاً، وصححه. وقال: لا أعلم في رواته منسوباً إلى الجرح ورده الذهبي بقوله: بل هو خبر واهٍ. كأنه موضوع لأن عبد الرحمن صاحب مناكير، وسعيد إن كان الكريزي فهو ضعيف وإلا فهو مجهول.
قلت: ومعاً يوهن الحديث ما فيه من أن النبي ﷺ كان يجهر في المكتوبات ببسم الله. وأيضاً فيه: كان يقنت في الفجر. وكلاهما غير ثابت فالخبر منكر ظاهر النكارة.

(٤) موقوف. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٢/١٦٨ عن ابن مسعود موقوفاً ورجاله ثقات.

صلوات الله عليه **(وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين في الأمصار في الجماعات المستحبة عند أبي حنيفة وليس على جماعات النساء إذا لم يكن معهن رجل، ولا على جماعة المسافرين إذا لم يكن معهم مقيم وقالا: هو على كل من صلى المكتوبة)** لأنه تبع للمكتوبة. وله ما روينا من قبل، والتشريق هو التكبير كذا نقل عن الخليل ابن أحمد، ولأن الجهر بالتكبير خلاف السنة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط، إلا أنه يجب على النساء إذا

قلت لأبي إسحق: كيف كان يكبر علي وعبد الله بن مسعود؟ قال: كانا يقولان الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر، الله أكبر ولله الحمد، ثم عمم عن الصحابة فقال: حدثنا جرير عن منصور عن إبراهيم قال: كانوا يكبرون يوم عرفة وأحدهم مستقبل القبلة في دبر الصلاة: الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر، الله أكبر ولله الحمد[1]، وكذا في الحديث الضعيف الذي ذكرناه على ما رواه الدارقطني عن جابر[2]، فظهر أن جعل التكبيرات ثلاثاً في الأولى كما يقوله الشافعي لاثبت له، وأما تقييد استنانه أو إيجابه بكونه عقيب المفروضات فلأن قولهم كان يفعل كذا دبر الصلاة يتبادر منه المكتوبات بحسب غلبة استعمالهم في ذلك قوله: **(وله ما رويناه من قبل)** أراد قوله لا جمعة، إلى قوله: ولا تشريق إلا في مصر جامع[3]. ولا يخفي عدم دلالته على المطلوب والتمحل لا يجدي إلا الدفع قوله: **(عند اقتدائهم بالمقيم)** قيد به، فإن المسافرين إذا اقتدوا بمسافر في المصر فيه روايتان، والمختار أن لا وجوب عليهم، واختلفوا على قول أبي حنيفة هل الحرية شرط وجوبه أو لا؟ وفائدته إنما تظهر إذا أم العبد قوما من شرطها؟ قال لا، ومن لا قال نعم قوله: **(قال يعقوب)** هذا لفظ محمد، ويعقوب هو أبو يوسف رحمه الله. وتضمنت الحكاية من الفوائد الحكمية أنه إذا لم يكبر الإمام لا يسقط عن المقتدي بل يكبر هو والعرفية جلالة قدر

إلى أنه لا يكبر بعد الوتر وصلاة العيد والنافلة. وقيد بالإقامة لأن المسافر لا يكبر إلا إذا اقتدى بمقيم، وقيد بالأمصار لأنه لا يكبر في القرى، وقيد بالجماعات لأنه لا تكبير على المنفرد، وقيد بالمستحبة احترازاً عن جماعة النساء فإنه لا تكبير عليهن إذا لم يكن معهن رجل، وقالا هو واجب على كل من صلى المكتوبة لأنه تبع لها **(وله ما روينا من قبل)** يريد به ما ذكر في أول باب الجمعة وهو قوله عليه الصلاة والسلام «لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى في مصر جامع» فإن قيل: هذه التكبيرات شرعت تبعاً للمكتوبات فكيف يشترط لها ما لم يشترط للمتبوع؟ قلنا بالنص على خلاف القياس. واختلف المشايخ في اشتراط الحرية على قوله. فمنهم من اشترطها قياساً على الجمعة والعيد، ومنهم من لم يشترطها قياساً على سائر الصلوات. وفائدته تظهر فيما إذا أم العبد في صلاة مكتوبة في هذه الأيام، فمن شرطها لم يوجب التكبير، ومن لم يشرطها أوجبه قال يعقوب: **(صليت بهم المغرب فسهوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة، دل)** أي قول أبي يوسف على **(أن الإمام وإن ترك التكبير لا يتركه المقتدي)** لما ذكره في الكتاب، بخلاف سجود السهو فإنه إذا تركه لا يسجد المقتدي لأنه يؤتى به في حرمة الصلاة، بخلاف التكبير، ولكن إنما يكبر القوم قبل الإمام إذا وقع اليأس من تكبير الإمام بأن قام. قيل في ذكر هذه الحكاية

قوله: **(قال يعقوب رحمه الله صليت بهم المغرب فسهوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة رحمه الله إلى قوله: قيل في ذكر هذه الحكاية فوائد: منها بيان منزلته عند أستاذه حيث قدمه واقتدى به. ومنها بيان حرمة أستاذه في قلبه فإنه لما علم أن المقتدي به أستاذه سها عما لا يسهو المرء، عنه عادة وهو التكبير)** أقول: قال ابن الهمام: الذي نسيه أبو يوسف بعد صلاة المغرب فإنه العادة إنما هو نسيان التكبير الأول وهو الكائن عقيب فجر عرفة، وأما بعد توالي ثلاثة أوقات نكبر فيها إلى الرابع فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد انتهى.

---

(١) أثر النخعي. رواه ابن أبي شيبة ٢/ ١٦٧.

(٢) باطل. مراد المصنف ما أخرجه الدارقطني ٢/ ٤٩ بسنده عن جابر قال: كان رسول الله ﷺ يكبر في صلاة الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق حين يسلم من المكتوبات.

قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٢٤: قال ابن القطان: فيه جابر الجعفي سيىء الحال، وعمرو بن شمر قال عنه السعدي: زائغ كذاب، وقال البخاري وأبو حاتم: منكر الحديث.

(٣) تقدم في الجمعة وأنه موقوف على علي.

اقتدين بالرجال، وعلى المسافرين عند اقتدائهم بالمقيم بطريق التبعية، قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة دل أن الإمام وإن ترك التكبير لا يتركه المقتدي، وهذا لأنه لا يؤدي في حرمة الصلاة فلم لم يكن الإمام فيه حتماً وإنما هو مستحب.

أبي يوسف عند الإمام وعظم منزلة الإمام في قلبه حيث نسي ما لا ينسى عادة حين علمه خلفه، وذلك أن العادة إنما هو نسيان التكبير الأول وهو الكائن عقيب فجر عرفة، فأما بعد توالي ثلاثة أوقات يكبر فيها إلى الرابع فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به، ولو خرج من المسجد أو تكلم عامداً أو ساهياً أو أحدث عامداً سقط عنه التكبير، وفي الاستدبار عن القبلة روايتان: ولو أحدث ناسياً بعد السلام قبل التكبير الأصح أنه يكبر ولا يخرج للطهارة، والمسبوق يتابع الإمام في سجود السهو ولا يتابعه في التكبير، ولو تابعه لا تفسد وفي التلبية تفسد، ويبدأ المحرم بالتكبير ثم بالتلبية، ومن نسي صلاة من أيام التشريق، فإن ذكر في أيام التشريق من تلك السنة قضاها وكبر، وإن قضى بعدها لم يكبر إلا في رواية عن أبي يوسف فيما إذا قضى في أيام تشريق أخرى.

فوائد: منها بيان منزلته عند أستاذه حيث قدمه واقتدى به. ومنها بيان حرمة أستاذه في قلبه، فإنه لما علم أن المقتدي به أستاذه سها عما لا يسهو المرء عنه عادة وهو التكبير. ومنها مبادرة أستاذه إلى الستر عليه حيث كبر ليتذكر هو فكبر، وهكذا ينبغي أن تكون المعاملة بين كل أستاذ وتلميذه: يعني أن التلميذ يعظم الأستاذ والأستاذ يستر عليه عيوبه.

باب صلاة الكسوف

قال: (إذا انكسفت الشمس صلى الإمام بالناس ركعتين كهيئة النافلة في كل ركعة ركوع واحد) وقال الشافعي

باب صلاة الكسوف

صلاة العيد والكسوف والاستسقاء متشاركة في عوارض هي الشرعية نهاراً بلا أذان ولا إقامة. وصلاة العيد آكد لأنها واجبة، وصلاة الكسوف سنة بلا خلاف بين الجمهور أو واجبة على قويلة، واستنان صلاة الاستسقاء مختلف فيه، فظهر وجه ترتيب أبوابها، ، ويقال: كسف الله الشمس يتعدى، وكسفت الشمس لا يتعدى قال جرير:

حملت أمرا عظيماً فاصطبرت له ... وقمت فيه بأمر الله يا عمرا

فالشمس طالعة ليست بكاسفة ... تبكي عليك نجوم الليل والقمرا

قوله يا عمرا ندبة لا نداء، وهو شاهد الندب بيا على قلة والأكثر لفظ وا. ونجوم الليل نصب بتبكي لأنه مضارع باكيته فبكيته: أي غلبته في البكاء، والقمرا عطف عليه، وروي برفع النجوم فهو فاعل تبكي، والقمرا منصوب على المعية، والألف ألف الإطلاق التي تلحق القوافي المطلقة وسببها الكسوف، وصفتها سنة، واختار في الأسرار وجوبها للأمر في قوله ﷺ «إذا رأيتم شيئاً من هذه فافزعوا إلى الصلاة»[1] قال: ولأنها صلاة تقام على سبيل الشهرة فكان شعاراً للدين حال الفزع، والظاهر أن الأمر للندب لأن المصلحة دفع الأمر المخوف فهي مصلحة تعود إلينا دنيوية لأن الكلام فيما لو كان الخلق كلهم على الطاعة ثم وجدت هذه الأفزاع فإنه بتقدير الهلاك يحشرون على نياتهم ولا يعاقبون، وإن لم يكونوا على ذلك فتفترض التوبة، وهي لا تتوقف على الصلاة وإلا لكانت فرضاً، وقد بينا في باب العيدين أن المعنى المذكور لا يستلزم الوجوب، إذ لا مانع من استنان شعار مقصود ابتداء فضلاً عن شعار يتعلق بعارض. وأجمعوا على أنها تصلى بجماعة وفي المسجد الجامع أو مصلى العيد، ولا تصلى في الأوقات المكروهة قوله: (كهيئة النافلة) أي بلا أذان ولا إقامة ولا خطبة، وينادي الصلاة جامعة ليجتمعوا إن لم

باب صلاة الكسوف

قرن صلاة الكسوف بصلاة العيد لأنهما يؤديان بالجماعة في النهار بغير أذان وإقامة، وأخرها عن العيد لأن صلاة العيد واجبة في الأصح على ما مر، يقال: كسفت الشمس تكسف كسوفاً، وكسفها الله كسفاً يتعدى ولا يتعدى. قال جرير يرثي به عمر بن عبد العزيز:

الشمس طالعة ليست بكاسفة ... تبكي عليك نجوم الليل والقمرا

قيل معناه: ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها، ولكن لقلة ضوئها وبكائها عليك لم يظهر لها نور. وقيل معناه: تغلب النجوم في البكاء، يقال باكيته فبكيته: أي غلبته في البكاء. وهي مشروعة اجتمعت الأمة على ذلك، وسبب شرعيتها الكسوف، ولهذا تضاف إليه. وشروطها شروط سائر الصلوات، وهي سنة لأن رسول الله ﷺ صلاها، وكيفية أدائها أن يصلي إمام الجمعة في الجامع أو في المصلى في الأوقات المستحبة بالناس ركعتين كهيئة النافلة بلا أذان ولا إقامة بركوع واحد، وقال

باب صلاة الكسوف

قوله: (لأن صلاة العيد) أقول: ولأنها صلاة كثيرة الوقوع قوله: (واجبة في الأصح) أقول: صلاة الكسوف سنة على مذهب العامة

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٦٥ و١٠٦٦ و١٠٤٦ و١٠٤٧ و٣٢٠٣ ومسلم ٩٠١ ح ٣ وأبو داود ١١٩٠ والنسائي ٣/١٢٧ وابن ماجه ١٢٦٣ وابن حبان ٢٨٤٢ وابن خزيمة ١٣٨٧ و١٣٩٨ وأحمد ٦/١٦٨ والدارقطني ٢/٦٢ - ٦٣ من طرق كلهم من حديث عائشة في خبر كسوف الشمس بأتم منه، وكذا رواه الترمذي ٥٣١. وأخرجه البخاري ١٠٤٢ و٣٢٠١ ومسلم ٩١٤ والنسائي ٣/١٢٥ وابن حبان ٢٨٢٨ كلهم من حديث ابن عمر. وأخرجه البخاري ١٠٦٠ ومسلم ٩١٥ وابن حبان ٢٨٢٧ من حديث المغيرة.
وفي الباب روايات وهو حديث مشهور.

ركوعان. له ما روت عائشة. ولنا رواية ابن عمر. والحال أكشف على الرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته **(ويطول**

يكونوا اجتمعوا قوله: **(له رواية عائشة)** أخرج الستة عنها قالت «خسفت الشمس في حياة رسول الله ﷺ، فخرج رسول الله ﷺ إلى المسجد فقام فكبر وصف الناس وراءه. فاقترأ قراءة طويلة ثم كبر فركع ركوعاً طويلاً ثم رفع رأسه فقال: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، ثم قال فاقترأ قراءة طويلة هي أدنى من القراءة الأولى، ثم كبر فركع ركوعاً طويلاً هو أدنى من الأول، ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد، ثم فعل في الركعة الثانية مثل ذلك، فاستكمل أربع ركعات وأربع سجدات، وانجلت الشمس قبل أن ينصرف. ثم قام فخطب الناس فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته. فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الصلاة»[١] انتهى، وفي الصحيحين عن ابن عباس[٢] وعبد الله بن عمرو بن العاص نحوه، ولفظ ابن عمرو في مسلم «لما انكسفت الشمس في عهد رسول الله ﷺ نودي الصلاة جامعة. فركع ﷺ ركعتين في سجدة ثم قام فركع ركعتين في سجدة ثم جُليَ عن الشمس»[٣] قوله: **(ولنا حديث ابن عمر)** قيل لعله ابن عمرو: يعني عبد الله بن عمرو بن العاص فتصحف على بعض النساخ لأنه لم يوجد عن ابن عمر. أخرج أبو داود والنسائي والترمذي في الشمائل عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال «انكسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ، فقام ﷺ فلم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم ركع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع، وفعل في الركعة الأخرى مثل ذلك»[٤] وأخرجه الحاكم وقال صحيح ولم يخرجاه من أجل عطاء بن السائب انتهى. وهذا توثيق منه لعطاء، وقد أخرج البخاري له مقروناً بأبي بشر. وقال أيوب هو ثقة، وقال ابن معين: لا يحتج بحديثه. وفرق الإمام أحمد بين من سمع منه قديماً وحديثاً وأخرج أبو داود والنسائي عن ثعلبه بن عباد عن سمرة بن جندب قال «بينا أنا وغلام من الأنصار نرمي غرضين لنا حتى إذا كان الشمس قيد رمحين أو ثلاثة في عين الناظر من الأفق اسودّت حتى آضت كأنها تنومة، فقال أحدنا لصاحبه: انطلق بنا إلى المسجد فوالله ليحدثن شأن هذا الشمس لرسول

الشافعي: إذا كسفت الشمس في وقت مكروه أو غيره نودي الصلاة جامعة وصلى الإمام بالناس ركعتين يقرأ في الأولى بفاتحة الكتاب وسورة البقرة إن حفظها وإلا فما يعدلها من غيرها، ثم يركع ويمكث في ركوعه قدر ما مكث في قيامه، ثم يرفع رأسه ويقوم ويقرأ سورة آل عمران إن حفظها وإلا فما يعدلها من غيرها، ثم يركع ثانياً ويمكث في ركوعه مثلما مكث في قيامه هذا، ثم يرفع رأسه ثم يسجد سجدتين، ثم يقوم ويمكث في قيامه ويقرأ فيه مقدار ما قرأ في القيام الثاني من الركعة الأولى، ثم يركع ويمكث في ركوعه مثل مكثه في هذا القيام. ثم يقوم ويمكث في قيامه مثلما مكث في الركوع ثم يركع ويمكث فيه مثلما مكث في قيامه، ثم يرفع رأسه ويقوم مثل ثلثي قيامه في القيام الأول من هذه الركعة، ثم يسجد سجدتين ويتم الصلاة. واحتج على ذلك بحديث عائشة رضي الله عنها «أن النبي ﷺ صلى صلاة الكسوف ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجدات» ولنا حديث عبد الله بن عمر والنعمان بن بشير وأبي بكرة وسمرة بن جندب بألفاظ «أن النبي ﷺ صلى في كسوف الشمس

على ما يجيء قوله: **(وهي سنة لأن رسول الله ﷺ صلاها)** أقول: فيه بحث قوله: **(إن النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف**

---

(١) صحيح. هو المتقدم من حديث عائشة. رواه الجماعة.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٥٢ و٥١٩٧ ومسلم ٩٠٧ ومالك ١/ ١٨٦. ١٨٧ والنسائي ٣/ ١٤٦. ١٤٨ وأحمد ١/ ٢٩٨. ٣٥٨. ٣٥٩ وابن حبان ٢٨٣٢ كلهم عن ابن عباس بنحو حديث عائشة.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٥١ ومسلم ٩١٠ كلاهما من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.

(٤) حسن. أخرجه أبو داود. ١١٩٤ والنسائي ٣/ ١٣٧. ١٣٨ والحاكم ١/ ٣٢٩ وأحمد ٢/ ١٩٨ والطحاوي ١/ ٣٢٩ والبيهقي ٣/ ٣٢٤ كلهم من حديث عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص به. وإسناده حسن حماد سمع من عطاء قبل اختلاطه، وقد توبع حماد عليه تابعه شعبة وقال الحاكم: غريب صحيح. ووافقه الذهبي.

تنبيه: وقع لصاحب الهداية: ابن عمر. ولعله تحريف عن النساخ وصواب عمرو.

القراءة فيهما ويخفي عند أبي حنيفة، وقالا يجهر) وعن محمد مثل قول أبي حنيفة أما التطويل في القراءة فبيان

الله ﷺ في أمته حدثاً، قال: فدفعنا فإذا هو بأزز، فاستقدم فصلى فقام كأطول ما قام بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً. ثم ركع بنا كأطول ما ركع بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً ثم سجد بنا كأطول ما سجد بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً. ثم فعل في الركعة الأخرى مثل ذلك، فوافق تجلي الشمس جلوسه في الركعة الثانية، ثم سلم فحمد الله وأثنى عليه وشهد أن لا إله إلا الله وشهد أنه عبده ورسوله»[1] هذه رواية أبي داود. وفي أبي داود من حديث النعمان بن بشير «كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فجعل يصلي ركعتين ركعتين ويسأل عنها حتى انجلت»[2] وفي النسائي من حديث أبي قلابة عن النعمان بن بشير قال «انكسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فخرج يجر ثوبه فزعاً حتى أتى المسجد فلم يزل يصلي حتى انجلت. قال: إن ناساً يزعمون أن الشمس والقمر لا ينكسفان إلا لموت عظيم من العظماء وليس كذلك. إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، ولكنهما آيتان من آيات الله. إن الله إذا بدا لشيء من خلقه خشع له. فإذا رأيتم ذلك فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة»[3] وروى معنى هذه الجملة الأخيرة الإمام أحمد في مسنده والحاكم وقال على شرطهما، وأبو قلابة أدرك النعمان بن بشير قاله أبو حاتم بعد ما نقل عن ابن معين أبو قلابة عن النعمان بن بشير مرسل. ورواه أبو داود: حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا وهيب عن أيوب عن أبي قلابة عن قبيصة الهلالي قال «كسفت الشمس» وفيه «فصلى ركعتين فأطال فيها القيام، ثم انصرف وقد انجلت فقال: إنما هذه الآيات يخوف الله بها عباده، فإذا رأيتموها

ركعتين كأطول صلاة كان يصليها فانجلت الشمس مع فراغه منها» وإذا تعارضت الروايتان كان الترجيح لرواية ابن عمر، والحال أكشف على الرجال لقربهم وتأويل ما رواه ما ذكره محمد في صلاة الأثر قال: يحتمل أن النبي ﷺ أطال الركوع زيادة على قدر ركوع سائر الصلوات، فرفع أهل الصف الأول رءوسهم ظناً أنه ﷺ رفع رأسه من الركوع، فمن خلفهم رفعوا رءوسهم، فلما رأى أهل الصف الأول رسول الله ﷺ راكعاً ركعوا، فمن خلفهم ركعوا، فلما رفع رسول الله ﷺ رأسه من الركوع رفع القوم رءوسهم ومن كانوا خلف الصف الأول ظنوا أنه ركع ركوعين فرووا على حسب ما وقع عندهم، ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان في آخر الصفوف وعائشة كانت في صف النساء. فإن قيل: قد روى حديثها من الرجال ابن عباس

ركعتين بأربع ركعات) أقول: أي ركوعات قوله: **(إن النبي عليه الصلاة والسلام صلى في كسوف الشمس ركعتين الخ)** أقول: الركعة في عرف أهل الشرع الأفعال المخصوصة التي هي قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدتان لا غير قوله: **(والحال أكشف على الرجال لقربهم)** أقول: تقدم أن ابن عباس رضي الله عنهما كان صبياً

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١١٨٤ وكذا الترمذي ٥٦٢ لكن اختصره النسائي ٣/ ١٤٠ والحاكم ١/ ٣٢٩ ـ ٣٣١ في قصة طويلة وأحمد ٥/ ١٦ كلهم من حديث ثعلبة بن عباد عن سمرة بن جندب به. وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وقال الترمذي: حسن صحيح اهـ. ومداره على ثعلبة بن عِباد ـ بكسر العين وتخفيف الياء ـ قال عنه في التقريب: مقبول اهـ. وذكره ابن حبان في الثقات، وكذا صحح الحاكم حديث فهذا توثيق له. وبقية رجاله ثقات.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ١١٩٣ من حديث النعمان بن بشير بهذا اللفظ وصححه الحافظ النووي، فيما نقله الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٢٩ لكن اختلاف سماع أبي قلابة من النعمان فهو حسن.

(٣) حسن. أخرجه النسائي ٣/ ١٤٠ والطحاوي ١/ ٣٣٠ والحاكم ١/ ٣٣٢ والبيهقي ٣/ ٣٣٢ . ٣٣٣ كلهم عن النعمان بن بشير وقال الحاكم: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه بهذا اللفظ، ووافقه الذهبي!

قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٢٨: قال ابن أبي حاتم في علله: قال أبي: قال يحيى: أبو قلابة عن النعمان بن بشير مرسل. وقال أبي: قد أدرك أبو قلابة النعمان بن بشير، ولا أعلم أسمع منه أم لا، وقد رواه عفان عن أبي قلابة عن رجل عن النعمان. اهـ وهذه الرواية عن عفان عند أحمد ٤/ ٢٦٧.

وقال ابن حجر في التلخيص ٢/ ٨٩: صححه ابن عبد البر وأعله ابن أبي حاتم بالانقطاع اهـ.

وقال ابن حزم في المحلى ٥/ ٩٨: أبو قلابة قد أدرك النعمان فروى هذا الخبر عنه ورواه بواسطة أيضاً عن قبيصة الهلالي فحدث بكلا روايتيه ولا وجه لتعليله اهـ.

قلت: فالحديث حسن كيف، وقد صححه النووي وابن عبد البر والحاكم وأقره الذهبي ومال إلى تصحيحه ابن حزم.

الأفضل، ويخفف إن شاء لأن المسنون استيعاب الوقت بالصلاة والدعاء فإذا خفف أحدهما طوّل الآخر. وأما

فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة»[١] ثم رواه بسند آخر فأدخل بين أبي قلابة وقبيصة هلال بن عامر، فقد عرف الساقط في السند الأول فلذا قال الشيخ النووي: هذا لا يقدح في صحة الحديث فإن هلالاً ثقة، وأخرج البخاري عن أبي بكرة «خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فخرج يجر رداءه حتى انتهى إلى المسجد وثاب الناس إليه، فصلى بهم ركعتين فانجلت: فقال: إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله يخوف الله بهما عباده، فإن كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بكم»[٢] فهذه الأحاديث منها الصحيح ومنها الحسن قد دارت على ثلاثة أمور: منها ما فيه أنه صلى ركعتين. ومنها الأمر بأن يجعلوها كأحدث ما صلوه من المكتوبة وهي الصبح، فإن كسوف الشمس كان عند ارتفاعها قدر رمحين على ما في حديث سمرة[٣]، فأفاد أن السنة ركعتان، ومنها ما فصل فأفاد تفصيله أنها بركوع واحد كما في حديث سمرة وابن عمرو بن العاص[٤]، وحمل الركعتين على أن في كل ركعتين ركوعين خروج عن الظاهر، لا يقال: الركعة اسم للأفعال التي آخرها السجدتان وقبلهما ركوع أعم من كونه واحداً أو أكثر لأنا نمنعه؟ بل المتبادر من لفظ ركعة الأفعال المخصوصة التي هي قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدتان فهو مفهومها في عرف أهل الشرع لا ما اشتمل على قراءتين وقيامين وركوعين. وأما في الصدر الأول فهو أيضاً كذلك. ويقال أيضاً لمجرد الركوع، فهو إما مشترك بين مجموع الأفعال التي منها الركوع الواحد وبينه بدليل ما رووه عن عائشة رضي الله عنها قالت «فاستكمل أربع ركعات وأربع سجدات»[٥] والمراد عندهم أربع ركوعات قسمت كل ركوع ركعة، وكذا ما في حديث ابن عمرو الذي رووه فركع ركعتين في سجدة، وإما مجاز عرفي فيه وهو الظاهر لأنهم حيث أرادوه قيدوه بالقرينة الدالة عليه كما في قوله ركعتين في سجدة، وقولها أربع ركعات وأربع سجدات، وحيث أرادوا الأول أطلقوا اسم الركعة والركعتين مع أن المجاز خير من الاشتراك، فظهر أن حقيقة لفظ ركعتين ما كان كل ركعة بركوع واحد ومجازها المستعمل نفس الركوع الواحد، فإرادة قيامين وقراءتين وركوعين بعدهما سجودان بها ليس بحقيقة ولا مجاز ثبت استعمالهم له. فإن قيل إمكان الحمل عليه يكفي في الحمل عليه إذا أوجبه دليل وقد وجد وهو كون أحاديث الركوعين أقوى. قلنا هذه أيضاً في رتبتها. أما حديث

وقد كان في صفهم أجيب بأنه كان في صف الصبيان في ذلك الوقت. وقوله: **(ويطول القراءة فيهما)** أي في الركعتين وقوله:

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١١٨٥، ١١٨٦ والنسائي ٣/ ١٤١ والحاكم ١/ ٣٣٣ كلهم من حديث أبي قلابة عن النعمان به. وروياه بذكر واسطة بينهما، وهو هلال بن عامر.
قال الحاكم: حديث يرويه موسى بن إسماعيل. أي الأول. لا يعلله حديث يرويه ريحان بن سعيد عن عباد بن منصور. وسكت الذهبي.
ونقل الزيلعي في ٢/ ٢٢٨ عن ابن القطان قوله: قد اختلف في إسناده، فروي عن أبي قلابة عن النعمان، وعن أبي قلابة عن قبيصة، وعن أبي قلابة عن هلال بن عامر عن قبيصة اهـ.
وسكت عن ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/ ٨٩، وقال عن هلال بن عامر في التقريب: مقبول اهـ.
فالحديث حسن، وقد صححه غير واحد وإن كان في إسناده مقال، وانظر الجوهر النقي لابن التركماني ٣/ ٣٣٣ ـ ٣٣٤، ومعاني الآثار للطحاوي ١/ ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٤٠ بهذا السياق وكرره ١٠٦٢ و١٠٦٣ و٥٧٨٥ والنسائي ٣/ ١٢٤ ـ ١٤٦ ـ ١٥٢ وابن حبان ٢٨٣٥ وابن خزيمة ١٣٧٤ كلهم عن الحسن عن أبي بكرة.
وقع في رواية ابن حبان «فصلى ركعتين نحو ما تصلون» وكذا وقع عن النسائي. وأجاب عنه ابن حبان: بأن أبا بكرة أراد به تصلون صلاة الكسوف ركعتين في أربع ركعات وأربع سجدات.
وقال ابن حبان في موضع آخر: أراد به أبو بكرة مثل صلاتكم في الكسوف اهـ.

(٣) حديث سمرة تقدم قبل أربعة أحاديث وهو حديث حسن. وهو عند مسلم برقم ٩١٣٠ مع اختلاف يسير فيه.

(٤) تقدم قبل قليل.

(٥) حديث عائشة صحيح. أخرجه البخاري ١٠٤٦ ومسلم ٩٠١ ح ٣ وقد تقدم في أول الباب.

الإخفاء والجهر فلهما رواية عائشة «أنه ﷺ جهر فيها ولأبي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة رضي الله عنهم،

البخاري آخراً فلا شك، وكذا ما قبله من حديث النسائي وأبي داود، والباقي لا ينزل عن درجة الحسن وقد تعددت طرقه فيرتقي إلى الصحيح. فهذه عدة أحاديث كلها صحيحة حينئذ فكافأت أحاديث الركوعين وكون بعض تلك اتفق عليها الكل من أصحاب الكتب الستة، غاية ما فيه كثرة الرواة ولا ترجيح عندنا بذلك، ثم المعنى الذي رويناه أيضاً في الكتب الخمسة والمعنى هو المنظور إليه. وإنما تفرق في أحاد الكتب وثنائها من خصوصيات المتون. ولو سلمنا أنها أقوى سنداً فالضعيف قد يثبت مع صحة الطريق بمعنى آخر، وهو كذلك فيها، فإن أحاديث تعدد الركوع اضطربت واضطرب فيها الرواة أيضاً، فإن منهم من روى ركوعين كما تقدم، ومنهم من روى ثلاث ركوعات. فروى مسلم عن جابر «كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فصلى ست ركعات بأربع سجدات. وهذا أيضاً يؤيد ما تقدم من إطلاق اسم الركعة، وروى مسلم أيضاً عن جابر نفسه حديث الركوعين قال «كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ في يوم شديد الحُر فصلى بأصحابه فأطال القيام حتى جعلوا يخرون. ثم ركع فأطال ثم رفع فأطال ثم ركع فأطال ثم سجد سجدتين ثم قام فصنع نحواً من ذلك. فكانت أربع ركعات وأربع سجدات»[1] وكذا أخرج مسلم عن عائشة أنها بثلاث ركوعات[2]وكما قدمنا عنها بركوعين[3] وعمرو بن العاص تقدم عنه رواية الركوع الواحد والركوعين وإن كانت رواية الركوع الواحد اختلف في تصحيحها، بخلاف رواية الركوعين فإن ذلك لا يخلو عن إيهان ظن الرواية الأولى عنه. وأخرج مسلم أربع ركوعات عن ابن عباس «أنه ﷺ صلى فقرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم سجد، قال: والأخرى مثلها»[4] وفي لفظ «ثمان ركعات في أربع سجدات»[5] وأخرج عن علي رضي الله عنه مثل ذلك[6]، ولم يذكر لفظ علي بل أحال على ما قبله وروي أيضاً خمس ركوعات: أخرج أبو داود من طريق أبي جعفر الرازي عن أبي بن كعب «أن النبي ﷺ صلى بهم في كسوف الشمس فقرأ سورة من الطوال

(فبيان الأفضل) لأن فيه متابعة النبي ﷺ فإنه صح «أن قيام رسول الله ﷺ كان في الركعة الأولى بقدر سورة البقرة، وفي الثانية بقدر سورة آل عمران. وقوله: **(فلهما رواية عائشة فإنها روت «أن رسول الله ﷺ قرأ قراءة طويلة فجهر بها: يعني في صلاة الكسوف» وله رواية ابن عباس وسمرة)** بن جندب أنه لم يسمع من قراءته فيها حرفاً **(والترجيح قد مر من قبل)** يعني قوله

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ٩٠٤ ح ٩ وأبو داود ١١٧٨ والنسائي ٣/١٣٦ كلهم من حديث أبي الزبير عن جابر.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ٩٠١ ح ٦ ـ ٧ وأبو داود ١١٧٧ والنسائي ٣/١٢٩ ـ ١٣٠ كلهم من حديث عائشة.

(٣) تقدم تخريجه في أول الباب رواه الجماعة. وأما حديث ابن عمرو فتقدم أيضاً.

(٤) حسن غريب مسلم ٩١٠ وأبو داود ١١٨٣ والنسائي ٣/١٢٩ والطحاوي في المعاني ١/٣٢٧ كلهم من حديث حبيب بن أبي ثابت عن طاوس عن ابن عباس به، وهو له كلام سأذكره فيما بعده.

(٥) حسن غريب. أخرجه مسلم ٩٠٨ والنسائي ٣/١٢٨ ـ ١٢٩ وأحمد ١/٣٤٦ والدارقطني ٢/٦٤ من طرق كلهم عن حبيب بن أبي ثابت عن طاوس عن ابن عباس به.

وقال مسلم عقب حديثه: وعن علي مثله اهـ أي بمثل لفظ ابن عباس قال ابن حبان عقب حديث ٢٨٥٤: خبر حبيب عن طاوس عن ابن عباس هذا ليس بصحيح لأن حبيباً لم يسمع من طاوس هذا الخبر، وحديث علي مثله لأنا لا نحتج بحنش وأمثاله وكذلك أغضينا عن إملائه. ونقله ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/٩٠ وزاد: وقال البيهقي: حبيب وإن كانثقة، فإنه كان يدلس، ولم يبين سماعه من طاوس وقد خالفه سليمان الأحول فوقفه اهـ.

وقال في التقريب: حبيب، ثقة فقيه كثير الإرسال والتدليس اهـ.

قلت: وحديثه رواه عنعنة وهو مدلس، وقد خالف غيره من الرواة عن ابن عباس نفسه وعن غيره. فحديثه شاذ ينحط على درجة الصحيح، وإن كان في مسلم كما ذهب إليه ابن حبان والبيهقي ولعل حبيب بن أبي ثابت سمعه من راوٍ ضعيف فدلسه لذا أقول: هو حديث حسن غريب. والله تعالى أجلُ وأعلم.

(٦) ضعيف. أخرجه أحمد ١/١٤٣ والبيهقي ٣/٣٣٠ كلاهما من حديث علي، وأشار إليه مسلم عقب حديث ابن عباس المتقدم. ووهاه ابن حبان في صحيحه ٧/٩٩ وقال: فيه حنش لا نحتج به وأمثاله. وذكره في المجروحين ١/٢٦٩ فقال: حنش بن المعتمر ينفرد عن علي بأشياء لا تشبه حديث الثقات حتى صار ممن لا يحتج به.

والترجيح قد مرّ من قبل، كيف وإنها صلاة النهار وهي عجماء (ويدعو بعدها حى تنجلي الشمس) لقوله عليه الصلاة

وركع خمس ركعات وسجد سجدتين، وفعل في الثانية مثل ذلك، ثم جلس يدعو حتى تجلى كسوفها»[1] وأبو جعفر فيه مقال تقدم في باب الوتر، والاضطراب موجب الضعف فوجب ترك روايات التعدد كلها إلى روايات غيرها، ولو قلنا الاضطراب شمل روايات صلاة الكسوف فوجب أن يصلي على ما هو المعهود صح. ويكون متضمناً ترجح روايات الاتحاد ضمناً لا قصداً وهو الموافق لروايات الإطلاق: أعني نحو قوله ﷺ «فإذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بكم»[2] وعن هذا الاضطراب الكثير وفق بعض مشايخنا بحمل روايات التعدد، على أنه لما أطال في الركوع أكثر من المعهود جداً ولا يسمعون له صوتاً على ما تقدم في رواية رفع من خلفه متوهمين رفعه وعدم سماعهم الانتقال فرفع الصف الذي يلي من رفع، فلما رأى من خلفه أنه ﷺ لم يرفع فلعلهم انتظروه على توهم أن يدركهم فيه. فلما يئسوا من ذلك رجعوا إلى الركوع فظن من خلفهم أنه ركوع بعد ركوع منه ﷺ فرووا كذلك، ثم لعل روايات الثلاث والأربع بناء على اتفاق تكرر الرفع من الذي خلف الأول، وهذا كله إذا كان الكسوف الواقع في زمنه مرة واحدة، فإن حمل على أنه تكرر مراراً على بعد أن يقع نحو ست مرات في نحو عشر سنين لأنه خلاف العادة، كان رأينا أولى أيضاً لأنه لما لم ينقل تاريخ فعله المتأخر في الكسوف المتأخر فقد وقع التعارض فوجب الإحجام عن الحكم بأنه كان المتعدد على وجه التثنية أو الجمع ثلاثاً أو أربعاً أو خمساً، أو كان المتحد فبقي المجزوم به استنان الصلاة مع التردد في كيفية معينة من المرويات فيترك ويصار إلى المعهود ثم يتضمن ما قدمنا من الترجيح. والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال. والمصنف رجح بأن الحال أكشف للرجال وهو يتم لو لم يرو حديث الركوعين أحد غير عائشة رضي الله عنها من الرجال، لكن قد سمعت من رواه فالمعوّل عليه ما صرنا إليه قوله: (أما التطويل فبيان الأفضل) لأنه ﷺ فعله كما مر في حديث عائشة وعبد الله ابن عمرو بن العاص من رواية عطاء بن السائب وسمرة[3]، وهذه الصورة حينئذ مستثناة مما سلف في باب الإمامة من أنه ينبغي أن يطول الإمام بهم الصلاة، ولو خففها جاز ولا يكون مخالفاً للسنة لأن المسنون استيعاب الوقت بالصلاة والدعاء، فإن رواية أبي داود «فجعل يصلي ركعتين ركعتين ويسأل عنها حتى انجلت»[4] يعطى أنه لم يبالغ في التطويل كما في رواية جابر أنه جعل الصحابة يخرون لطول القيام[5]. إذا الظاهر أنها لم تمكث مع مثل هذا الطول ما يسع ركعتين ركعتين. والحق أن السنة التطويل والمندوب مجرد استيعاب الوقت كما ذكر مطلقاً كما في حديث المغيرة بن شعبة في الصحيحين «انكسفت الشمس» إلى أن قال «فإن رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلي»[6] ولمسلم من حديث عائشة «فإذا رأيتم كسوفاً فاذكروا الله حتى تنجلي»[7] قوله: (فلهما رواية عائشة) في الصحيحين عنها قالت «جهر

والحال أكشف على الرجال لقربهم. فإن قيل: ذكر في المبسوط أن عليا رضي الله عنه روى حديثها، فإن صح ذلك فما جوابه؟ أجيب بأن الجواب بالرجوع إلى الأصل فإنها صلاة نهارية والأصل فيها الإخفاء. قال عليه الصلاة والسلام «صلاة

---

(١) ضعيف. أخرجه أبو داود ١١٨٢ والحاكم ١/ ٣٣٣ والبيهقي ٣/ ٣٢٩ كلهم من حديث أبي بن كعب.
قال الحاكم: رواته صادقون. ورده الذهبي بقوله: خبر منكر، وعبد الله بن أبي جعفر ليس بشيء، وأبوه فيه لين اهـ ونقل الزيلعي عن النووي فيه ضعيف، وكذا أشار البيهقي إلى ضعيف هذا الحديث عقب روايته.
(٢) هو بعض حديث عائشة تقدم في أول الباب رواه الجماعة.
(٣) هذه الأحاديث تقدمت في هذا الباب.
(٤) أخرجه أبو داود١١٩٣ عن النعمان بن بشير وقد تقدم.
(٥) تقدم قبل أحاديث. رواه مسلم وغيره.
(٦) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٦٠ و٦١٩٩ ومسلم ٩١٥ وابن حبان ٢٨٢٧ وأحمد ٤/ ٢٤٩ والطبراني في الكبير ٢٠ (١٠١٥) (١٠١٦) كلهم من حديث المغيرة بأتم منه.
(٧) صحيح. تقدم في أول الباب.

والسلام «إذا رأيتم من هذه الأفزاع شيئاً فارغبوا إلى الله بالدعاء». والسنة في الأدعية تأخيرها عن الصلاة (ويصلي

النهار عجماء» وقد تقدم ذلك. وقوله: (ويدعو بعدها) أي بعد صلاة الكسوف إن شاء جالساً مستقبل القبلة وإن شاء قائماً وإن شاء يستقبل القوم بوجهه والقوم تؤمن. وقوله: (من هذه الأفزاع) الفزع الخوف وكلامه واضح. وقوله: (فإن لم يحضر) يعني الإمام (صلى الناس فرادى إن شاءوا ركعتين وإن شاءوا أربعاً) لأن هذا تطوع والأصل في التطوعات ذلك. وقوله: (تحرزاً عن الفتنة) أي فتنة التقديم والتقدم والمنازعة فيهما. وقوله: (وليس في كسوف القمر جماعة) عاب أهل الأدب محمداً في هذا اللفظ وقالوا: إنما يستعمل في القمر لفظ الخسوف، قال الله تعالى ﴿فإذا برق البصر وخسف القمر﴾ وقال في المغرب: يقال كسفت الشمس والقمر جميعاً، وقوله ﷺ «فافزعوا إلى الصلاة» الحديث. روى أبو مسعود الأنصاري قال «انكسفت الشمس يوم مات إبراهيم ولد النبي ﷺ، فقال الناس: إنما انكسفت لموته، فقال عليه الصلاة والسلام: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم شيئاً من هذه الأهوال فافزعوا إلى الصلاة» أي التجئوا إليها. فإن

النبي ﷺ في صلاة الخسوف بقراءته» الحديث[1]. والبخاري من حديث أسماء «جهر ﷺ في صلاة الكسوف»[2] ورواه أبو داود والترمذي وحسنه وصححه، ولفظه «صلى صلاة الكسوف فجهر فيها بالقراءة»[3] قوله: (ولأبي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة) أما حديث ابن عباس فروى أحمد وأبو يعلى في مسنديهما عن ابن عباس «صليت مع النبي ﷺ الكسوف فلم أسمع منه حرفاً من القراءة»[4] وفيه ابن لهيعة ورواه أبو نعيم في الحلية من طريق الواقدي عن ابن عباس قال «صليت إلى جنب رسول الله ﷺ يوم كسفت الشمس فلم أسمع له قراءة ورواه البيهقي في المعرفة من الطريقين ثم من طريق الحكم بن أبان كما رواه الطبراني، ثم قال: وهؤلاء وإن كانوا لا يحتج بهم ولكنهم عدد روايتهم توافق الرواية الصحيحة عن ابن عباس في الصحيحين أنه ﷺ قرأ نحوا من سورة البقرة[5]. قال الشافعي رحمه الله: فيه دليل على أنه لم يسمع ما قرأ، إذ لو سمعه لم يقدره بغيره. ويدفع حمله على بعده رواية الحكم بن أبان «صليت إلى جنبه» ويوافق أيضاً رواية محمد بن إسحق بإسناده عن عائشة قالت «فحزرت قراءته»[6] وأما حديث سمرة فتقدم، وفيه «لا نسمع له صوتا»[7] قال الترمذي حسن صحيح. والحق أن تقدير ابن عباس لسورة البقرة لا يستلزم عدم سماعه لأن الإنسان قد ينسى المقروء المسموع بعينه وهو ذاكر لقدره فيقول قرأ نحو سورة كذا. فالأولى حمله على الإخفاء لا بالنظر إلى هذه الدلالة بل بالنظر إلى ما تقدم من حديث «صليت إلى جانب رسول الله ﷺ»[8] وإذا حصل التعارض وجب الترجيح بأن الأصل في صلاة النهار الإخفاء. وأما قول المصنف والترجيح قد مر من

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٦٥ ومسلم ٩٠١ والنسائي ٣/ ١٤٨ وكذا أبو داود ١١٨٨ والترمذي ٥٦٣ وأحمد ٦/ ٦٥ وابن حبان ٢٨٤٩ و٢٨٥٠ من طرق كلهم من حديث عائشة واللفظ للبخاري ومسلم والنسائي.

(٢) حديث أسماء. أخرجه البخاري ١٠٥٣ ومسلم ٩٠٥ وغيرهما وليس فيه ذكر الجهر بالقراءة بل ليس فيه ذكر القراءة أصلاً فتنبه.
وكذا قال محقق نصب الراية في ٢/ ٢٣٢ في تعقبه على الزيلعي: حديث أسماء لم أجده في البخاري، وقد تبعه ابن الهمام، وابن حجر في الدراية فنسباه للبخاري اهـ.

(٣) هو حديث عائشة تقدم قبل حديث واحد. رواه الجماعة. وصنيع المصنف يوهم أنه من حديث أسماء أيضاً لكونه عطفه عليه. ويوهم أيضاً ما رواه سوى أبي داود والترمذي، وليس كذلك، وإنما تبع ابن الهمام في ذلك الزيلعي، وكذا تابعه على هذا ابن حجر في الدراية فتنبه والله الموفق.

(٤) حسن لطرقه. أخرجه أحمد ١/ ٢٩٣ وأبو يعلى ٢٧٤٥ والبيهقي ٣/ ٣٣٥ كلهم من حديث ابن عباس.
قال الهيثمي في المجمع ٢/ ٢٠٧: فيه ابن لهيعة وفيه كلام اهـ. وأخرجه أبو نعيم في الحلية ٣/ ٣٤٤ من طريق الواقدي وهو غير قوي.
وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٣٣: ورواه الطبراني من طريق الحكم بن أبان وكذا البيهقي في المعرفة من هذه الطرق الثلاث. ثم ذكر الزيلعي كلام البيهقي، وقد نقله ابن الهمام.

(٥) صحيح. هو بعض حديث أخرجه البخاري ١٠٥٢ و٥١٩٧ ومسلم ٩٠٧ والنسائي ٣/ ١٤٦ . ١٤٨ وابن حبان ٢٨٣٢ كلهم من حديث ابن عباس.

(٦) حسن. أخرجه أبو داود ١١٨٧ والبيهقي ٣/ ٣٣٥ كلاهما من حديث عائشة وفيه. فحزرت قراءته، فرأيت أن قرأ بسورة البقرة... الحديث.
ورجاله ثقات لكن الحديث ليس فيه تصريح إذ قد تكون السيدة عائشة ما سمعت ذلك لكونها تصلي في حجرتها. والله أعلم.

(٧) تقدم تخريجه قبل أحاديث.

(٨) تقدم قبل ثلاثة أحاديث في أثناء حديث ابن لهيعة.

بهم الإمام الذي يصلي بهم الجمعة فإن لم يحضر صلى الناس فرادى) تحرزاً عن الفتنة **(وليس في خسوف القمر جماعة)** لتعذر الاجتماع في الليل أو لخوف الفتنة، وإنما يصلي كل واحد بنفسه لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا رأيتم شيئاً من هذه الأحوال فافزعوا إلى الصلاة»[1] **(وليس في الكسوف خطبة)** لأنه لم ينقل.

قيل: يعني أن الحال أكشف للرجال فقد يقال بل في خصوص هذه المادة تترجح رواية النساء هنا لأنها إخبار عن القراءة، ومعلوم أنهن في آخر الصفوف أو في حجرهن. فإذا أخبرن عن الجهر دل على تحققه بزيادة قوة بحيث يصل الصوت إليهن، فالمعتبر ما رجع إليه آخراً من قوله كيف وإنها صلاة النهار لقوله عليه الصلاة والسلام «فاذكروا الله» إلى قوله «بالدعاء»[2] حديثان. ومعنى الأول تقدم في حديث عائشة، وتقدم في حديث المغيرة قوله ﷺ «فإذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلي»[3] وفي مبسوط شيخ الإسلام قال: في ظلمة أو ريح شديدة الصلاة حسنة. وعن ابن عباس أنه صلى لزلزلة بالبصرة قوله: **(والسنة في الأدعية تأخيرها)** والإمام مخير إن شاء دعا مستقبلاً جالساً أو قائماً أو يستقبل القوم بوجهه ودعا ويؤمنون. قال الحلواني: وهذا أحسن. ولو قام ودعا معتمداً على عصى أو قوس كان أيضاً حسناً قوله: **(وليس في خسوف القمر جماعة الخ)** وما روى الدارقطني عن ابن عباس «أنه ﷺ صلى في كسوف الشمس والقمر ثمان ركعات في أربع سجدات»[4] وإسناده جيد، وما أخرج عن عائشة قالت «إن رسول الله ﷺ كان يصلي في كسوف الشمس والقمر أربع ركعات وأربع سجدات»[5] قال ابن القطان: فيه سعيد بن حفص، ولا أعرف حاله. فليس فيه تصريح بالجماعة فيه. والأصل عدمها حتى يثبت التصريح به، وما ذكره من المعنى يكفي لنفيها قوله: **(لأنه لم ينقل)** أي بطريق قصد الشرعية بل لدفع وهم من توهم أنه لموت إبراهيم ﷺ فهو لسبب عرض وانقضى.

قيل: هذا أمر والأمر للوجوب فكان ينبغي أن تكون صلاة الكسوف واجبة. قلنا: قد ذهب إلى ذلك بعض أصحابنا، واختاره صاحب الأسرار. والعامة ذهبت إلى كونها سنة لأنها ليست من شعائر الإسلام فإنها توجد بعارض لكن صلاها النبي عليه الصلاة والسلام فكانت سنة والأمر للندب. وقوله: **(وليس في الكسوف)** أي كسوف الشمس والقمر **(خطبة)** وقال الشافعي في كسوف الشمس: يخطب بعد الصلاة خطبتين كما في العيدين لما روت عائشة رضي الله عنها قالت «خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فصلى ثم خطب فحمد الله وأثنى عليه» ولنا أنه لم ينقل، وذلك دليل على أنه لم يفعل، وإن صح فتأويله أنه عليه الصلاة والسلام خطب لأن الناس كانوا يقولون إنها كسفت لموت إبراهيم فأراد أن يرد عليهم.

قوله: **(والعامة ذهبت إلى كونا سنة لأنها ليست من شعائر الإسلام فإنها توجد بعارض)** أقول: ما المانع في تعلق ما هو من الشعائر بعارض تأمل، وقوله بعارض: يعني عارض الكسوف قوله: **(ولنا أنه لم ينقل الخ)** أقول: كيف لم ينقل وقد أخرج الستة عنها قوله: **(وإن صح فتأويله أن ﷺ خطب لأن الناس كانوا يقولون إنها كسفت لموت إبراهيم فأراد أن يرد عليهم)** أقول: لا لشرعية الخطبة

---

(١) غريب هكذا. كذا قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٣٦ وهو في البخاري ومسلم من حديث عائشة وفيه: فإذا رأيتم ذلك، فافزعوا إلى الصلاة اهـ.
وتقدم تخريجه في أول هذا الباب.

(٢) تقدم من حديث عائشة في أول الباب بنحوه وهو صحيح بل متفق عليه.

(٣) حديث المغيرة تقدم قبل عشرة أحاديث رواه الشيخان.

(٤) ضعيف أخرجه الدارقطني ٢/ ٦٤ من حديث ابن عباس. وتقدم الكلام عليه فهو من رواية حبيب ابن أبي ثابت عن طاوس، ولم يسمع منه قاله غير واحد. ثم إن مسلماً رواه فلم يذكر القمر فالحديث حسن لكونه في مسلم لكنه غريب تفرد الدارقطني بهذه اللفظة. والظاهر أن الوهم فيه من ثابت بن محمد الزاهد فهو صدوق لكنه عابر ربما وهم لذا قال في التلخيص ٢/ ٩١: فيه نظر.

(٥) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٦٤ من حديث عائشة. ونقل المصنف عن ابن القطان قوله: فيه سعيد بن حفص، ولا أعرفه حاله، وذكر ذلك الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٣١.
قلت: وله علة ثانية وهي إسحق بن راشد الراوي عن الزهري. قال في التقريب: في حديثه عن الزهري بعض الوهم اهـ وهذه الرواية عن الزهري فهو من هذا القبيل وهم فيه بذكر القمر، وكذا استغربه ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/ ٩١ بذكر القمر.

باب الاستسقاء

قال أبو حنيفة: (ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة، فإن صلى الناس وحدانا جاز، وإنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار) لقوله تعالى **﴿فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً﴾** [نوح: ١٠] الآية، ورسول الله ﷺ استسقى،

باب الاستسقاء

يخرجون للاستسقاء ثلاثة أيام، ولم ينقل أكثر منها متواضعين متخشعين في ثياب خلق مشاة يقدمون الصدقة كل يوم بعد التوبة إلى الله تعالى إلا في مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد قوله: **(قال أبو حنيفة الخ)** مفهومه استنانها فرادى وهو غير مراد قوله: **(ورسول الله ﷺ استسقى ولم ترو عنه الصلاة)** يعني في ذلك الاستسقاء فلا يرد أنه غير صحيح كما قال الإمام الزيلعي المخرج، ولو تعدى بصره[١] إلى قدر سطر حتى رأى قوله في جوابهما قلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة لم يحمله على النفي مطلقاً وإنما يكون سنة ما واظب عليه، ولذا قال شيخ الإسلام: فيه دليل على الجواز. عندنا يجوز لو صلوا بجماعة لكن ليس بسنة، وبه أيضاً يبطل قول ابن العز: الذين قالوا بمشروعية صلاة الاستسقاء لم يقولوا بتعينها، بل هي على ثلاثة أوجه: تارة يدعون عقيب الصلوات، وتارة يخرجون إلى المصلى فيدعون من غير صلاة، وتارة يصلون جماعة ويدعون. وأبو حنيفة لم يبلغه الوجه الثالث فلم يقل به، والعجيب أنه قاله بعد نقله قول المصنف قلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة وهو مصرح بعلمهم بفعله، وكذا قول غير المصنف المروي فيه شاذ فيما تعم به البلوى، وهو ظاهر جواب الرواية، فإن عبارته في الكافي الذي هو جمع كلام محمد قال: لا صلاة في الاستسقاء إنما فيه الدعاء، بلغنا عن النبي ﷺ «أنه خرج ودعا»[٢] وبلغنا عن عمر، أنه صعد المنبر فدعا فاستسقى، ولم يبلغنا عن النبي ﷺ في ذلك صلاة إلا حديث واحد شاذ لا يؤخذ به انتهى، وهذا صريح من جهة الرواية في علم محمد به. فإن قيل: من أين يلزم كون ما علمه محمد رحمه الله ومن بعده من الرواية معلوماً لأبي حنيفة؟ قلنا: ومن أين علم أنه لم يبلغه ويبلغ أتباعه بل الظاهر تلقيهم ذلك عنه. ثم الجواب عنه بما ذكر وفي عدم الأخذ به لشذوذه، ويلزمه أنهم لو صلوا بجماعة كان مكروهاً، وقد صرح الحاكم أيضاً في باب صلاة الكسوف من الكافي بقوله ويكره صلاة التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان وصلاة الكسوف، وهذا خلاف ما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله ثم الحديث الذي روي من صلاته ﷺ هو ما في السنن الأربعة عن إسحق بن عبد الله بن كنانة قال: أرسلني الوليد بن عتبة وكان أمير المدينة إلى ابن عباس أسأله عن

باب الاستسقاء

أخر صلاة الاستسقاء عن صلاة الكسوف لأن صلاة الكسوف سنة. وقال أبو حنيفة: ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة، فإن صلى الناس وحدانا جاز، وإنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى **﴿استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً﴾** وروي أن قوم نوح عليه السلام لما كذبوه بعد طول تكريره الدعوة حبس الله عنهم القطر وأعقم أرحام نسائهم أربعين سنة، وقيل سبعين سنة، فوعدهم أنهم إن آمنوا رزقهم الله الخصب ورفع ما كانوا عليه. ووجه الاستدلال به أن شرائع من قبلنا شرائع لنا إذا قص الله ورسوله من غير إنكار وهذا كذلك، ورسول الله ﷺ استسقى ولم يرو عنه الصلاة، وإنما المروي عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك الدعاء، روى أنس رضي الله عنه «أن الناس قد قحطوا في زمن رسول الله ﷺ. فدخل رجل من باب المسجد ورسول الله ﷺ يخطب فقال: يا رسول الله هلكت المواشي وخشينا الهلاك على أنفسنا فادع الله

---

(١) انتقد ابنُ الهمام الزيلعي ههنا لأن الزيلعي رحمه الله رد كلام صاحب الهداية بأنه ﷺ لم ترو عنه صلاة فقال الزيلعي: هذا ليس بصحيح بل صح أنه قد صلى فيه ثم ذكر الزيلعي أحاديث ستأتي. والجواب: أن الحافظ الزيلعي رد هذا القول سواء كان من صاحب الهداية أو غيره، مستدلاً به لأبي حنيفة فانتقاد الزيلعي على صاحب الهداية في مكانه لم يخرج عن جادة الصواب رحمهم الله جميعاً والمسلمين كافة.

(٢) هو بعض حديث عبد الله بن زيد يأتي بعد حديث واحد.

ولم ترو عنه الصلاة وقالا: (يصلي الإمام ركعتين) لما روي «أن النبي ﷺ صلى فيه ركعتين كصلاة العيد» رواه ابن عباس: قلنا: فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة، وقد ذكر في الأصل قول محمد وحده (ويجهر فيهما بالقراءة)

استسقاء رسول الله ﷺ فقال: «خرج رسول الله ﷺ مبتذلاً متواضعاً متضرعاً حتى أتى المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه، ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير، وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد» صححه الترمذي[1]، وقال المنذري في مختصره: رواية إسحاق بن عبد الله بن كنانة عن ابن عباس وأبي هريرة مرسلة ولا يضر ذلك، فقد صح من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم أخرجه الستة «أن رسول الله ﷺ خرج بالناس يستقي فصلى بهم ركعتين وحول رداءه ورفع يديه فدعا واستسقى واستقبل القبلة» زاد البخاري فيه «جهر فيهما بالقراءة» وليس هذا عند مسلم، ووهم البخاري بن عيينة في قوله إنه عبد الله بن زيد بن عبد ربه، بل هو ابن زيد بن عاصم المازني[2] وأما ما رواه الحاكم عن ابن عباس وصححه وقال فيه «فصلى ركعتين كبر في الأولى سبع تكبيرات وقرأ بـ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾، وقرأ في الثانية ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾ [الغاشية ١] وكبر فيها خمس تكبيرات[3] فليس بصحيح كما زعم بل هو ضعيف معارض، أما ضعفه فبمحمد بن عبد العزيز بن عمر بن عبد الرحمن بن عوف. قال البخاري: منكرا[4] الحديث والنسائي متروك، وأبو حاتم ضعيف الحديث ليس له حديث مستقيم، وقال ابن حبان: يروي عن الثقات المعضلات حتى سقط الاحتجاج به. وأما المعارضة فيما أخرجه الطبراني في الأوسط عن أنس عنه ﷺ

أن يسقينا، فرفع رسول الله ﷺ يديه فقال: اللهم اسقنا غيثاً مغيثاً هنيئاً مريئاً غدقاً مغدقاً عاجلاً غير رائث. قال الراوي: ما كان في السماء قزعة. فارتفعت السحاب من ههنا ومن ههنا حتى صارت ركاماً. ثم مطرت سبعاً من الجمعة إلى الجمعة، ثم دخل ذلك الرجل والنبي ﷺ يخطب والسماء تسكب فقال: يا رسول الله تهدم البنيان وانقطعت السبل فادع الله أن يمسكه، فتبسم رسول الله ﷺ لملالة بني آدم. قال الراوي: والله ما نرى في السماء خضراء، ثم رفع يديه فقال: «اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر، فانجابت السحابة عن المدينة حتى صارت حولها كالإكليل

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١١٦٥ والترمذي ٥٥٩ والنسائي ٣/ ١٦٣ وابن ماجه ١٢٦٦ والدارقطني ٢/ ٦٨ وابن خزيمة ١٤٠٨ وابن حبان ٢٨٦٢ والطحاوي ١/ ٣٢٤ كلهم عن هشام بن إسحق بن عبد الله بن كنانة عن أبيه به. وأخرجه أحمد ١/ ٢٦٩ وابن خزيمة ١٤١٩ والدارقطني ٢/ ٦٧ والحاكم ١/ ٣٢٦ من وجه آخر عن هشام به وأخرجه الترمذي ٥٥٨ والنسائي ٣/ ١٥٦ والطحاوي ١/ ٣٢٤ والبيهقي ٣/ ٣٤٤ كلهم عن هشام عن إسحق بن عبد الله بن كنانة عن أبيه.

قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٣٩: قال المنذري في مختصره: رواية إسحق عن ابن عباس وأبي هريرة مرسلة. وقال الترمذي: حسن صحيح وسكت عن الحاكم اهـ.

وقال ابن حجر في الدراية ١/ ٢٢٦: وهم من زعم أن إسحق لم يسمع من ابن عباس اهـ.

قلت: وقع للزيلعي «سكت عليه الحاكم» والصواب أنه تكلم عليه حيث قال: رواته مصريون ومدينون، ولا أعلم أحداً منهم منسوباً إلى نوع من الجرح، ووافقه الذهبي.

قلت: مداره على إسحق بن عبد الله بن كنانة، وهو صدوق كما في التقريب، وقد حكم ابن حجر في الدراية بسماعه من ابن عباس، وله طريق أخرى عند الحاكم والدارقطني والبيهقي، وصححه الحاكم، وضعفه الذهبي بعبد العزيز بن عبد الملك، لكن يقوي الحديث الأول والله أعلم.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٢٣ و١٠٢٤ و١٠٠٥ و١٠٢٦ و١٠٢٧ و٦٣٤٣ ومسلم ٨٩٤ وأبو داود ١١٦١ والترمذي ٥٥٦ والنسائي ٣/ ١٥٨. ١٦٣ والدارمي ١/ ٣٦١ وابن ماجه ١٢٦٧ ومالك ١/ ١٩٠ وابن خزيمة ١٤١٠ و١٤٠٧ وابن حبان ٢٨٦٤ و٢٨٦٥ و٢٨٦٦ والدارقطني ٢/ ٦٧ وأحمد ٤/ ٣٩. ٤١ والطحاوي ١/ ٣٢٣. ٣٢٤ من طرق كلهم عن عباد بن تميم عن عمه عبد الله بن زيد المازني مرفوعاً.

ووقع عند البخاري من رواية ابن عيينة «عبد الله بن زيد» صاحب الأذان. وانتقده البخاري بأنه المازني وهو غير صاحب الأذان.

(٣) ضعيف. أخرجه الحاكم ١/ ٣٢٦ والدارقطني ٢/ ٦٦ والبيهقي ٣/ ٣٤٨ كلاهما من حديث ابن عباس. وصححه الحاكم! ورده الذهبي بأن عبد العزيز ضُعِّفَ.

وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٤٠: ضعيف من وجهين أحدهما ضعف محمد بن عبد العزيز قال عنه البخاري: منكر الحديث، وقال النسائي: متروك.

والثاني: أنه معارض بما رواه الطبراني من حديث أنس. اهـ وهو الآتي.

(٤) وقع في الأصل: منكر الحديث. والصواب ما أثبتُه.

اعتباراً بصلاة العيد (ثم يخطب) لما روي «أن النبي ﷺ خطب» ثم هي كخطبة العيد عند محمد، وعند أبي يوسف

«استسقى فخطب قبل الصلاة، واستقبل القبلة وحول رداءه ثم نزل فصلى ركعتين لم يكبر فيهما إلا تكبيرة تكبيرة»[١] وأخرج أيضاً عن ابن عباس قال «لم يزد ﷺ على ركعتين مثل صلاة الصبح»[٢]، ووجه الشذوذ أن فعله ﷺ لو كان ثابتاً لاشتهر نقله اشتهاراً واسعاً ولفعله عمر حين استسقى[٣] ولأنكروا عليه إذا لم يفعل لأنها كانت بحضرة جميع الصحابة لتوافر الكل في الخروج معه ﷺ للاستسقاء. فلما لم يفعل ولم ينكروا ولم يشتهر روايتها في الصدر الأول بل هو عن ابن عباس وعبد الله بن زيد على اضطراب في كيفيتها عن ابن عباس وأنس كان ذلك شذوذاً فيما حضره الخاص والعام والصغير والكبير، واعلم أن الشذوذ يراد باعتبار الطرق إليهم، إذ لو تيقنا عن الصحابة المذكورين رفعه لم يبق إشكال، وإذا مشينا على ما اختاره شيخ الإسلام وهو الجواز مع عدم السنية فوجهه أنه ﷺ إن فعله مرة كما قلتم فقد تركه أخرى فلم يكن سنة، بدليل ما روي في الصحيحين «أن رجلاً دخل المسجد ورسول الله ﷺ قائم يخطب، فقال: يا رسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله يغيثنا، فقال ﷺ: اللهم أغثنا اللهم أغثنا، قال أنس رضي الله عنه: فلا والله ما نرى بالسماء من سحاب ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال: فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس، فلما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت»[٤]، الحديث قوله: (ثم هي كخطبة العيد عند محمد) يعني فيكون خطبتين يفصل بينهما بجلوس ولذا قابله بقوله وعند أبي يوسف خطبة واحدة، ولا صريح في المرويات يوافق قول محمد إنها خطبتان، ويحتمل أنه أخذه من المروي عن ابن عباس «أنه ﷺ صلى في الاستسقاء ركعتين كصلاة العيد»[٥] مع رواية الخطبة في حديث أنس المذكور في رواية الطبراني السابقة[٦]، وفي حديث أبي هريرة من رواية ابن ماجه قال فيه «ثم خطبنا ودعا الله»[٧] فتكون كخطبة العيد، وهو غير لازم، ثم في

ولم يذكر غير الدعاء» وقالا: (يصلي الإمام ركعتين، لما روي أنه ﷺ صلى فيها ركعتين كصلاة العيد) في الجهر بالقراءة، والصلاة بلا أذان ولا إقامة رواه ابن عباس رضي الله عنهما. قلنا إن ثبت ذلك دل على الجواز ونحن لا نمنعه، وإنما الكلام في أنها سنة أو لا، والسنة ما واظب عليه النبي ﷺ، وههنا (فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن) فعله أكثر من تركه حتى يكون مواظبة فلا يكون (سنة) فإن قيل كلام المصنف حينئذ متناقض لأنه قال أولاً ولم ترو عنه الصلاة ثم قال لما روي عنه. فالجواب أن المروي لما كان شاذاً فيما تعم به البلوى جعله كأنه غير مروي. قوله (وقد ذكر في الأصل قول محمد وحده) يعني أن أبا يوسف مع أبي حنيفة. وهكذا ذكر في المبسوط والمحيط. وذكر في شرح الطحاوي قوله مع محمد كما ذكر في

(١) ضعيف. أخرجه الطبراني في الأوسط كما في نصب الراية ٢/ ٢٤١ من حديث أنس، وسكت عليه الزيلعي! وفي إسناده عبد الله بن حسين بن عطاء. قال عنه في التقريب: ضعيف.

(٢) ضعيف. رواه الطبراني كما في نصب الراية ٢/ ٢٤١ من حديث ابن عباس وسكت عليه، وفيه محمد بن عبيد الله ابن أخي الزهري لم أجد من ترجمه وفيه غير واحد من المجاهيل، ثم إن المصنف استدل به للاستسقاء. مع أن صدره «عن ابن عباس كان يحدث عن صلاة رسول الله ﷺ في الكسوف»... الحديث.

(٣) صحيح. مراد المصنف ما أخرجه البخاري ١٠١٠ و٣٧١٠ وابن حبان ٢٨٦١ والبغوي ١١٦٥ وابن خزيمة ١٤٢١ كلهم عن أنس قال: إن عمر كان إذا قحطوا استسقى بالعباس. فقال: اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا. قال: فيُسقون.
هذا لفظ البخاري، وعن ابن حبان بأتم منه.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ٩٣٢ و١٠٢١ ومسلم ٨٩٧ وأبو داود ١١٧٤ والنسائي ٣/ ١٦٠ـ ١٦١ وابن خزيمة ١٤٢٣ وابن حبان ٢٨٥٨ والطحاوي ١/ ٣٢٢ وأبو يعلى ٣٥٠٩ وأحمد ٣/ ١٩٤ كلهم من حديث أنس بأتم منه.

(٥) حسن. أخرجه أبو داود ١١٦٥ وأصحاب السنن وتقدم قبل سبعة أحاديث مستوفياً.

(٦) أي قبل أربعة أحاديث.

(٧) حسن. أخرجه ابن ماجه ١٢٦٨ والبيهقي ٣/ ٣٤٧ والطحاوي في المعاني ١/ ٣٢٥ كلهم من حديث أبي هريرة وقال ابن حجر في الدراية ١/ ٢٢٦: إسناده حسن.

قلت: رجاله كلهم ثقات إلا أن النعمان بن راشد سيء الحفظ وهو ثقة، لكن للحديث شواهد فهو حسن. أما البوصيري فقال في الزوائد: إسناده صحيح رجاله ثقات.

خطبة واحدة (ولا خطبة عند أبي حنيفة) لأنها تبع للجماعة ولا جماعة عنده (ويستقبل القبلة بالدعاء) لما روي «أنه

حديث ابن عباس على ما قدمناه قوله «فلم يخطب بخطبتكم هذه» فإنه يفيد نفي الخطبة المعهودة وهي خطبة الجمعة لا أصل الخطبة، فإن النفي إذا دخل على مقيد انصرف إلى القيد ثم أفاد ثبوت أصل الحكم في المحاورات الخطابية لا بالنسبة إلى الأحكام الشرعية عندنا، ومطلقاً عند الثلاثة فلذا لم ينتهض. استدل من استدل بحديث ابن عباس هذا للإمام أحمد على نفي الخطبة في الاستسقاء، فإن أحمد ينفيها كقول أبي حنيفة رضي الله عنهما. وأما على أصلنا فحاصله نفي الخطبة المخصوصة، وهو لا يستلزم ثبوت أصلها نفياً لدلالة المفهوم في الاحكام فتبقى على العدم حتى يقوم دليل وأنت قد علمت أنها رويت ولا بد للإمام أحمد إذ كان ينفيها أن يحكم بعدم صحة الوارد فيها فينتفي الدليل ونفي المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي. أما حديث ابن عباس المتقدم من رواية الأربعة فإن لم يدل على وجود الخطبة فلا إشكال، وإن دل. فإن صححه الترمذي فقد سكت عنه الحاكم وسكوته يشعر بضعفه عنده. وتقدم حكم الحافظ المنذري أنها مرسلة، وحديث أبي هريرة أعلّ بأنه تفرد به النعمان بن راشد عن الزهري، وقال البخاري فيه: هو صدوق ولكن في حديثه وهم كثير اهـ فلا يحتمل التفرد مع هذا وقد روى الإمام أحمد في مسنده من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم «خرج ﷺ يستسقي فبدأ الصلاة قبل الخطبة»[1]، ولم يقل باستنانها وذلك لازم ضعف الحديث. وأنت علمت أن ضعفه لا يلزم فيه كونه بضعف بعض الرجال بل العلل كثيرة. وفي سنن أبي داود عن عائشة رضي الله عنها قالت «شكى الناس إلى رسول الله ﷺ قحوط المطر، فأمر بمنبر فوضع له في المصلى ووعد الناس يوماً يخرجون فيه، قالت: فخرج ﷺ حين بدا حاجب الشمس فقعد على المنبر فكبر وحمد الله عز وجل ثم قال إنكم شكوتم جدب دياركم واستئخار المطر عن زمانه عنكم وقد أمركم الله عز وجل أن تدعوه ووعدكم أن يستجيب لكم، ثم قال: الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين لا إله إلا الله يفعل ما يريد، اللهم أنت الله لا إله إلا أنت الغني ونحن الفقراء، أنزل علينا الغيث واجعل ما أنزلت لنا قوة وبلاغاً إلى حين، ثم رفع يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض إبطيه، ثم حول إلى الناس ظهره، وقلب أو حول رداءه وهو رافع يديه ثم أقبل على الناس ونزل من المنبر فصلى ركعتين. فأنشأ الله سحابة فرعدت وبرقت ثم أمطرت بإذن الله، فلم يأت ﷺ مسجده حتى سالت السيول، فلما رأى سرعتهم إلى الكن ضحك حتى بدت نواجذه. فقال: أشهد أن

الكتاب، وقوله: (ويجهر فيهما بالقراءة) اتفقا على الجهر بالقراءة اعتباراً بصلاة العيد. واختلفا في الخطبة فقال محمد: هي كخطبة العيد، وقال أبو يوسف: خطبة واحدة، وبكل ذلك ورد الحديث (ولا خطبة عند أبي حنيفة لأنها تبع الجماعة ولا جماعة عنده) وقال ابن عباس «خرج رسول الله ﷺ مبتذلاً متواضعاً متضرعاً حتى أتى المصلى فرقي المنبر، فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير» (ويستقبل القبلة لما روي أنه عليه الصلاة والسلام فعل ذلك) روي عن أبي يوسف أنه قال: إن شاء رفع يديه بالدعاء. وإن شاء أشار بأصابعه (ويقلب رداءه) وصفة القلب إن كان الرداء مربعاً أن يجعل أعلاه أسفله وأسفله أعلاه. وإن كان مدوراً بأن كان جبة أن يجعل الأيمن أيسر والأيسر أيمن وقوله (لما روينا) يريد به قوله لما روى «أنه عليه الصلاة والسلام استقبل القبلة وحول رداءه» قال المصنف (وهذا قول محمد. أما عند أبي حنيفة فلا يقلب) ولم يذكر قول أبي يوسف لأنه مضطرب، ذكره الحاكم مع أبي حنيفة والكرخي مع محمد. وقوله: (لأنه) أي

---

(١) حسن. أخرجه أحمد ٤/ ٤١ والدارقطني ٢/ ٦٧ كلاهما من حديث عبد الله بن زيد، وإسناده حسن رجاله ثقات كلهم، إلا أن عبد الله بن أبي بكر المدني حسن الحديث لا يبلغ درجة حديثه الصحة وله شواهد.

تنبيه: وما نقله المصنف عن أحمد: بعدم سنية الخطبة. فيه نظر لأن الخطبة مقررة عند الحنابلة فقد جاء في العمدة للإمام الموفق المقدسي ص ٩١ ما نصه: فيصلي بهم ركعتين كصلاة العيد، ثم يخطب بهم خطبة واحدة.

واستدل صاحب العدة في شرحه بحديث أبي هريرة المتقدم. قبل حديث عبد الله بن زيد كيف واه شواهد كثيرة ومنها حديث عائشة الآتي.

ﷺ استقبل القبلة وحوّل رداءه» (ويقلب رداءه) لما روينا. قال: وهذا قول محمد، أما عند أبي حنيفة فلا يقلب

الله على كل شيء قدير وإني عبده ورسوله[١]، انتهى، قال أبو داود «حديث غريب وإسناده جيد. وذلك الكلام السابق هو المراد بالخطبة كما قاله بعضهم، ولعل الإمام أحمد أعله بهذه الغرابة أو الاضطراب. فإن الخطبة فيه مذكورة قبل الصلاة، وفيما تقدم من حديث أبي هريرة بعدها وكذا في غيره. وهذا إنما يتم إذا تم استبعاد أن الاستسقاء وقع حال حياته بالمدينة أكثر من سنتين. السنة التي استسقى فيها بغير صلاة. والسنة التي صلى فيها، وإلا فالله سبحانه أعلم بحقيقة الحال، وفيه أنه أمر بإخراج المنبر، وقال المشايخ: لا يخرج وليس إلا بناء على عدم حكمهم بصحته، هذا ويستحسن أيضاً الدعاء بما يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يدعو به في الاستسقاء وهو: «اللهم اسقنا غيثاً مغيثاً هنيئاً مريئاً مريعاً غدقاً مجللاً سحاً عاماً طبقاً دائماً. اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين. اللهم أن بالبلاد والعباد والخلق من اللأواء والضنك ما لا نشكو إلا إليك، اللهم أنبت لنا الزرع وأدر الضرع واسقنا من بركات السماء وأنبت لنا من بركات الأرض. اللهم إنا نستغفرك إنك كنت غفاراً فأرسل السماء علينا مدراراً[٢] فإذا مطروا قالوا: اللهم صيباً نافعاً. ويقولون مطرنا بفضل الله وبرحمته. فإن زاد المطر حتى خيف الضرر قالوا: اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر، كبقية ما سبق من الحديث؛ أعني استسقاء على المنبر حين قال ذلك الرجل «يا رسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل، فادع الله يغيثنا، فرفع يديه وقال: اللهم أغثنا اللهم أغثنا اللهم أغثنا، قال أنس: فلا والله ما نرى في السماء من سحاب ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار، قال: فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس، فلما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت، فلا والله ما رأينا الشمس سبتاً، قال ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ورسول الله ﷺ قائم يخطب فاستقبله قائماً فقال: يا رسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله يمسكها عنها، قال: فرفع رسول الله ﷺ يديه ثم قال: اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر، قال: فأقلعت وخرجنا نمشي في الشمس»[٣] وقياس ما ذكرنا من الاستسقاء إذا تأخر المطر عن أوانه فعله أيضاً لو ملحت المياه المحتاج إليها أو غارت قوله: (وما رواه كان تفاؤلاً) اعتراف بروايته ومنع استنانه لأنه فعل الأمر لا يرجع إلى معنى العبادة، والله أعلم قوله: (لم ينقل) قال الزيلعي: المخرج ليس كذلك عند أبي داود «استسقى النبي ﷺ وعليه خميصة سوداء، فأراد أن يأخذ بأسفلها فيجعله أعلاها فلما ثقلت قلبها على عاتقه»[٤] زاد الإمام أحمد

الاستسقاء (دعاء) وليس في شيء من الأدعية قلب رداء فكذا هذا. وقوله: (وما رواه كان تفاؤلاً) جواب عن استدلالهم بالحديث، ومعناه أن النبي ﷺ تفاءل بتغير الهيئة لتغير الهواء: يعني غيرنا ما كنا عليه فغير اللهم الحال. وفي كلامه نظر من وجهين: أحدهما أنه تعليل في مقابلة النص وهو باطل، والثاني هب أنه عليه الصلاة والسلام تفاءل بذلك فليتفاءل كل من

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١١٧٣ والطحاوي ١/ ٣٢٥ والحاكم ١/ ٣٢٨ والبيهقي ٣/ ٣٤٩ وابن حبان ٢٨٦٠ كلهم من حديث عائشة.
وقال أبو داود عقبه: حديث غريب إسناده جيد، وصححه الحاكم أو أقره والذهبي! مع أن في إسناده خالد بن نزار الغساني. قال في التقريب: صدوق يخطىء. فالحديث لا يبلغ درجة الصحة وإنما هو حسن يتقوى بشواهده. وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٤٢ في جوابه عن تعارض حديث عائشة، وعبد الله بن زيد في تقدم الخطبة، وتأخيرها على الصلاة. قال رحمه الله: ولعلهما واقعتان والله أعلم.

(٢) انظر الآثار الواردة في دعاء الاستسقاء تلخيص الحبير ٢/ ٩٨ . ٩٩ ذكره مفصلة باستيفاء.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٠١٣ بهذا السياق وأتم وقد تقدم تخريجه.

(٤) حسن. أخرجه أبو داود ١١٦٤ والطحاوي ١/ ٣٢٤ وابن خزيمة ١٤١٥ وابن حبان ٢٨٦٧ والحاكم ١/ ٣٢٧ وأحمد ٤/ ٤١ كلهم من حديث عبد الله بن زيد وزاد أحمد: وتحوّل الناس معه.
وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم وأقره الذهبي وكذا الزيلعي ٢/ ٢٤٢.
وقال ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/ ١٠٠: قال في الإلمام. أي ابن دقيق العيد. إسناده على شرط الشيخين اهـ. وهو على شرط مسلم عمارة بن غزية روى له مسلم وأصحاب السنن والبخاري في تاريخه لا في الصحيح.
وقال عنه الحافظ في التقريب: لا بأس به. لكن توبع فقد تابعه عبد الله بن أبي بكر في رواية أحمد. هذا بالنسبة لأصل الحديث أما بالنسبة لزيادة أحمد فتفرد بها عبد الله بن أبي بكر المدني، وهو ثقة روى له الشيخان، وهذه الرواية هي التي قال عنها ابن دقيق العيد: على شرط الشيخين.

رداءه لأنه دعاء فيعتبر بسائر الأدعية. وما رواه كان تفاؤلاً **(ولا يقلب القوم أرديتهم)** لأنه لم ينقل أنه أمرهم بذلك **(ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء)** لأنه لاستنزال الرحمة، وإنما تنزل عليهم اللعنة.

«وتحول الناس معه»(١) قال الحاكم على شرط مسلم انتهى. ودفع بأنه إنما قال في الهداية لأنه لم ينقل أنه أمرهم بذلك فنقل أنهم فعلوا ذلك لا يمسه. وأجيب بأن تقريره إياهم إذ حولوا أحد الأدلة، وهو مدفوع بأن تقريره الذي هو من الحجج ما كان عن علمه ولم يدل شيء مما روى على علمه بفعلهم ثم تقريره بل اشتمل على ما هو ظاهر في عدم علمه به وهو ما تقدم من رواية أنه إنما حول بعد تحويل ظهره إليهم. واعلم أن كون التحويل كان تفاؤلاً جاء مصرحاً به في المستدرك من حديث جابر وصححه قال: «وحَول رداءه ليتحَول القحط»(٢). وفي طوالات الطبراني من حديث أنس «وقلب رداءه لكي ينقلب القحط إلى الخصب»(٣) وفي مسند إسحق «لتتحول السنة من الجدب إلى الخصب»(٤) ذكره من قول وكيع قوله: **(لأنه لاستنزال الرحمة وإنما تنزل عليهم اللعنة)** أورد عليه أنه إن أريد الرحمة الخاصة فممنوع، وإنما هو لاستنزال الغيث الذي هو الرحمة العامة لأهل الدنيا والكافر من أهلها. هذا ولكن لا يمكنون من أن يستسقوا وحدهم لاحتمال أن يسقوا فقد يفتن به ضعفاء العوام، والله الموفق.

يبتلي بذلك تأسياً به عليه الصلاة والسلام، والجواب عن الأول أنه ليس تعليلاً في مقابلة النص بل من باب العمل بالقياس بعد تعارض النصين، وذلك لأن ما رواه محمد يدل على القلب، وما روى أنس يدل على أنه لا تحويل فيه فتعارضا فصير إلى ما بعدهما من الحجة وهو القياس، والمصنف لم يتعرض لذكره لتقدم ذكره. وعن الثاني بأن النبي ﷺ يجوز أن يكون علم بالوحي أن الحال ينقلب إلى الخصب متى قلب الرداء، وهذا مما لا يتأتى من غيره فلا فائدة في التأسي ظاهراً فيما ينفيه القياس. وقوله: **(ولا يقلب القوم أرديتهم)** قيل هو بالتشديد لأن فيه تكثيراً بخلاف الأول. وقوله: **(لأنه لم ينقل أنه عليه الصلاة والسلام أمرهم بذلك)** فيه نظر لأنه استدلال بالنفي وهو باطل لأنه احتجاج بلا دليل، ومثل هذا صنع في آخر باب الكسوف حيث قال: لأنه لم ينقل. والجواب أن التعليل بالنفي لا يصح إذا لم تكن العلة متعينة، أما إذا كانت فلا بأس به لأن انتفاء العلة الشخصية يستلزم انتفاء الحكم، ألا ترى إلى قول محمد في ولد المغصوب إنه لا يضمن لأن الغصب لم يرد عليه وموضعه أصول الفقه فإن قيل: قد روى أن القوم قلبوا أرديتهم حين رأوا قلب النبي ﷺ ولم ينكر عليهم. أجيب بأن قلبهم هذا كخلعهم النعال حين رأوه عليه الصلاة والسلام خلع نعليه في صلاة الجنازة ولم يكن ذلك حجة فكذا هذا، وإنما لم ينكر عليهم لأنه ليس بحرام بلا خلاف، وإنما الكلام في كونه سنة، وقوله: **(ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء)** ظاهر، وإنما يخرج المسلمون ثلاثة أيام ولم ينقل أكثر من ذلك. قيل يستحب للإمام أن يأمر الناس بصيام ثلاثة أيام، وما أطاقوا من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصي، ثم يخرج بهم اليوم الرابع وبالعجائز والصبيان متنظفين في ثياب بذلة متواضعين لله، ويستحب إخراج الدواب.

قوله: **(وما روى أنس رضي الله عنه يدل على أنه لا تحويل فيه)** أقول: بل هو ساكت عنه قوله: **(وعن الثاني أن النبي ﷺ يجوز أن يكون علم بالوحي الخ)** أقول: فيه بحث، فإن الأصل في أفعاله ﷺ أن يكون شرعاً عاماً ما لم يثبت دليل الخصوص

---

(١) تقدم في الذي قبله.

تنبيه: واعترض الزيلعي وابن حجر في الدراية على صاحب الهداية: بأنه ﷺ وإن لم يأمرهم صريحاً بتحويل الأردية، لكن فيه إقراره لهم على ذلك كما في رواية أحمد، ثم هو طالما قلب رداءهُ، فهو سنة إلا أن يرد تخصيص، وهذا الأخير غير موجود. فما ذهب إليه الزيلعي وابن حجر سديد، لكن عدم أمره لهم ﷺ يفيد عدم تأكد سنية ذلك وإنما هو مستحب تأسياً بالنبي ﷺ. والله تعالى أعلم.

(٢) أخرجه الحاكم ١/ ٣٢٦ والبيهقي ٣/ ٣٥١ كلاهما من حديث جعفر الصادق عن محمد الباقر عن جابر.

وقال الحاكم: صحيح الإسناد ووقع في التلخيص للذهبي: غريب عجيب صحيح.

وأما البيهقي فقال: وروى هذا الحديث غير عيسى بن الطباع فلم يذكر فيه جابراً. وجعله من قوله أبي جعفر. ثم ساق إسناده وكذا الدارقطني ٢/ ٦٦ كلاهما عن أبي جعفر به مرسلاً. لكن رواه الطبراني من وجه آخر عن أنس، ولا مانع أن يتكلم جابر أو أنس بذلك، فلا غرابة وإسناده حسن، وكونه من قول أبي جعفر لا ينفي كونه ورد عن جابر أو أنس فتنبه والله أعلم.

(٣) تقدم في الذي قبله.

(٤) أنس وكيع أسنده البيهقي ٣/ ٣٥١ عن إسحاق بن راهويه عن وكيع قوله.

باب صلاة الخوف

(إذا اشتد الخوف جعل الإمام الناس طائفتين: طائفة إلى وجه العدو، وطائفة خلفه، فيصلي بهذه الطائفة ركعة وسجدتين، فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية مضت هذه الطائفة إلى وجه العدو وجاءت تلك الطائفة، فيصلي بهم

باب صلاة الخوف

أوردها بعد الاستسقاء لأنها وإن اشتركا في أن شرعيتهما بعارض خوف لكن سبب هذا الخوف في الاستسقاء سماوي وهنا اختياري للعباد، وهو كفر الكافر وظلم الظالم، ولأن أثر العارض في الاستسقاء في أصل الصلاة وهنا في وصفها قوله: **(إذا اشتد الخوف)** اشتداده ليس بشرط بل الشرط حضور عدو أو سبع، فلو رأوا سواداً ظنوه عدواً صلوها، فإن تبين كما ظنوا جازت لتبين سبب الرخصة، وإن ظهر خلافه لم تجز، إلا إن ظهر بعد أن انصرفت الطائفة من نوبتها في الصلاة قبل أن تتجاوز الصفوف فإن لهم أن يبنوا استحساناً كمن انصرف على ظن الحدث يتوقف الفساد إذا ظهر أنه لم يحدث على مجاوزة الصفوف، ولو شرعوا بحضرة العدو فذهب لا يجوز لهم الانحراف والانصراف لزوال سبب الرخصة، ولو شرعوا في صلاتهم ثم حضر جاز الانحراف لوجود المبيح، واعلم أن صلاة الخوف على الصفة المذكورة إنما تلزم إذا تنازع القوم في الصلاة خلف الإمام، أما إذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلي بإحدى الطائفتين تمام الصلاة، ويصلي بالطائفة الأخرى إمام آخر تمامها قوله: **(فيصلي بهذه الطائفة ركعة وسجدتين)** من الرباعية إن كان مسافراً أو كانت الفجر أو الجمعة أو العيد قوله: **(مضت هذه الطائفة)** يعني مشاة، فإن ركبوا في ذهابهم فسدت صلاتهم قوله: **(وجاءت الطائفة الأولى إلى قوله: لأنهم مسبوقون)** يدخل في هذا المقيم خلف المسافر حتى يقضي ثلاث ركعات بلا قراءة إن كان من الطائفة الأولى، وبقراءة إن كان من الثانية قوله: **(والأصل فيه رواية ابن مسعود رضي الله عنه الخ)** روى أبو داود عن خصيف الجزري عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال «صلى رسول الله ﷺ فقاموا صفا خلفه وصفا مستقبل العدوّ فصلى بهم ﷺ ركعة، ثم جاء الآخرون فقاموا في مقامهم واستقبل هؤلاء العدو فصلى بهم ﷺ ركعة، ثم سلم فقام هؤلاء فصلوا لأنفسهم ركعة وسلموا، ثم ذهبوا فقاموا مقام أولئك مستقبلي العدو، ورجع أولئك إلى مقامهم فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا»[1] وأعلّ

باب صلاة الخوف

وجه المناسبة بين البابين أن شرعية كل منهما لعارض خوف، وقدم الاستسقاء لأن العارض ثمة انقطاع المطر وهو سماوي وهاهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر، وصورة صلاة الخوف ما ذكر في الكتاب وقوله: **(إذا اشتد الخوف)** ليس اشتداد الخوف شرطاً عند عامة مشايخنا. قال في التحفة: سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد. وقال فخر الإسلام في مبسوطه: المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف، لأن حضرة العدو أقيم مقام الخوف على ما عرف من أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لأن السفر سبب

قوله: **(فإن قيل قد روى أن القوم قلبوا أرديتهم الخ)** أقول: يعني فلم تكن العلة متعينة قوله: **(أجيب بأن قلبهم هذا كخلعهم النعال الخ)** أقول: فيه أنه ثبت فيه دليل الخصوص على ما بين في الأصول

---

(١) حسن لشواهده أخرجه أبو داود ١٢٤٤ والطحاوي في المعاني ١/ ٣١١ والدارقطني ٢/ ٩١ ـ ٩٢ والبيهقي ٣/ ٢٦١ وابن أبي شيبة ٢/ ١١٥ وأحمد ١/ ٣٧٥ ـ ٤٠٩ كلهم من طريق ضعيف عن أبي عبيدة عن ابن مسعود به.
وقال البيهقي: أبو عبيدة لم يسمع من أبيه ابن مسعود وخصيف ليس بالقوي.
وقال المحقق اليماني في تعليقه على الدراية ١/ ٢٢٧: قال السبكي في المنهل: لكن أبو عبيدة ثقة أخرج له البخاري محتجاً به في غير موضع، وروى له مسلم وغيره، وقال أبو داود: كان أبو عبيدة يوم مات أبوه ابن سبع سنين مميزاً، وابن سبع سنين يحتمل السماع والحفظ، وخصيف، وثقة أبو زرعة والعجلي ويحيى وابن سعد، وقال النسائي: صالح اهـ وشاهده الآتي يقوي.

الإمام ركعة وسجدتين وتشهد وسلم ولم يسلموا، وذهبوا إلى وجه العدو، وجاءت الطائفة الأولى فصلوا ركعة وسجدتين وحدانا بغير قراءة) لأنهم لاحقون (وتشهدوا وسلموا ومضوا إلى وجه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى

بأبي عبيدة لم يسمع من أبيه وخصيف ليس بالقوي. قيل: ويمكن أن يحمل على حديث ابن عمر في الكتب الستة واللفظ للبخاري قال «غزوت مع رسول الله ﷺ قبل نجد، فوازينا العدو فصاففناهم، فقام رسول الله ﷺ يصلي لنا، فقامت طائفة معه فصلى وأقبلت طائفة على العدو وركع رسول الله ﷺ بمن معه وسجد سجدتين ثم انصرفوا مكان الطائفة الأولى التي لم تصل، فجاءوا فركع رسول الله ﷺ بهم ركعة وسجد سجدتين ثم سلم، فقام كل واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين ثم سلم»[1]، [فقام كل واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين][2] ولا يخفى أن كلاً من الحديثين إنما يدل على بعض المطلوب وهو مشي الطائفة الأولى وإتمام الطائفة الثانية في مكانها من خلف الإمام وهو أقل تغيراً. وقد روي تمام صورة الكتاب موقوفاً على ابن عباس من رواية أبي حنيفة، ذكره محمد في كتاب الآثار، وساق إسناد الإمام، ولا يخفى أن ذلك مما لا مجال للرأي فيه لأنه تغيير بالمنافي في الصلاة فالموقوف فيه كالمرفوع قوله: (وأبو يوسف) روي عن أبي يوسف جوازها مطلقاً، وقيل هو قول الأول، وصفتها عنده فيما إذا كان العدو في جهة القبلة أن يحرموا مع الإمام كلهم ويركعوا، فإذا سجد سجد معه الصف الأول والثاني يحرسونهم، فإذا رفع رأسه تأخر الصف الأول وتقدم الثاني، فإذا سجد سجدوا معه، وهكذا يفعل في كل ركعة. والحجة عليه ما روينا من حديث ابن عمر وابن مسعود[3]، وقال سبحانه (فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك) جعلهم سبحانه طائفتين، وصرح بأن بعضهم فاته شيء من الصلاة معه وعلى ما ذكره لم يفتهم شيء. وقول الشافعي: إذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر هذه الطائفة حتى تصلي ركعتها الثانية وتسلم وتذهب وتأتي الأخرى فيصلي بهم ركعته الثانية، فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر هذه الطائفة حتى تصلي ركعتها الثانية وتشهد وسلم وسلموا معه. ومذهب مالك هذا أيضاً إلا أنه يتشهد ويسلم ولا ينتظرهم فيصلون ركعتهم بعد تسليمه، والكل من فعله عليه الصلاة والسلام مقبول، ورجحنا نحن ما ذهبنا إليه من الكيفية بأنه أوفق بالمعهود استقراره شرعاً في الصلاة، وهو أن لا يركع المؤتم ويسجد قبل الإمام للنهي عنه[4]، وأن لا ينقلب موضوع الإمامة حيث ينتظر الإمام المأموم. وروي عنه أنها ليست

المشقة فأقيم مقامها، فكذا حضرة العدو ههنا سبب الخوف أقيم مقام حقيقة الخوف. قيل صلاة الخوف على الوجه المذكور في الكتاب إنما يحتاج إليها إذا تنازع القوم في الصلاة خلف الإمام فقال كل طائفة منهم نحن نصلي معك، وأما إذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلي الإمام بطائفة تمام الصلاة ويرسلهم إلى وجه العدو ويأمر رجلاً من الطائفة التي كانت بإزاء العدو أن يصلي بهم تمام صلاتهم أيضاً وتقوم التي صلت مع الإمام بإزاء العدو. وقوله: **(وأبو يوسف وإن أنكر شرعيتها)** أي كونها مشروعة، وكان يقول أولاً مثلما قالا ثم رجع وقال: كانت مشروعة في حياة النبي ﷺ خاصة لقوله تعالى **﴿وإذا كنت فيهم﴾** الآية، لينال كل طائفة فضيلة الصلاة خلفه عليه الصلاة والسلام، وقد ارتفع ذلك بعده عليه الصلاة والسلام، وكل طائفة تتمكن من أداء الصلاة بإمام على حدة، فلا يجوز أداؤها بصفة الذهاب والمجيء. وقوله: **(بما روينا)** يريد به قوله، والأصل

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٩٤٢ و١٤٣٢ و٤١٣٣ ومسلم ٨٣٩ وأبو داود ١٢٤٣ والترمذي ٥٦٤ والنسائي ٣/ ١٧١ والدارمي ١/ ٣٥٧. ٣٥٨ وعبد الرزاق ٤٢٤١ وأحمد ٢/ ١٤٧. ١٤٨. ١٥٠ والطحاوي ١/ ٣١٢ والدارقطني ٢/ ٥٩ وابن خزيمة ١٣٤٩ وابن حبان ٢٨٧٩ والبيهقي ٣/ ٢٦٣ والبغوي ١٠٩٢ كلهم من حديث ابن عمر. وهو عند ابن ماجه ١٢٥٨ لكنه جعله مرفوعاً قولاً لا فعلاً كرواية الجماعة.

(٢) هذه زيادة مقحمة ليست في نصب الراية ولا كتب الحديث. والمراد بالزيادة ما بين القوسين.

(٣) حديث ابن عمر هو المتقدم. وحديث ابن مسعود تقدم قبله.

(٤) صحيح. يشير المصنف لما أخرجه البخاري ٦٩١ وغيره من حديث أبي هريرة: أما يخشى أحدكم إذا رفع رأسه قبل الإمام أن يجعل الله رأسه رأس حمار، أو يجعل الله صورته صورة حمار.

وصلوا ركعة وسجدتين بقراءة) لأنهم مسبوقون (وتشهدوا وسلموا) والأصل فيه رواية ابن مسعود «أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاتا الخوف على الصفة التي قلنا». وأبو يوسف وإن أنكر شرعيتها في زماننا فهو محجوج عليه بما روينا قال: **(وإن كان الإمام مقيماً صلى بالطائفة الأولى ركعتين وبالثانية ركعتين)** لما روي «أنه عليه الصلاة

مشروعة إلا في زمن رسول الله ﷺ[1] لقوله تعالى: ﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة﴾ [النساء ١٠٢] الآية. شرط لإقامتها كونه فيهم فلا تجوز إذا لم يكن فيهم. قال في النهاية: لا حجة لمن تمسك بها لما عرف من أصلنا أن المعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بل هو موقوف على قيام الدليل، فإذا قام على وجود الحكم لزم وقد قام هنا، وهو فعل الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاته عليه الصلاة والسلام انتهى، ولا يخفى أن استدلال أبي يوسف ليس باعتبار مفهوم الشرط ليدفع بأنه ليس بحجة، بل بأن الصلاة مع المنافي لا تجوز في الشرع، ثم إنه أجازها في صورة بشرط فعند عدمه تبقى على ما كان من عدم الشرعية لا أن عدم الشرعية عند عدمه مدلول للتركيب الشرطي فالجواب الحق أن الأصل كما انتفى بالآية حال كونه فيهم كذلك انتفى بعده بفعل الصحابة من غير نكير، فدل إجماعهم على علمهم من جهة الشارع بعدم اختصاصها بحال كونه فيهم، فمن ذلك ما في أبي داود: أنهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة كابل فصلى بنا صلاة الخوف. وروي أن علياً صلاها يوم صفين، وصلاها أبو موسى الأشعري بأصبهان، وسعد بن أبي وقاص في حرب المجوس بطبرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمرو بن العاص، وسألها سعيد بن العاص أبا سعيد الخدري فعلمه فأقامها[2]. وما في البخاري في تفسير سورة البقرة عن نافع: أن ابن عمر كان إذا سئل عن صلاة الخوف قال: يتقدم الإمام وطائفة من الناس فيصلي بهم ركعة وتكون طائفة منهم بينهم وبين العدو لم يصلوا، فإذا صلى الذين معه ركعة استأخروا مكان الذين لم يصلوا ولا يسلمون، ويتقدم الذين لم يصلوا فيصلون معه ركعة ثم ينصرف الإمام وقد صلى ركعتين، فيقوم كل واحد من الطائفتين فيصلون لأنفسهم ركعة بعد أن ينصرف الإمام، فيكون كل واحد من الطائفتين قد صلى ركعتين، فإن كان خوف هو أشد من ذلك صلوا رجالاً قياماً على أقدامهم أو ركباناً مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها[3]. وفي الترمذي عن سهل[4] بن أبي حثمة أنه قال في صلاة الخوف قال: يقوم الإمام[5] الحديث.

فيه رواية ابن مسعود «أن النبي ﷺ صلى صلاة الخوف على الصفة التي قلنا. قلنا بعض الشارحين: هذا في غاية البعد عن التحقيق، لأن أبا يوسف لم ينكر شرعيتها في زمنه عليه الصلاة والسلام، فكيف تكون صلاته عليه الصلاة والسلام حجة على أبي يوسف؟ والجواب أنه حجة على أبي يوسف من حيث الدلالة لا من حيث العبارة، وذلك لأن السبب هو الخوف، وهو يتحقق بعد رسول الله ﷺ كما كان في حياته، ولم يكن لنيل فضيلة الصلاة خلفه عليه الصلاة والسلام لأن ترك المشي

قوله: (قال بعض الشارحين هذا في غاية البعد) أقول: القائل هو الإتقاني قوله: (والجواب أنه حجة على أبي يوسف من حيث الدلالة الخ) أقول: لأبي يوسف أن يمنع كون المناط الخوف فقط لم لا يجوز أن يكون هو ونيل فضيلة الصلاة خلفه ﷺ كما هو الظاهر من التعليق.

---

(١) هذا منقول عن أبي يوسف كما ذكر صاحب الهداية، وكذا أورده الزيلعي في ٢/ ٢٤٤ وقال: وتبعه على ذلك المزني.

(٢) هذه الآثار ذكرها الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٤٥.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ٤٥٣٥ عن ابن عمر به. وفي آخره: قال مالك: قال نافع: لا أرى ابن عمر ذكر ذلك إلا عن النبي ﷺ.

(٤) وقع في الأصل: سهم. والصواب ما أثبته.

(٥) حسن. أخرجه الترمذي ٥٦٥ وابن ماجه ١٢٥٩ والطحاوي ١/ ٣١٣ كلهم من حديث صالح بن خوّات عن سهل بن أبي حَثْمَة موقوفاً عليه، ثم كرره ابن ماجه والترمذي ٥٦٦ من طريق شعبة عن سهل بن أبي حَثْمة مرفوعاً، وكذا الطحاوي. وقال الترمذي: حسن صحيح. لم يرفعه يحيى ابن سعيد الأنصاري ورفعه شعبة.

قلت: شعبة ثقة ثبت، وهي زيادة منه والزيادة عن الثقة مقبولة، ومثله لا يعرف إلا توقيفاً فالحديث حسن إن شاء الله.

والسلام صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين» **(ويصلي بالطائفة الأولى من المغرب ركعتين، وبالثانية ركعة واحدة)** لأن تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن. فجعلها في الأولى أولى بحكم السبق **(ولا يقاتلون في حال الصلاة، فإن**

فالصيغتان في الحديثين صيغة الفتوى لا إخبار عما كان عليه الصلاة والسلام فعل وإلا لقالا: قام عليه الصلاة والسلام فصف خلفه الخ دون أن يقول يقوم الإمام، ولذا قال مالك في الأول: قال نافع: لا أرى عبد الله بن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله ﷺ. وقال محمد بن بشار في الثاني: سألت يحيى بن سعيد القطان عن هذا الحديث فحدثني عن شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن صالح بن خوّات عن سهل بن أبي حثمة عن النبي ﷺ بمثل حديث يحيى بن سعيد الأنصاري، قال الترمذي: حسن صحيح: لم يرفعه يحيى بن سعيد الأنصاري عن القاسم بن محمد ورفعه شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد وحينئذ لا يخفى أن قول المصنف فهو محجوج بما روينا ليس بشيء لأن أبا يوسف أخبر بما روى عنه عليه الصلاة والسلام ثم يقول لا تصلي بعده[1] قوله: **(لما روي «أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين»)** أخرج أبو داود عن أبي بكرة قال «صلى النبي ﷺ في خوف الظهر فصف بعضهم خلفه وبعضهم بإزاء العدو فصلى ركعتين ثم سلم، فانطلق الذين صلوا معه فوقفوا موقف أصحابهم ثم جاء أولئك فصلوا خلفه فصلى بهم ركعتين ثم سلم، فكانت لرسول الله ﷺ أربعاً ولأصحابه ركعتين»[2] وروى مسلم في صحيحه عن جابر قال «أقبلنا مع رسول الله ﷺ حتى إذا كنا بذات الرقاع قال: كنا إذا أتينا على شجرة ظليلة تركناها لرسول الله ﷺ. قال: فجاء رجل من المشركين وسيف رسول الله ﷺ معلق بشجرة فأخذه فاخترطه ثم قال لرسول الله ﷺ: من يمنعك مني؟ قال: الله يمنعني منك، قال فتهدده أصحاب رسول الله ﷺ. فأغمد السيف وعلقه قال: ثم نودي بالصلاة فصلى بطائفة ركعتين ثم تأخروا. وصلى بالطائفة الأخرى ركعتين. قال: فكانت لرسول الله ﷺ أربع ركعات والقوم ركعتان»[3] فهذان الحديثان هما المعول عليه في هذه المسألة، وعلى اعتبار الأول لا يكون مقيماً لأنه صرح بالسلام فيه على رأس الركعتين. ومطلوب المصنف أنه إذا كان مقيماً فعل ذلك، وإن اعتبر الثاني فليس فيه أنها الظهر وإن حمل عليه حملاً له على حديث أبي بكرة[4].

والاستدبار في الصلاة فريضة والصلاة خلفه فضيلة، ولا يجوز ترك الفرض لإحراز الفضيلة، والخطاب للرسول قد لا يختص به كما في قوله تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ والمعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدمه عندنا على ما عرف بل هو موقوف إلى قيام الدليل، وقد قام الدليل على وجوده وهو فعل الصحابة بعد النبي ﷺ، فإنه روى عن سعد بن أبي وقاص وأبي عبيدة بن الجراح وأبي موسى الأشعري أقاموا صلاة الخوف بأصفهان، وكذا روى عن سعيد بن أبي العاص أنه حارب المجوس بطبرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمرو بن العاص وصلى بهم صلاة الخوف ولم ينكر عليه أحد فحل محل الإجماع. وقوله: **(ويصلي بالطائفة الأولى من المغرب ركعتين)** مذهبنا. وقال الثوري بالعكس لأن فرض القراءة في الركعتين الأوليين فينبغي أن يكون لكل طائفة في ذلك حظ. وقوله: **(لأن تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن)** معناه: أنه يصلي بكل طائفة شطر الصلاة وشطر المغرب ركعة ونصف فيكون حق الطائفة الأولى نصف ركعة والركعة الواحدة

---

(١) يعني هذه الأحاديث ما خفيت على أبي يوسف وإنما فهم من الآيات والأحاديث كونها خاصة في النبي ﷺ.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ١٢٤٨ والنسائي ٣/ ١٧٨ والطحاوي ١/ ٣١٥ والحاكم ١/ ٣٣٧ والبيهقي ٢٦٠٣ كلهم عن الحسن عن أبي بكرة به وكذا الطيالسي ٨٧٧ قال أبو داود عقبه: وبذلك كان يفتي الحسن.
وقال الحاكم: سمعت أبا علي الحافظ يقول: هذا حديث غريب.
قال الحاكم: وإنه صحيح على شرطهما، وسكت الذهبي، ويقويه حديث مسلم الآتي وقد صححه الزيلعي في ٢/ ٢٤٦.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ٨٤٣ وعلقه البخاري ١٤٣٦ وأخرجه أحمد ٣/ ٣٦٤ وابن أبي شيبة ٢/ ٤٦٤ وابن خزيمة ١٣٥٢ والدارقطني ٢/ ٦٠. ٦١ وابن حبان ٢٨٨٢ و٢٨٨٤ والبغوي ١٠٩٥ والبيهقي ٣/ ٢٥٩ من طرق كلهم من حديث جابر. وهو صحيح رواته عن جابر ثلاثة من التابعين وهم: سليمان اليشكري وأبو سلمة بن عبد الرحمن والحسن.

(٤) تقدم قبل حديث واحد.

فعلوا بطلت صلاتهم) لأنه عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق. ولو جاز الأداء مع القتال لما

وغاية الأمر أنه سكت فيه عن تسمية الصلاة وعن السلام على رأس كل ركعتين لزم كونه في السفر لأنها غزوة ذات الرقاع ثم يلزم اقتداء المفترض بالمتنفل، وإن لم يحمل عليه لزم إما اقتداء المفترض بالمتنفل في الآخريين. أو جواز الإتمام في السفر، أو خلط النافلة بالمكتوبة قصداً، والكل ممنوع عندنا، والأخير مكروه فلا يحمل عليه فعله عليه الصلاة والسلام. واختار الطحاوي في حديث أبي بكرة أنه كان في وقت كانت الفريضة تصلى مرتين، وتحقيقه ما سلف في باب صفة الصلاة فارجع إليه. وإلى الآن لم يتم دليل على المسئلة من السنة، والأولى فيه التمسك بالدلالة فإنه لما شطرت الصلاة بين الطائفتين في السفر غير المغرب كذلك في الحضر عند تحقق السبب وهو الخوف، لكن الشطر في الحضر ركعتان فيصلي بالأولى ركعتين وبالثانية ركعتين قوله: **(فجعلها في الأولى أولى)** أي يترجح، وإذا ترجح عند التعارض فيها لزم اعتباره، فلذا لو أخطأ فصلى بالطائفة الأولى ركعة بالثانية ركعتين فسدت على الطائفتين، أما الأولى فلانصرافهم في غير أوانه. وأما الثانية فلأنهم لما أدركوا الركعة الثانية صاروا من الطائفة الأولى لإدراكهم الشفع الأول وقد انصرفوا في أوان رجوعهم فتبطل والأصل أن الانصراف في أوان العود مبطل والعود في أوان الانصراف لا يبطل لأنه مقبل والأول معرض فلا يعذر إلا في المنصوص عليه وهو الانصراف في أوانه، ولو أخر الانصراف ثم انصرف قبل أوان عوده صح لأنه أوان انصرافه ما لم يجيء أوان عوده. ولو جعلهم ثلاث طوائف وصلى بكل طائفة ركعة فصلاة الأولى فاسدة وصلاة الثانية والثالثة صحيحة. والمعنى ما قدمنا، وتقضي الثانية الثالثة أولاً بلا قراءة لأنهم لاحقون فيها وتشهدوا. ثم الركعة الأولى بقراءة لأنهم مسبوقون والمسبوق لا يقضي ما سبق به حتى يفرغ من قضاء ما أدركه. ولو صلى بالأولى ركعة وبالثانية ركعة ثم بالأولى ركعة فسدت صلاة الأولى أيضاً لما قلنا، وكذا تفسد صلاة الطائفتين في الرباعية إذا صلى بكل ركعة، وعلى هذا لو جعلهم أربعاً في الرباعية وصلى بكل ركعة فسدت صلاة الأولى والثالثة دون الثانية والرابعة، ثم تقضي الطائفة الثانية الثالثة والرابعة أولاً بغير قراءة، ثم الأولى بقراءة والطائفة الرابعة تقضي ركعتين بقراءة، ويتخير من في الثالثة لأنهم مسبوقون بثلاث ركعات، ولو جعلهم طائفتين فصلى بالأولى ركعتين فانصرفوا إلا رجلاً منهم فصلى الثالثة مع الإمام ثم انصرف فصلاته تامة لأنه من الطائفة الأولى وما بعد الشطر الأول إلى الفراغ أوان انصرافهم، وكذا لو انصرف بعد الرابعة قبل القعود، ولو انحرف بعد التشهد قبل السلام لا تفسد وإن كان في غير أوانه لأنه أوان عود الطائفة الأولى وهو منهم لكنها لا تفسد لانتهاء الأركان حتى لو بقي عليه شيء بأن كان مسبوقاً بركعة فسدت، وصلاة الإمام جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه قوله: **(ولو جاز الأداء مع القتال لما تركها)** قيل فيه نظر لأن صلاة الخوف إنما شرعت في الصحيح بعد الخندق فلذا لم يصلها إذ ذاك. وقوله في الكافي: إن صلاة الخوف بذات الرقاع وهي قبل الخندق هو قول ابن إسحق وجماعة أهل السير في تاريخ هذه الصلاة وهذه الغزوة. واستشكل بأنه قد تقدم في طريق حديث الخندق للنسائي التصريح بأن تأخير الصلاة يوم الخندق كان قبل نزول صلاة الخوف. ورواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق والبيهقي والشافعي والدارمي وأبو يعلى الموصلي كلهم عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه «حبسنا يوم الخندق» فذكره إلى أن قال «وذلك قبل أن تنزل **﴿فرجالاً لا أو ركباناً﴾**

لا تتجزأ فثبت في كلها بحكم السبق. وقال الشافعي: إن شاء صلى مثل مذهبنا وإن شاء صلى مثل مذهب الثوري **(ولا يقاتلون في حال الصلاة، فإن فعلوا ذلك بطلت صلاتهم)** وقال مالك: لا تفسد، وهو قول الشافعي في القديم لظاهر قوله تعالى **﴿وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم﴾** والأمر بأخذ السلاح في الصلاة لا يكون إلا للقتال به. ولنا ما ذكره «أن النبي ﷺ شغل عن أربع صلوات يوم الأحزاب» فلو جاز الأداء مع القتال لما تركها. والأمر بأخذ الأسلحة لكي لا يطمع العدو فيهم إذا رآهم

تركها (فإن اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومئون بالركوع والسجود إلى أي جهة شاءوا إذا لم يقدروا على التوجه

[البقرة ٢٣٩](١) انتهى، وهذا لا يمس ما نحن فيه لأن الكلام في الصلاة حالة القتال، وهذه الآية تفيد الصلاة راكباً للخوف ونحن نقول به وهي المسئلة التي بعد هذه ولا تلازم بين الركوب والقتال، فالحق أن نفس صلاة الخوف بالصفة المعروفة من الذهاب والإياب إنما شرعت بعد الخندق، وأن غزوة ذات الرقاع بعد الخندق، ثم لا يضرنا في مدعي المصنف في هذه المسئلة، أما الأول فقد ثبت أنه عليه الصلاة والسلام صلى بعسفان صلاة الخوف كما قال أبي هريرة «كان رسول الله ﷺ نازلاً بين ضجنان وعسفان فحاصر المشركين فقال المشركون: إن لهؤلاء صلاة هي أحب إليهم من آبائهم وأموالهم، أجمعوا أمركم ثم ميلوا عليهم ميلة واحدة، فجاء جبريل فأمره أن يقسم أصحابه نصفين»(٢) وذكر الحديث. قال الترمذي: حديث حسن صحيح. وفي رواية أبي عياش الزرقي: «كنا مع رسول الله ﷺ فصلى بنا الظهر وعلى المشركين يومئذ خالد فساقه وقال فنزلت صلاة الخوف بين الظهر والعصر، وصلى بنا العصر ففرقنا فرقتين»(٣) الحديث، رواه أحمد وأبو داود والنسائي. ولا خلاف أن غزوة عسفان كانت بعد الخندق، وأما الثاني فقد صح «أنه عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الخوف اثبات الرقاع»(٤) على ما ذكرناه من رواية مسلم عن جابر، فلزم أنها بعد الخندق وبعد عسفان. ويؤيد هذا أن أبا هريرة وأبا موسى الأشعري شهدا غزوة ذات الرقاع كما في الصحيحين عن أبي موسى «أنه شهد غزوة ذات الرقاع، وأنهم كانوا يلفون على أرجلهم الخرق لما نقبت فسميت غزوة ذات الرقاع»(٥)، وفي مسند أحمد والسنن «أن مروان بن الحكم سأل أبا هريرة: هل صليت مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف؟ قال نعم، قال متى؟ قال عام غزوة نجد»(٦) وهذا يدل على أنها بعد غزوة خيبر، فإن إسلام

غير مستعدين أو ليقاتلوا بها إذا احتاجوا ثم يستقبلوا الصلاة وقوله: (فإن اشتد الخوف) بأن لا يدعهم العدو أن يصلوا نازلين بل يهجمونهم بالمحاربة (صلوا ركباناً الخ) فيه إشارة إلى أن اشتداد الخوف شرط جواز الصلاة ركباناً فرادى مومئين لا شرط

(١) صحيح. أخرجه الدرامي ١/٣٥٨ برقم ١٤٩٢ والنسائي ٢/١٧ وأحمد ٣/٢٥ وأبو يعلى ١٢٩٦ والبيهقي ٣/٢٥١ كلهم من حديث أبي سعيد بأتم منه وإسناده جيد رجاله كلهم ثقات رجال مسلم.

(٢) حسن. أخرجه الترمذي ٣٠٣٥ والنسائي ٣/١٧٤ وأحمد ٢/٥٢٢ وابن حبان ٢٨٧٢ والطبري ١٠٣٤٢ كلهم من حديث أبي هريرة. وتمامه: فيصلي بهم، وتقوم طائفة أخرى وراءهم، وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم، ثم يأتي الآخرون ويصلون معه ركعة واحدة، ثم يأخذ هؤلاء حذرهم وأسلحتهم، فتكون لهم ركعة، ولرسول الله ﷺ ركعتان.
قال الترمذي: حسن غريب.
قلت: رجاله رجال مسلم غير سعيد بن عبيد الهنائي روى له الترمذي والنسائي وقال في التقريب: لا بأس به. ويشهد له ما بعده فالحديث حسن والله تعالى أعلم.

(٣) جيد. أخرجه أبو داود ١٢٣٦ والنسائي ٣/١٧٦ - ١٧٧ والدارقطني ٣/٦٠ والحاكم ١/٣٣٧ . ٣٣٨ وابن حبان و٢٨٧٦ والطحاوي ١/٣٨٨ والبيهقي ٣/٢٥٤ . ٢٥٥ والطبري ١٠٣٢٣ والبغوي ١٠٩٦ وكذا الطيالسي ١٣٤٧ وابن أبي شيبة ٢/٤٦٥ وأحمد ٤/٦٠ وكرره ابن حبان ٢٨٧٥ كلهم من حديث مجاهد عن أبي عياش الزُرقي بأتم منه وقال الترمذي: حسن صحيح. وكذا صححه الحاكم على شرطهما، ووافقه الذهبي، وكذا صححه البيهقي حيث قال: إسناده صحيح إلا أن بعضهم يشك في سماع مجاهد من أبي عياش. ثم أسنده عن مجاهد فقال: حدثنا أبو عياش. وكذا صرح مجاهد بالتحديث عند ابن حبان وصححه ابن حبان. حيث قال: ذكر الخبر المدحض قول من زعم أن مجاهداً لم يسمع هذا الخبر من أبي عياش.
وقال الحافظ في الإصابة ٤/١٤٣: إسناده جيد.

(٤) صحيح. أخرجه الإمام مسلم ٨٤٣ وغيره وتقدم قبل أربعة أحاديث مع لفظه بتمامه.

(٥) صحيح. أخرجه البخاري ٤١٢٨ ومسلم ١٨١٦ كلاهما عن أبي بردة عن أبي موسى به.
تنبيه: أدرج المصنف شهود أبي هريرة وأبي موسى معاً لغزوة ذات الرقاع، والصواب أن حديث أبي هريرة ليس في الصحيحين. وإنما رواه أصحاب السنن وهو الآتي. لأن غزوة ذات الرقاع هي غزوة نجد.

(٦) جيد، أخرجه أبو داود ١٢٤١ والنسائي ٣/١٧٣ وابن حبان ٢٨٧٨ وابن خزيمة ١٣٦١ و١٣٦٢ والطحاوي ١/٣١٤ وأحمد ٢/٣٢٠ والبيهقي ٣/٢٦٤ كلهم من حديث عروة عن أبي هريرة بأتم منه وإسناده جيد فيه ابن إسحق لكنه صرح بالتحديث وقد توبع.
فقد أخرجه أبو داود ١٢٤٠ والحاكم ١/٣٣٨ . ٣٣٩ عن عروة عن أبي هريرة نحوه وفيه حيوة وهو ثقة ثبت كما في التقريب.

إلى القبلة) لقوله تعالى **﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً﴾** [البقرة: ٢٣٩] وسقط التوجه للضرورة. وعن محمد أنهم المصلون بجماعة. وليس بصحيح لانعدام الاتحاد في المكان.

أبي هريرة رضي الله عنه كان في غزوة خيبر وهي بعد الخندق، فهي بعد ما هو بعد، فمن جعلها قبل الخندق فقد وهم، وأما الثالث فلما ذكرناه، وتوضيحه أن المدعي أن لا تصلي حالة المقاتلة والمسابقة، هذا مما يدل عليه تأخيره الصلاة يوم الخندق، إذ لو جازت في تلك الحالة لم يؤخروا لمشروع بعدها من صلاة الخوف بالصفة الخاصة لم يفد جوازه، وإن اشتملت الآية على الأمر بأخذ الأسلحة فإنه لا ينفي وجوب الاستئناف إن وقع محاربة، فالقدر المتحقق من فائدة الأمر بأخذ الأسلحة إباحة القتال الذي هو ليس من أعمال الصلاة بل هو من المفسدات، فأفادت حل فعل هذا المفسد بعد أن كان حراماً فيبقى كل ما علم ما لم ينفه ناف. والذي كان معلوماً حرمة مباشرة المفسد وثبوت الفساد بفعله. والقدر الذي يستلزم الأمر بأخذ الأسلحة رفع الحرمة لا غير فيبقى الآخر فتجب الإعادة قوله: **(وإذا اشتد الخوف)** بأن لا يدعهم العدو يصلون نازلين بل يهاجمونهم قوله: **(وعن محمد أنهم يصلون بجماعة)** يعني الركبان قوله: **(لانعدام لاتحاد في المكان)** لكن محمد يقول: قد جوز لهم ما هو أشد من ذلك وهو الذهاب والمجيء والانحراف عن القبلة، والجواب بأن ما ثبت شرعاً مما لا مدخل للرأي فيها لا يتعدى بها، إنما ينتهض إذا كان إلحاق محمد بالقياس لكنه بالدلالة حيث قال: جوز لهم ما هو أشد لكن تمامه موقوف على أن تجوز ما هو أشد شرعاً كان لحاجة فضيلة الجماعة، وهو مما لا يفتقر الاطلاع عليه على أهلية اجتهاد وهو ممنوع، هذا. ولو كان على دابة واحدة جاز اقتداء المتأخر منهما بالمتقدم اتفاقاً.

جواز صلاة الخوف حتى لو ركب في غير حالة الاشتداد بطلت صلاته لأنه عمل كثير لم يرد فيه نص، بخلاف المشي والذهاب فإنه ورد فيه النص لبقاء التحريمة وإن كانا عملا كثيراً. وعن محمد أنهم يصلون جماعة استحسن ذلك لنيل فضيلة الصلاة بالجماعة، وليس بصحيح لأن اتحاد المكان شرط صحة لاقتداء ولم يوجد إلا أن يكون الرجل مع الإمام على دابة واحدة فيصح الاقتداء لانتفاء المانع، والخوف من سبع يعاينونه كالخوف من العدو ولأن الرخصة لدفع سبب الخوف عنهم، ولا فرق في هذا بين السبع والعدو.

باب الجنائز

(إذا احتضر الرجل وجه إلى القبلة على شقه الأيمن) اعتباراً بحال الوضع في القبر لأنه أشرف عليه، والمختار في بلادنا الاستلقاء لأنه أيسر لخروج الروح والأول هو السنة **(ولقن الشهادتين)** لقوله ﷺ: «لقنوا موتاكم شهادة أن

باب الجنائز

صلاة الجنازة صلاة من وجه لا مطلقة، ثم هي متعلقة بعارض هو آخر ما يعرض للحيّ في دار التكليف وكل منهما يستقل بمناسبة تأخيرها عن كل الصلوات فكيف وقد اجتمعا. ولهذه الصلاة كغيرها صفة وسبب وشرط وركن وسنن وآداب، أما صفتها ففرض كفاية. وسببها الميت المسلم فإنها وجبت قضاء لحقه. وركبها سيأتي بيانه. وأما شرطها فما هو شرط للصلاة المطلقة وتزيد هذه بأمور سنذكرها. وسننها كونه مكفناً بثلاثة أثواب أو بثيابه في الشهيد، وكون هذا من سنن الصلاة تساهل، وآدابها كغيرها، والجنازة بالفتح الميت وبالكسر السرير. والمحتضر من قرب من الموت. وصف به لحضور موته أو ملائكة الموت، وعلامات الاحتضار أن تسترخي قدماه فلا يتصبان، ويتعوج أنفه وتنخسف صدغاه، وتمتد جلدة خصييه لانشمار الخصيتين بالموت، ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار قوله: **(لأنه أيسر)** لم يذكر فيه وجه ولا يعرف إلا نقلاً. والله أعلم بالأيسر منهما، ولا شك أنه أيسر لتغميضه وشد لحييه وأمنع من تقوس أعضائه. ثم إذا ألقى على القفا يرفع رأسه قليلاً ليصير وجهه إلى القبلة دون السماء قوله: **(والأول هو السنة)** أما توجيهه «فلأنه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة سأل عن البراء بن معرور فقالوا توفي وأوصى بثلثه لك، وأوصى أن يوجه إلى القبلة لما احتضر، فقال عليه الصلاة والسلام أصاب الفطرة، وقد رددت ثلثه على ولده»[1] رواه الحاكم. وأما أن السنة كونه على شقه الأيمن فقيل يمكن الاستدلال عليه بحديث النوم في الصحيحين عن البراء بن عازب عنه عليه الصلاة والسلام قال «إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل: اللهم إني أسلمت نفسي إليك، إلى أن قال: فإن مت مت على الفطرة»[2] وليس فيه ذكر القبلة، وما روى الإمام أحمد عن أم سلمى قالت «اشتكت فاطمة رضي الله عنها شكواها

باب الجنائز

الجنائز جمع جنازة، والجنازة بالكسر السرير، وبالفتح الميت. وقيل هما لغتان. وعن الأصمعي لا يقال بالفتح. ولما كان الموت آخر العوارض ذكر صلاة الجنازة آخراً للمناسبة، إلا أن هذا يقتضي أن يذكر الصلاة في الكعبة قبلها، ولكن أخرها ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها حالاً ومكاناً **(إذا احتضر الرجل)** أي قرب من الموت، وقد يقال احتضر إذا مات لأن

باب الجنائز

أي باب صلاة الجنائز وذكر غيرها استطراداً قوله: **(وقوله ثم فيه تحسينه الخ)** أقول: فيكون المراد بالتحسين إزالة قبح المنظر.

---

(١) مرسل جيد. أخرجه الحاكم ١/ ٣٥٤ والبيهقي ٣/ ٣٨٤ كلاهما عن يحيى بن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه.
قال الحاكم: هذا حديث صحيح فقد احتج البخاري بنعيم بن حماد، واحتج مسلم بالداروردي، ولا أعلم في توجه المحتضر غير هذا الحديث! وسكت الذهبي! مع أنه مرسل لأن عبد الله بن أبي قتادة تابعي وهو ثقة روى له الجماعة. وأخرجه البيهقي عن عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب ابن مالك. وقال البيهقي: وهو مرسل جيد اهـ. فهذا المرسل يعضد المرسل الأول لمجيئه من طريق آخر. لكن يبقى مرسلاً.
تنبيه: وقع للحافظ الزيلعي في ٢/ ٢٥٢، وتبعه ابن حجر في الدراية ١/ ٢٢٨، ٢٢٩: حيث قالا: عن يحيى بن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه عن أبي قتادة. ودققت في الأمر فرأيته في المستدرك والتلخيص والبيهقي وليس فيه ذكر أبي قتادة. فتنبه. والله أعلم. فهو مرسل.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٦٣١١ ومسلم ٢٧١٠ وأبو داود ٥٠٤٧ والنسائي في اليوم والليلة ٧٨٠ و٧٨١ و٧٨٢ و٧٨٣ و٧٨٤ و٧٨٥ وأحمد ٤/ ٢٩٢، ٢٩٣ وابن حبان ٥٥٣٦ والبغوي ١٣١٥ كلهم حديث البراء بن عازب. وفيه: وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك رغبة ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجا إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنبيك الذي أرسلت، واجعله آخر ما تقول، فإن متّ، متّ على الفطرة، فقلت: أستذكرهنّ: وبرسولك الذي أرسلت. فقال: وبنبيك الذي أرسلت.

لا إله إلا الله» والمراد الذي قرب من الموت (فإذا مات شد لحياه وغمض عيناه) بذلك جرى التوارث. ثم فيه تحسينه فيستحسن.

التي قبضت فيها فكنت أمرّضها، فأصبحت يوماً كأمثل ما رأيتها، وخرج عليّ لبعض لحاجته فقالت: يا أمه أعطني ثيابي الجدد، فأعطيتها فلبستها، ثم قالت: يا أمه قدمي لي فراشي وسط البيت، ففعلت واضطجعت فاستقبلت القبلة، وجعلت يدها تحت خدها، ثم قالت: يا أمه إني مقبوضة الآن وقد تطهرت فلا يكشفني أحد، فقبضت مكانها»[١] فضعيف، ولذا لم يذكر ابن شاهين في باب المحتضر من كتاب الجنائز له غير أثر عن إبراهيم النخعي قال «يستقبل بالميت القبلة» وعن عطاء بن أبي رباح نحوه بزيادة «على شقه الأيمن ما علمت أحداً تركه من ميت»، ولأنه قريب من الوضع في المقبر ومن اضطجاعه في مرضه، والسنة فيهما ذلك فكذا فيما قرب منهما. وحديث «لقنوا موتاكم شهادة أن لا إله إلا الله»[٢] أخرجه الجماعة إلا البخاري عن الخدري، وروي من حديث أبي هريرة وأخرجه مسلم نحوه سواه قوله: (والمراد الذي قرب من الموت) مثل لفظ القتيل في قوله عليه الصلاة والسلام «من قتل قتيلاً فله سلبه»[٣] وأما التلقين بعد الموت وهو في القبر فقيل يفعل لحقيقة ما روينا، ونسب إلى أهل السنة والجماعة وخلافه إلى المعتزلة. وقيل لا يؤمر به ولا ينهى عنه ويقول: يا فلان يا ابن فلان اذكر دينك الذي كنت عليه دار الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ولا شك أن اللفظ لا يجوز إخراجه عن حقيقته إلا بدليل فيجب تعيينه، وما في الكافي من أنه إن كان مات مسلماً لم يحتج إليه بعد الموت وإلا لم يفد يمكن جعله الصارف: يعني أن المقصود منه التذكير في وقت تعرض الشيطان وهذا لا يفيد بعد الموت، وقد يختار الشق الأول والاحتياج إليه في حق التذكير لتثبيت الجنان للسؤال فنفى الفائدة مطلقاً ممنوع. نعم الفائدة الأصلية منتفية، وعندي أن مبنى

الوفاة حضرته أو ملائكة الموت. وقوله: (على شقه) أي جنبه (الأيمن اعتباراً بحال الوضع في القبر) فإنه يوضع فيه كذلك بالاتفاق (لأنه أشرف عليه) أي على الوضع في القبر، والشيء إذا قرب من الشيء يأخذ حكمه. وقوله: (ولقن الشهادة) تلقينها أن يقال عنده وهو يسمع، ولا يقال له قل لأن الحال صعب عليه فربما يمتنع عن ذلك والعياذ بالله. وقوله: (والمراد الذي قرب من الموت) دفع لوهم من يتوهم أن المراد به قراءة التلقين على القبر كما ذهب إليه بعض فيكون من باب قوله.

---

(١) منكر. أخرجه أحمد ٦/ ٤٦١ وابن الجوزي في الموضوعات ٣/ ٢٧٦ . ٢٧٧ كلاهما عن سلمى أم رافع به.
وقال ابن الجوزي عقبه: ورواه عبد الرزاق عن معمر عن عبد الله بن محمد بن عقيل مرسلاً. وهذا حديث لا يصح ابن إسحق مجروح شهد بكذبه مالك وسليمان التيمي وهشام بن عروة ويحيى بن سعيد، وقال المديني: يحدث عن المجهولين بأحاديث باطلة. وأما نوح بن يزيد والحكم ابن أسلم فكلاهما متشيع.
وأما مرسل ابن عقيل فضعيف جداً. قال ابن حبان في ابن عقيل: كان رديء الحفظ. ثم إن الغسل إنما يكون لحدث الموت فكيف يغتسل قبل الحدث هذا لا يصح إضافته إلى علي وفاطمة بل يتنزهون عن مثل هذا اهـ.
ونقله الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٥٠ . ٢٥١ وزاد: وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية: ثم إن الشافعي وأحمد يحتجان في جواز غسل الرجل زوجته، بأن علياً غسل فاطمة رداً على أبي حنيفة. ويعارضه حديث أن علياً وأسماء بنت عميس غسّلا فاطمة.

(٢) صحيح: أخرجه مسلم ٩١٦ وأبو داود ٣١١٤ والترمذي ٩٧٦ والنسائي ٤/ ٥ وابن ماجه ١٤٤٥ وأحمد ٣/ ٣ وابن أبي شيبة ٣/ ٢٣٨ وابن حبان ٣٠٠٣ والبغوي ١٤٦٥ من طرق كلهم من حديث أبي سعيد: قال رسول الله ﷺ «لقنوا موتاكم لا إله إلا الله». هذا لفظ مسلم وغيره، وليس فيه ذكر الشهادة كما وقع للمصنف. فتنبه والله الموفق.
صحيح. أخرجه مسلم ٩١٧ وابن ماجه ١٤٤٤ وابن الجارود ٥١٣ وابن أبي شيبة ٣/ ٢٣٧ وابن حبان ٣٠٠٤ والطبراني في الصغير ١١١٩ والبيهقي ٣/ ٣٨٣ كلهم من حديث أبي هريرة. طوله ابن حبان.
وأخرجه النسائي ٤/ ٥ من حديث عائشة: لقنوا هلكاكم قول: لا إله إلا الله.
وأخرجه أبو داود ٣١١٦ والحاكم ١/ ٣٥١ من حديث معاذ: من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة. وصححه الحاكم وأقره الذهبي، وهو حسن لكنه صحيح في الجملة، وفي الباب أحاديث.
قلت: رواية مسلم من حديث أبي هريرة هو مثل لفظه من حديث أبي سعيد وليس فيه ذكر الشهادة.

(٣) متفق عليه. يأتي في الجهاد وهو من حديث أبي قتادة.

ارتكاب هذا المجاز هنا عند أكثر مشايخنا هو أن الميت لا يسمع عندهم على ما صرحوا به في كتاب الأيمان في باب اليمين بالضرب، لو حلف لا يكلمه فكلمه ميتاً لا يحنث لأنها تنعقد على ما بحيث يفهم والميت ليس كذلك لعدم السماع، وأورد قوله ﷺ في أهل القليب «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم»[1] وأجابوا تارة بأنه مردود من عائشة رضي الله عنها قالت[2]: كيف يقول ﷺ ذلك والله تعالى يقول: ﴿وما أنت بمسمع من في القبور﴾ [فاطر ٢٢] ﴿إنك لا تسمع الموتى﴾ [النمل ٨٠] وتارة بأن تلك خصوصية له ﷺ معجزة وزيادة حسرة على الكافرين، وتارة بأنه من ضرب المثل كما قال علي رضي الله عنه. ويشكل عليهم ما في مسلم «إن الميت ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا»[3] اللهم إلا أن يخصوا ذلك بأول الوضع في القبر مقدمة للسؤال جمعاً بينه وبين الآيتين فإنهما يفيدان تحقيق عدم سماعهم، فإنه تعالى شبه الكفار بالموتى لإفادة تعذر سماعهم وهو فرع عدم سماع الموتى، إلا أنه على هذا ينبغي التلقين بعد الموت، لأنه يكون حين إرجاع الروح فيكون حينئذ لفظ موتاكم في حقيقته، وهو قول طائفة من المشايخ، أو هو مجاز باعتبار ما كان نظراً إلى أنه الآن حي، إذ ليس معنى الحي إلا من في بدنه الروح، وعلى كل حال يحتاج إلى دليل آخر في التلقين حالة الاحتضار، إذ لا يراد الحقيقي والمجازي معاً ولا مجازيان، وليس يظهر معنى يعم الحقيقي والمجازي يعتبر مستعملاً فيه ليكون من عموم المجاز للتضاد، وشرط إعماله فيهما أن لا يتضادا، ثم ينبغي في التلقين في الاحتضار أن يقال بحضرته وهو يسمع ولا يقال له قل. قالوا: وإذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين حملاً على أنه في حال زوال عقله. ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف، وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت، والعبد الضعيف مؤلف هذه الكلمات فوّض لأمره إلى الرب الغني الكريم متوكلاً عليه طالباً منه جلت عظمته أن يرحم عظيم فاقتي بالموت على الإيمان والإيقان ﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾ [الطلاق ٣] ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ثم يقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله ﷺ[4]، اللهم يسر عليه أمره، وسهل عليه ما بعده، وأسعده بلقائك، واجعل ما خرج إليه خيراً مما خرج عنه.

إنك ميت. و«من قتل قتيلاً فله سلبه» وقوله: (ثم فيه تحسينه) لأنه إذا ترك مفتوح العين يصير كريه المنظر ويقبح في أعين الناس.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٣٩٧٦ من من حديث أنس بن مالك عن أبي طلحة بأتم منه. وفيه: قال عمر: يا رسول الله ما تكلم من أجساد لا أرواح لها. فقال رسول الله ﷺ «والذي نفس محمد بيده، ما أنتم بأسمع لما أقول منهم».

(٢) موقوف صحيح. أخرجه البخاري ٣٩٧٨ و٣٩٧٩ عن عروة عن عائشة به.

(٣) صحيح. هو بعض حديث. أخرجه البخاري ١٣٣٨ و١٣٧٤ ومسلم ٢٨٧٠ من وجوه وأبو داود ٣٢٣١ والنسائي ٤/ ٩٧. ٩٨ وأحمد ٣/ ٢٣٣ وفي السنة ١٣٥٥ و١٣٥٦ وابن حبان ٣١٢٠ والبيهقي ٤/ ٨٠ من طرق كلهم من حديث قتادة عن أنس به مطولاً.
وورد من حديث أبي هريرة بإسناد حسن. أخرجه عن الرزاق ٦٧٠٣ وابن أبي شيبة ٣/ ٣٨٣. ٣٨٤ والطبري في التفسير ١٣/ ٢١٥. ٢١٦ والبيهقي في الاعتقاد ص٢٢٠ وذكره الهيثمي في المجمع ٣/ ٥١. ٥٢ وقال: رواه الطبراني في الأوسط وإسناده حسن اهـ. وأشار ابن حبان إلى ثبوته.

(٤) جيد. ورد هنا في حديث ابن عمر. أخرجه أبو داود ٣٢١٣ والترمذي ١٠٤٦ وابن ماجه ١٥٥٠ وأحمد ٢/ ٢٧. ٤٠. ٥٩. ٦٩. ١٢٧. ١٢٨ والحاكم ١/ ٣٦٦ وابن حبان ٣١٠٩ والبيهقي ٤/ ٥٥ كلهم من حديث ابن عمر: أن النبي ﷺ كان إذا وضع الميت في القبر. قال: بسم الله وعلى ملة رسول الله. وصححه الحاكم وأقره الذهبي، وحسنه الترمذي وأخرجه ابن حبان ٣١١٠ وابن ماجه ١٥٥٣ والبيهقي ٤/ ٥٥ كلهم من حديث ابن عمر: إذا وضعتم موتاكم في اللحد فقولوا: بسم الله وعلى سنة رسول الله. وأخرجه الحاكم ١/ ٣٦٦ من حديث البياضي وقال: هو شاهد لحديث ابن عمر.
قلت: هذا القدر الوارد عن النبي ﷺ، أما في أيامنا فإن الناس يزيدون كلاماً من عندهم، بل يظن بعضهم أنه يرون التلقين المطول المشهور في أيامنا لا يغفر للميت، بل هناك من يقدر العالم أو الشيخ على حسن دعائه للميت أثناء دفنه أو عند الإطعام عنه، فإن كان يحفظ دعاء طويلاً ألفاظه عذبة شهدوا له بالعلم وإلا فلا! نسأل الله عز وجل أن يفقهنا في ديننا، وأن يعلمنا، إنه خير سميع وخير مجيب.

فصل في الغسل

(وإذا أرادوا غسله وضعوه على سرير) لينصب الماء عنه **(وجعلوا على عورته خرقة)** إقامة لواجب الستر،

فصل في الغسل

غسل الميت فرض بالإجماع إذا لم يكن الميت خنثى مشكلاً فإنه مختلف فيه: قيل ييمم، وقيل يغسل في ثيابه والأول أولى، وسند الإجماع من السنة: قيل ونوع من المعنى، أما السنة فما روى الحاكم في المستدرك من طريق ابن إسحق عن محمد بن ذكوان عن الحسن عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «كان آدم رجلاً أشعر طوالاً كأنه نخلة سحوق فلما حضره الموت نزلت الملائكة بحنوطه وكفنه من الجنة فلما مات عليه الصلاة والسلام غسلوه بالماء والسدر ثلاثاً وجعلوا في الثالثة كافوراً، وكفنوه في وتر من الثياب، وحفروا له لحدا وصلوا عليه وقالوا: هذه سنة ولد آدم من بعده»[1] وسكت عنه، ثم أخرجه عن الحسن عن عتي بن ضمرة السعدي عن أبي بن كعب مرفوعاً نحوه، وفيه قالوا «يا بني آدم هذه سنتكم من بعده فكذاكم فافعلوا»[2] وقال صحيح

فصل

في ذكر أحوال الميت في فصول، وقدمَ الغسل لأنه أول ما يصنع به، وهو واجب على الأحياء بالإجماع، واختلفوا في سبب وجوب الغسل، فقيل إنما وجبَ لحدث يحل باسترخاء المفاصل لا لنجاسة تحل به، فإن الآدمي لا ينجس بالموت كرامة، إذ لو تنجس لما طهر بالغسل كسائر الحيوانات، وكان الواجب الاقتصار في الغسل على أعضاء الوضوء كما في حال الحياة، لكن ذلك إنما كان نفياً للحرج فيما يتكرر كل يوم، والحدث بسبب الموت لا يتكرر فكان كالجنابة لا يكتفي فيها بغسل الأعضاء الأربعة بل يبقى على الأصل وهو وجوب غسل جميع البدن لعدم الحرج فكذا هذا، وقال العراقيون: وجب غسله لنجاسة الموت لا بسبب الحدث، لأن للآدمي دما سائلاً كالحيوانات الباقية فيتنجس بالموت قياساً على غيره منها، ألا ترى أنه إذا مات في البئر نجسها، ولو حمله المصلي لم تجز صلاته، ولو لم يكن نجساً لجازت كما لو حمل محدثاً، ويجوز أن تزول نجاسته بالغسل كرامة. قوله **(وإذا أرادوا غسله وضعوه على سرير لينصب الماء عنه)** أي عن الميت، قوله لينصب علة الوضع على السرير، فإنه لو وضع على الأرض تلطخ بالطين، ولم يبين كيفية وضع التخت إلى القبلة طولاً وعرضاً ولا كيفية وضع الميت على التخت، أما الأول فمن أصحابنا من اختار الوضع طولاً كما كان يفعل في مرضه إذا أراد الصلاة بالإيماء،

فصل

وإذا أرادوا غسله

---

(١) ضعيف. أخرجه الحاكم ١/٣٤٥ عن الحسن عن أبي بن كعب مرفوعاً وقال: هذا لا يعلل حديث الحسن عن عُتيّ عن أبي بن كعب. ويأتي الكلام عليه فيما بعده.

(٢) ضعيف أخرجه الحاكم ١/٣٤٤ ـ ٣٤٥ والبيهقي ٣/٤٠٤ وابن سعد ١/٢٧ ـ ٢٨ كلهم عن الحسن عن عُتيّ السعدي عن أبي بن كعب مرفوعاً بألفاظ مختلفة. وقال الحاكم: صحيح ولم يخرجاه، وسكت الذهبي، وقال الحافظ البيهقي: يرفعه خارجة بن مصعبٍ، ووقفه هشيم بن بشير وغيره، ثم أسنده عن الحسن حدثني عُتيّ السعدي قال: (سمعت أُبي بن كعب يحدث قال..) فذكره. موقوفاً اهـ.

قلت: والحديث مضطرب في الإسناد والمتن. أما الاضطراب في المتن: فاختلاف ألفاظهم فابن سعد أخرج فقرة واحدة منه وزاد عليه قصه خطيئة آدم في أكله من الشجرة، وكذلك هو مختلف اللفظ عند الحاكم نفسه في رواية الحسن عن أُبي وفي رواية الحسن عن عُتيّ عن أُبي.

وأما الإسناد: فإن الإمام أحمد. أخرجه في المسند ٥/١٣٦ من طريق حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن عن عُتيّ عن أبي بن كعب موقوفاً، وأحمد أدرى من الحاكم في الأسانيد والرجال. هذه واحدة.

والثانية: أخرجه ابن سعد في الطبقات ١/٢٨ عن سعيد بن أبي عروبة عن الحسن عن عُتيّ عن أُبيّ موقوفاً. وكرره في ٢٩ من عدة طرق عن الحسن عن عُتيّ موقوفاً.

الثالثة: أن هشيماً رواه أيضاً موقوفاً كما ذكر البيهقي.

الرابعة: أن الحديث المرفوع تارة عن الحسن عن عُتيّ عن أبيّ وتارة بإسقاط عتيّ. فهذه علل عدة قد اجتمعت فيه، الخبر أشبه ما يكون بأخبار بني إسرائيل.

ويكتفى بستر العورة الغليظة هو الصحيح تيسيراً

الإسناد، ولم يخرجاه لأن عتي بن ضمرة ليس له راو غير الحسن، وحديث ابن عباس في الذي وقصته راحلته في الصحيحين، وفيه «اغسلوه بماء وسدر»[١] الحديث. وحديث أم عطية أنه عليه الصلاة والسلام قال لهن في ابنته «اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً»[٢] رواه الجماعة وقد غُسل سيدنا رسول الله ﷺ وأبو بكر بعده والناس يتوارثونه[٣]، ولم يعرف تركه إلا في الشهيد. وما في الكافي عنه عليه الصلاة والسلام «للمسلم على المسلم ثمانية حقوق» وذكر منها غسل الميت[٤]، الله أعلم به. والذي في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام «حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام، وعيادة المريض، واتباع الجنازة، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس» وفي لفظ لهما «خمس تجب للمسلم على أخيه»[٥] وفي لفظ لمسلم «حق المسلم على المسلم ست» فزاد «وإذا استنصحك فانصح له»[٦] ثم عقل أهل الإجماع أن إيجابه لقضاء حقه فكان على الكفاية لصيرورة حقه مقضياً بفعل البعض. وأما المعنى فلأنه كإمام القوم حتى لا تصح هذه الصلاة بدونه، وطهارة الإمام شرط فكذا طهارته فهو فرع ثبوت وجوب غسله سمعاً فليس هو معنى مستقلاً بالنظر إلى نفسه في إفادة وجوب الغسل. هذا واختلف في سبب وجوبه قيل ليس لنجاسة تحل بالموت بل للحدث لأن الموت سبب الاسترخاء وزوال العقل وهو القياس في الحي، وإنما اقتصر على الأعضاء الأربعة فيه للحرج لكثرة تكرر سبب الحدث منه. فلما لم يلزم سبب الحرج في الميت عاد الأصل، ولأن نجاسة الحدث تزول بالغسل لا نجاسة الموت لقيام موجبها بعده. وقيل وهو الأقيس سببه نجاسة الموت، لأن الآدمي حيوان دموي فيتنجس بالموت كسائر الحيوان، ولذا لو حمل ميتاً قبل غسله لا تصح صلاته، ولو كان للحدث لصحت كحمل المحدث. غاية ما في الباب أن الآدمي المسلم خص باعتبار نجاسته الموتية زائلة بالغسل تكريماً، بخلاف الكافر فإنه لا يطهر بالغسل ولا تصح صلاة حامله بعده. وقولكم نجاسة الموت لا تزول لقيام موجبها مشترك الإلزام فإن سبب الحدث أيضاً قائم بعد الغسل، وقد روي في حديث أبي هريرة «سبحان الله إن

ومنهم من اختاره عرضاً كما يوضع في القبر. قال: شمس الأئمة السرخسي: والأصح أنه يوضع كيف اتفق فإنه يختلف باختلاف الأماكن والمواضع. وأما الثاني فليس فيه رواية، إلا أن العرف فيه أن يوضع مستلقياً على قفاه **(وجعلوا على عورته خرقة إقامة لواجب الستر)** فإن الآدمي محترم حياً وميتاً فتستر عورته كذلك **(ويكتفي بستر العورة الغليظة)** بأن تستر السوءة ويترك فخذاه مكشوفتين في ظاهر الرواية تيسيراً لأنه ربما يشق عليهم غسل ما تحت الإزار. وقوله: **(هو الصحيح)** احتراز عن رواية النوادر فإنه قال فيها: ويوضع على عورته خرقة من السرة إلى الركبة **(ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف)** وهذا لأن المقصود من الغسل هو التطهير، والتطهير لا يحصل إذا غسل مع ثيابه، لأن الثوب متى تنجس بالغسالة تنجس به بدنه ثانياً بنجاسة

(١) متفق عليه. يأتي في كتاب الحج باب محظورات الإحرام.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٢٥٣ و١٢٥٤ و١٢٥٥ و١٢٥٧ و١٢٥٨ و١٢٥٩ ومسلم ٩٣٩ من وجوه وأبو داود ٣١٤٢ و٣١٤٤ و٣١٤٥ والترمذي ٩٩٠ والنسائي ٤/ ٢٨. ٣٢ وابن ماجه ١٤٥٨ و١٤٥٩ ومالك ١/ ٢٢٢ وأحمد ٥/ ٨٤ و٦/ ٤٠٧ وابن الجارود ٥١٨ و٥١٩ و٥٢٠ وابن حبان ٣٠٣٢ و٣٠٣٣ والبغوي ١٤٧٣ والبيهقي ٣/ ٣٨٨. ٣٨٩ والطبراني ٢٥/ (٩٤) و(١٥٤) و(١٥٥) و(١٥٦) عن طرق كثيرة كلهم من حديث أم عطية قالت: دخل علينا رسول الله ﷺ، ونحن نغسل ابنته. فقال: اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك، إن رأيتنّ ذلك بماء وسدر. . الحديث. ورواية: أتانا. بدل: دخل. ورواية: ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً. وقالت أم عطية: مشطناها ثلاثة قرون.
ورواية: ابدأنَ بميامنها، ومواضع الوضوء.

(٣) هذا ثابت باتفاق أهل العلم قاطبة والأحاديث في ذلك كثيرة.

(٤) غريب جداً، قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٥٥٧: هذا حديث ما عرفته ولا وجدته، والذي وجدناه حديث أبي هريرة الآتي.

(٥) صحيح. أخرجه البخاري ١٢٤٠ ومسلم ٢١٦٢ وأبو داود ٥٠٣١ والطيالسي ٢٢٩٩ وأحمد ٢/ ٥٤٠ والنسائي في اليوم والليلة ٢٢١ والطحاوي في المشكل ١/ ٢٢٢ و٤/ ١٥٠ وابن حبان ٢٤١ والبيهقي ٣/ ٣٨٦ والبغوي ١٤٠٤ عن طرق عدة كلهم من حديث أبي هريرة.

(٦) صحيح. أخرجه مسلم ٢١٦٢ ح ٥ والبخاري في الأدب المفرد ٩٢٥ و٩٩١ وأحمد ٢/ ٣٧٢ وابن حبان ٢٤٢ والبغوي ١٤٠٥ والبيهقي ٥/ ٣٤٧ و١٠/ ١٠٨ كلهم من حديث أبي هريرة بمثل الحديث الأول وزادوا فيه: وإذا استنصحك، فانصح له.

(ونزعوا ثيابه) ليمكنهم التنظيف **(ووضئوه من غير مضمضة**

المؤمن لا ينجس حياً ولا ميتاً»[١] فإن صحت وجب ترجيح أنه للحدث. وهل يغسل الكافر إن كان له ولي مسلم، وهو كل ذي رحم محرم غسله من غير مراعاة سنة الغسل بل كغسل الثوب النجس وإن لم يكن لا يغسل، وهل يشترط للغسل النية؟ الظاهر أنه يشترط لإسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو. وشرط صحة الصلاة عليه عن أبي يوسف في الميت إذا أصابه المطر أو جرى عليه الماء لا ينوب عن الغسل لأنا أمرنا بالغسل انتهى، ولأنا لم نقض حقه بعد، وقالوا في الغريق: يغسل ثلاثاً في قول أبي يوسف، وعن محمد في رواية: إن نوى الغسل عند الإخراج من الماء يغسل مرتين، وإن لم ينو فثلاثاً. جعل حركة الإخراج بالنية غسلة، وعنه يغسل مرة واحدة كأن هذه ذكر فيها القدر الواجب قوله: **(وضعوه على سرير)** قيل طولاً إلى القبلة، وقيل عرضاً. قال السرخسي: الأصح كيفما تيسر قوله: **(وضعوا على عورته خرقة)** لأن العورة لا يسقط حكمها بالموت، قال عليه الصلاة والسلام لعلي «لا تنظر إلى فخذ حي ولا ميت»[٢] ولذا لا يجوز تغسيل الرجل المرأة وبالعكس، وكذا يجب على الغاسل في استنجاء الميت على قول أبي حنيفة ومحمد أن يلف على يده خرقة ليغسل سوءته، وكذا على الرجال إذا ماتت امرأة ولا امرأة تغسلها أن ييممها رجل ويلف على يده خرقة لذلك، ولا يستنجي الميت عند أبي يوسف قوله: **(هو الصحيح)** احتراز عن رواية النوادر أنه يستر من سرته إلى ركبته. وصححها في النهاية لحديث علي[٣] المذكور آنفاً قوله: **(ونزعوا عنه ثيابه)** وعند الشافعي: السنة أن يغسل في قميص واسع الكمين أو يشرط كماه لأنه عليه الصلاة والسلام غسل في قميصه. قلنا: ذاك خصوصية له عليه الصلاة والسلام بدليل ما روى أنهم قالوا جرده كما نجرد موتانا أم نغسله في ثيابه؟ فسمعوا هاتفاً يقول: لا تجردوا رسول الله ﷺ. وفي رواية: اغسلوه في قميصه الذي مات فيه[٤]، فهذا يدل على أن عادتهم المستمرة في زمنه ﷺ التجريد، ولأنه يتنجس بما يخرج منه ويتنجس الميت به ويشيع

الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التجريد، وفيه نفي الشافعي: إن السنة أن يغسل في قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل يده في الكمين ويغسل بدنه، وإن كان ضيقاً خرق الكمين لأن النبي ﷺ لما توفي غسل في قميصه الذي توفي فيه، وما كان سنة في حق النبي ﷺ كان سنة في حق أمته ما لم يقيم دليل التخصيص. وقلنا قد قام دليل التخصيص، روت عائشة «أن النبي ﷺ

---

(١) ضعيف بهذا اللفظ. وقد ورد بدون لفظ: حياً ولا ميتاً. أخرجه البخاري ٢٨٣ و٢٨٥ ومسلم ٣٧١ وأبو داود ٢٣١ والترمذي ١٢١ والنسائي ١/ ١٤٥ وابن ماجه ٥٣٤ وابن أبي شيبة ١/ ١٧٣، أحمد ٢/ ٢٣٥ . ٣٨٢ وأبو عوانة ١/ ٢٧٥ والطحاوي ١/ ١٣ وابن الجارود ٩٦ وابن حبان ١٢٥٩ والبيهقي ١/ ١٨٩ من طرق عدة كلهم من حديث أبي هريرة.
قال لقيني رسول الله ﷺ، وأنا جنب، فأخذ بيدي فمشيتُ معه حتى قعد، فانسلَلْتُ فأتيت الرحل فاغتسلت، ثم جئت وهو قاعد. فقال: أين كنت يا أبا هر؟ فقلت له. فقال: سبحان الله إن المؤمن لا ينجس.
هذا لفظ البخاري وكذا مسلم وغيرهما.
ورويا‌ه بنحوه وفيه: قال أبو هريرة: كنت جنباً، فكرهت أن أجالسك وأنا على غير طهارة. . . الحديث.
تنبيه: وأما لفظ: حياً ولا ميتاً. فقد ذكره البيهقي في ٣/ ٣٩٨ معلقاً عن ابن عباس مرفوعاً: لا تنجسوا موتاكم فإن المسلم ليس بنجس حياً ولا ميتاً.

(٢) ضعيف. أخرجه أبو داود ٣١٤٠ و٤٠١٥ وابن ماجه ١٤٦٠ والطحاوي في المشكل ٢/ ٢٨٤ والحاكم ٤/ ١٨٠ . ١٨١ والدارقطني ١/ ٢٢٥ و٢/ ٨٦ والبيهقي ٢/ ٢٢٨ كلهم عن ابن جريج عن حبيب بن أبي ثابت عن عاصم بن ضمرة عن علي مرفوعاً وصدره: لا تبرز فخذك. ورواية: لا تكشف فخذك. وإسناده ضعيف ابن جريج مدلس وقد عنعنه في رواية الثقات عنه ورواه الحجاج عنه فصرح ابن جريج بالإخبار إلا أن الحجاج واهٍ وهو مدلس وقد عنعنه أيضاً والثانية: لم يسمعه ابن جريج عن حبيب بن أبي ثابت كما بين ذلك أبو حاتم الرازي في العلل ٢٣٠٨/ ٢/ ٢٧١ فقال: وإنما رواه عن الحسن بن ذكوان عن عمرو بن خالد، وكلاهما ضعيف.
والثالثة: ضعف عاصم بن ضمْرة. ففي الميزان: قال ابن عدي: يتفرد عن علي بأحاديث والبلية منه. وانظر تلخيص الحبير ٢/ ٢٧٨ . ٢٧٩ حيث أشار لضعفه. لكن لا يعني هذا جواز النظر إلى الفخذ من الحي، فإن هناك أحاديث أخرى تحرم ذلك، وقد تقدمت في الطهارة.

(٣) هو المتقدم.

(٤) حسن. أخرجه البيهقي ٣/ ٣٨٧ من طريقين عن يحيى بن عباد الزبيري عن عائشة به ورجاله كلهم ثقات. فيه ابن إسحق لكن صرح بالتحديث فزالت تهمة التدليس، وهو حسن الحديث إذا صرح بالسماع. والله تعالى أعلم.

واستنشاق) لأن الوضوء سنة الاغتسال، غير أن إخراج الماء منه متعذر فيتركان **(ثم يفيضون الماء عليه)** اعتباراً بحال

بصب الماء عليه بخلاف النبي ﷺ لأنه لم يخرج منه إلا طيب، فقال علي رضي الله عنه: طبت حياً وميتاً قوله: **(من غير مضمضة واستنشاق)** واستحب بعض العلماء أن يلف الغاسل على أصبعه خرقة يمسح بها أسنانه ولهاته وشفتيه ومنخريه وعليه عمل الناس اليوم، وهل يمسح رأسه في رواية صلاة الأثر لا؟ والمختار أن يمسح ولا يؤخر غسل رجليه عن الغسل ولا يقدم غسل يديه بل يبدأ بوجهه، بخلاف الجنب لأنه يتطر بهما، والميت يغسل بيد غيره. قال الحلواني: ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فأما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لأنه لم يكن بحيث يصلي قوله: **(ثم يفيض الماء عليه ثلاثاً اعتباراً بحالة الحياة)** فإنه أراد الغسل المسنون في حالة الحياة توضأ ثم أفاض الماء عليه ثلاثاً، وسنذكر كيفية ذلك قوله: **(ويجمر سريره وتراً)** أي يبخر، وهو أن يدور من بيده المجمرة حول سريره ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً. وإنما يوتر لأن الله تعالى وتر يحب الوتر كما في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام «إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً. من أحصاها دخل الجنة، إنه وتر يحب الوتر»[(١)] وأخرج الحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «إذا أجمرتم الميت فأوتروا»[(٢)] وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث: عند خروج روحه لإزالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه، ولا يجمر خلفه ولا في القبر لما روى «لا تتبعوا الجنازة بصوت ولا نار»[(٣)] قوله: **(ويغلي الماء بالسدر الخ)** وعند الشافعي لا يغلي، وحديث غسل آدم وقول الملائكة: كذلك فافعلوا. ثم تقريره في شريعتنا بثبوت التصريح ببقاء ذلك وهو قوله عليه الصلاة والسلام في الذي وقصته راحلته «اغسلوه بماء وسدر»[(٤)] وفي ابنته «اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً»[(٥)] يفيد أن المطلوب المبالغة في التنظيف لا أصل التطهير وإلا فالماء كاف فيه، ولا شك أن تسخينه

لما توفي اجتمعت الصحابة لغسله، فقالوا لا ندري كيف نغسله، نغسله كما نغسل موتانا أو نغسله وعليه ثيابه؟ فأرسل الله تعالى عليهم النوم فما منهم أحد إلا نام وذقنه على صدره إذ ناداهم مناد: أن غسلوا رسول الله ﷺ وعليه ثيابه» فقد اجتمعت الصحابة أن السنة في سائر الموتى التجريد، وقد خص عليه الصلاة والسلام بخلاف ذلك بالنص لعظم حرمته **(ووضوءه من غير مضمضة واستنشاق)** أما الوضوء فلأنه سنة الاغتسال، وأما تركهما فلأن إخراج الماء من فمه متعذر فيكون سقياً لا مضمضة، ولا كبوه على وجهه لربما خرج من جوفه ما هو شر منه. وقال الشافعي رحمه الله: يمضمض ويستنشق اعتباراً بحال الحياة. وأجيب بأنه اعتبار فاسد لأن النبي ﷺ قال «الميت يوضأ وضوءه للصلاة ولا يمضمض ولا يستنشق» ولم يذكر محمد في الكتاب أنه يستنجي لأن المسكة تزول بالموت والمفاصل تسترخي، فربما يزاد الاسترخاء بالاستنجاء فتخرج

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٢٧٣٦ و٦٤١٠ و٧٣٦٢ ومسلم ٢٦٧٧ والترمذي ٣٥٠٨ والحميدي ١١٣٠ وأحمد ٢/ ٢٥٨كلهم من حديث أبي هريرة هكذا باختصار. وورد مع ذكر الأسماء الحسنى لكن في زيادتها كلام، انظر صحيح ابن حبان ٨٠٨ فقد أطال الشيخ شعيب الأرناؤوط الكلام على ذلك.

(٢) جيد. أخرجه الحاكم ١/ ٣٥٥ بهذا اللفظ وكذا ابن حبان ٣٠٣١ وابن أبي شيبة ٣/ ٢٦٥ وأحمد ٣/ ٣٣١ والبزار ٨١٣ والبيهقي ٣/ ٤٠٥ من طرق كلهم من حديث جابر. وصححه الحاكم على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، وهو كما قالا، إلا أنه سقط من إسناد الحاكم: يحيى بن آدم. حيث ذكره أحمد وابن أبي شيبة وابن حبان في الإسناد، وذكره الهيثمي في المجمع ٣/ ٣٦ وقال: رجال أحمد والبزار رجال الصحيح.

(٣) ضعيف. أخرجه أبو داود٣١٧١ وأحمد ٢/ ٥٢٨ والبيهقي ٣/ ٣٩٥ كلهم من حديث يحيى بن أبي كثير عن باب بن عمير الحنفي حدثني رجل من أهل المدينة عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعاً بزيادة: ولا يمشي بين يديها بنار.
قال ابن حجر في الدراية ١/ ٢٣٧: فيه مجهولان واختلاف على روايه اهـ وفي باب بن عمير أيضاً مجهول.
وقال ابن التركماني في الجوهر ٣/ ٣٩٤: فيه ثلاثة مجاهيل. وأخرجه ابن أبي شيبة ٤/ ٩٦ عن يحيى عن رجل عن أبي سعيد مرفوعاً. وفيه راوٍ لم يسمَّ، فالحديث ضعيف. لكن عليه العمل عند أهل العلم. وتأيد ذلك بفعل الصحابة حيث قال البيهقي: وفي وصية عائشة وعبادة وأبي هريرة والخدري وأسماء بنت أبي بكر: أن لا تتبعوني بنار اهـ.

(٤) هو الحديث الثالث من هذا الباب. متفق عليه.

(٥) هو الحديث الرابع من هذا الباب. متفق عليه أيضاً.

الحياة (ويجمر سريره وتراً) لما فيه من تعظيم الميت. وإنما يوتر لقوله عليه الصلاة والسلام «إن الله وتر يحب الوتر»

كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوباً شرعاً، وحقيقة هذا الوجه إلحاق التسخين بخلطه بالسدر في حكم هو الاستحباب بجامع المبالغة في التنظيف، وما يخال مانعاً وهو كون سخونته توجب انحلال ما في الباطن فيكثر الخارج هو عندنا داع لا مانع، لأن المقصود يتم إذ يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والأمان من تلويث الكفن عند حركة الحاملين، والحرض أشنان غير مطحون، والماء القراح الخالص وإنما يغسل رأسه بالخطمى: أي خطمى العراق إذا كان فيه شعر قوله: (ثم يضجع على شقه الأيسر) شروع في بيان كيفية الغسل. وحاصله أن البداءة بالميامن سنة في البخاري من حديث أم عطية قالت لما غسلنا ابنة رسول الله ﷺ قال: «ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها»[١] وهو دليل تقديم وضوء الميت، فإذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ولحيته بالخطمى من غير تسريح. ثم يضجعه على شقه الأيسر لتكون البداءة في الغسل بشقه الأيمن فيغسل بالماء القراح حتى ينقيه ويرى أن الماء قد خلص إلى ما يلي التخت منه وهو الجانب الأيسر. وهذه غسلة، ثم يضجعه على جانبه الأيمن فيغسل بالماء المغلي فيه سدر أو حرض إن كان حتى ينقيه ويرى أن الماء قد وصل إلى ما يلي التخت منه وهو الجانب الأيمن وهذه ثانية، ثم تقعده وتسنده إليك وتمسح بطنه مسحاً رفيقاً، فإن خرج منه شيء غسلت ذلك المحل المصاب ثم تضجعه على الأيسر فتصب غاسلاً بالماء الذي فيه الكافور وقد تمت الثلاث، ولم يفصل المصنف في مياه الغسلات بين القراح وغيره، وذكره شيخ الإسلام وغيره كذلك، وهو ظاهر من كلام الحاكم، وإنما يبدأ بالقراح أولاً ليبتل ما عليه من الدرن بالماء أو لا فيتم قلعه بالماء والسدر، ثم يحصل تطييب البدن بعد النظافة بماء الكافور. والأولى أن يغسل الأوليان بالسدر كما هو ظاهر الكتاب هنا. وأخرج أبو داود عن محمد بن سيرين «أنه كان يأخذ الغسل عن أم عطية، يغسل بالسدر مرتين والثالث بالماء والكافور»[٢] ومسنده صحيح. ثم ينشف ثم يقمص ثم يبسط الكفن على ما نذكر ثم يوضع عليه، فإذا وضع مقمصاً عليه وضع حينئذ الحنوط في رأسه ولحيته وسائر جسده، والكافور على

نجاسة من باطنه فلا يفيد الاستنجاء فائدته. ولهما أن موضع استنجاء الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقة فيجب إزالتها كما لو كانت في موضع آخر من البدن، ثم الاقتصار على المضمضة والاستنشاق في الاستثناء يدل على أن بقية الأفعال من تقديم غسل اليدين إلى الرسغ والمسح على الرأس كما كانت في حياته هو الصحيح، وفي صلاة الأثر لا يبدأ بغسل اليدين بل بغسل الوجه ولا يمسح على الرأس، وقوله: (ثم يفيضون الماء عليه) يعني ثلاثاً. وإن زادوا على ذلك جاز كما في حال الحياة. وقوله: (ويجمر سريره) أي يبخر. يعني يدار المجمر وهو الذي يوقد فيه العود حوالي السرير ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً، أما التجمير فلأن فيه تعظيم الميت، وأما الإيثار فلقوله ﷺ «إن الله وتر يحب الوتر» قوله (ويغلي الماء) من الإغلاء لا من الغلي، لأن الغلي والغليان لازم، قال الشافعي: الغسل بالماء البارد أفضل حذراً عن زيادة الاسترخاء الموجب لخروج النجاسة الموجبة لتنجس الكفن. وقلنا: غسل الميت شرع للتنظيف والماء الحار أبلغ في التنظيف فيكون أفضل، وزيادة الاسترخاء قد تعين على المقصود وهو التنظيف لأنه يخرج جميع ما هو معد للخروج فلا يتنجس الكفن بعد الفراغ من الغسل (فإن لم يكن) أي فإن لم يوجد الماء المغلي بالسدر أو بالحرض وهو الأشنان (يغسل بالماء القراح) أي الخالص، وأما إذا وجد ذلك فالترتيب ما ذكر في مبسوط شيخ الاسلام والمحيط وهو المروي عن ابن مسعود أنه يبدأ أولاً بالماء القراح حتى يبتل ما على البدن من الدرن والنجاسة، ثم بماء السدر أو الحرض ليزول ما على البدن من ذلك لأنه أبلغ في التنظيف. ثم بماء الكافور إن وجد تطييباً لبدن الميت، كذا فعلت الملائكة بآدم عليه السلام حين غسلوه (ويغسل رأسه ولحيته بالخطمى ليكون أنظف له) لأنه مثل الصابون في التنظيف، وقوله: (ثم يضجع على شقه الأيسر) ظاهر. وقوله: (لأن السنة هي البداءة بالميامن) روي عن

قال المصنف: (غير أن إخراج الماء منه متعذر فيتركان) أقول: لأنه لا بد في المضمضة والاستنشاق من الإخراج

(١) هو بعض المتقدم.
(٢) أثر ابن سيرين. أخرجه أبو داود ٣١٤٧ بإسناد صحيح.

(ويغلى الماء بالسدر أو بالحرض) مبالغة في التنظيف **(فإن لم يكن فالماء القراح)** لحصول أصل المقصود **(ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي)** ليكون أنظف له **(ثم يضجع على شقه الأيسر فيغسل بالماء والسدر حتى يرى أن الماء قد وصل إلى ما يلي التخت منه. ثم يضجع على شقه الأيمن فيغسل حتى يرى أن الماء قد وصل إلى ما يلي التخت منه)** لأن السنة هو البداءة بالميامن **(ثم يجلسه ويسنده إليه ويمسح بطنه مسحاً رقيقاً)** تحرزا عن تلويث الكفن **(فإن خرج منه شيء غسله ولا يعيد غسله ولا وضوءه)** لأن الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة **(ثم ينشفه بثوب)** كي لا تبتل أكفانه **(ويجعله)** أي الميت **(في أكفانه ويجعل الحنوط على رأسه ولحيته والكافور على مساجده)** لأن التطيب

مساجده وما تيسر من الطيب إلا ما سنذكر قوله: **(لأن الغسل)** أي المفعول على وجه السنة عرف وجوبه بالنص مرة واحدة مع قيام سبب النجاسة والحدث وهو الموت مرة واحدة أعم من كونه قبل خروج شيء أو بعده فلا يعاد الوضوء ولا الغسل، لأن الحاصل بعد إعادته هو الذي كان قبله، والحنوط عطر مركب من أشياء طيبة، ومساجده مواضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب، وهي الجبهة واليدان والركبتان والرجلان، ولا بأس بسائر الطيب إلا الزعفران والورس في حق الرجل لا المرأة، وأخرج الحاكم عن أبي وائل قال: كان عند علي رضي الله عنه مسك فأوصى أن يحنط به وقال: هو فضل حنوط رسول الله ﷺ[1]، ورواه ابن أبي شيبة والبيهقي، وقال النووي: إسناده حسن قوله: **(لقول عائشة رضي الله عنها: علام تنصون ميتكم)** تنصون بوزن تبكون، قال أبو عبيد: هو مأخوذ من نصوت الرجل إذا مددت ناصيته، فأرادت عائشة أن الميت لا يحتاج إلى تسريح الرأس، وعبرت بالأخذ بالناصية تنفيراً عنه. وبنت عليه الاستعارة التبعية في الفعل والأثر. رواه عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حماد عن إبراهيم عن عائشة «أنها رأت امرأة يكدون رأسها بمشط فقالت: علام تنصون ميتكم»[2] ورواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم به، ورواه إبراهيم الحربي في كتابه غريب الحديث: حدثنا هشيم أخبرنا المغيرة عن إبراهيم عن عائشة أنها سئلت عن الميت يسرح رأسه فقالته.

أم عطية رضي الله عنها «أن رسول الله ﷺ قال للنساء في غسل ابنته: ابدأن بميامنها» **(ثم يجلسه ويسنده إليه ويمسح بطنه مسحاً رقيقاً)** يعني بلا عنف حتى إن بقي عند المخرج شيء يسيل تحرزاً من تلويث الكفن، والأصل فيه ما روي «أن علياً رضي الله عنه لما غسل رسول الله ﷺ مسح بطنه بيده رفيقاً طلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيئاً فقال: طبت حياً وميتاً» و **(فإن خرج منه شيء غسله)** قيل بعد أن يمسحه لأن الغسل قبل المسح ربما يعديها عن ذلك الموضع **(ولا يعيد غسله)** روي بضم الغين وفتحها **(ولا وضوءه لأن الغسل قد عرفناه بالنص)** وهو قوله ﷺ «للمسلم على المسلم ستة حقوق، وذكر منها الغسل بعد الموت» وقد حصل مرة وسقط الواجب فلا يعيده. وأما الوضوء فلأن الخارج إن كان حدثاً فالموت أيضاً حدث وهو لا يوجب الوضوء فكذا هذا الحدث. والمذكور في الكتاب من مسح البطن بعد المرة الثانية من الغسل ظاهر الرواية. وروي عن أبي حنيفة في غير رواية الأصول أنه قال: يقعده أولاً ويمسح بطنه ثم يغسله، لأن المسح قبل الغسل أولى حتى يخرج ما في بطنه من النجاسة فيقع الغسل ثلاثاً بعد خروج النجاسة. وجه الظاهر أن النجاسة قد تكون منعقدة لا تخرج إلا

وإلا يكون سفياً لا مضمضة ولا استنشاقاً قوله: **(وأما الوضوء فلأن الخارج إن كان حدثاً فالموت أيضاً حدث وهو لا يوجب الوضوء فكذا هذا الحدث)** أقول: لو لم يوجب لم يوضأ، غايته أن يكون مثل المعذور لا يوضأ مرة أخرى لهذا الحدث القائم، وأما عدم التوضية لحدث آخر فلا يدل ما ذكره عليه فإن المعذور إذا أحدث بحدث آخر يجب عليه الوضوء قوله: **(وقال بعض الشارحين ترك المصنف الخ)** أقول: القائل هو الإتقاني قوله: **(ورد بأنه قال بعد ذلك ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي، وغسل الرأس بعد الوضوء قبل الغسل بالإجماع فكيف يكون ثلاثاً الخ)** أقول: لا دلالة للواو على الترتيب قال المصنف: **(ثم ينشفه بثوب)** أقول: أي ينشف ماءه. قال في المغرب: نشف الماء أخذه من أرض أو غدير بخرقة أو غيرها من باب ضرب قال المصنف: **(والمساجد أولى)** أقول. جمع مسجد بفتح الجيم وهو

---

(١) حسن. أخرجه الحاكم ١/ ٣٦١ والبيهقي ٣/ ٤٠٥ وابن سعد ٢/ ٦٨ من القسم الثاني، وابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٢/ ٢٥٩ كلهم عن علي به ونقل الزيلعي عن النووي قول: إسناده حسن.

(٢) موقوف. ذكره البيهقي ٣/ ٣٩٠ معلقاً ووصله عبد الرزاق كما في نصب الراية ٢/ ٢٦٠ وكذا محمد في الآثار كلاهما عن إبراهيم النخعي عن عائشة. وهو مرسل إلا أن النخعي مرسلاته جيدة كما قال ابن معين.

سنة والمساجد أولى بزيادة الكرامة (ولا يسرح شعر الميت ولا لحيته ولا يقص ظفره ولا شعره) لقول عائشة رضي

[فروع] لا يغسل الزوج امرأته ولا أم الولد سيدها، خلافاً للشافعي في الأول ولزفر في الثاني لأنهما صارتا أجنبيتين، وعدة أم الولد للاستبراء لا أنها من حقوق الوصلة الشرعية، بخلاف عدة الزوجة فلذا تغسل هي زوجها وإن كانت محرمة أو صائمة أو مظاهراً منها إلا أن تكون معتدة عن نكاح فاسد بأن تزوجت المنكوحة ففرّق بينهما وردت إلى الأول فمات وهي في عدة النكاح الفاسد، ولو انقضت بعيد موته غسلته، وإلا إن كانت أختان أقامت كل منهما البينة أنه تزوجها ودخل بها ولا يدري الأولى منهما، أو كان قال لنسائه إحداكن طالق ومات قبل البيان فلا تغسله واحدة منهن، ولو بانت قبل موته بسبب من الأسباب بردتها أو تمكينها ابنه أو طلاقه لا تغسله وإن كانت في العدة. ولو ارتدت بعد موته فأسلمت قبل غسله لا تغسله، خلافاً لزفر في هذا. هو يقول: الردة بعد الموت لا ترفع النكاح لارتفاعه بالموت وقد زال المانع بالإسلام في العدة بخلافها قبله، والعدة الواجبة عليها بطريق الاستبراء حتى تقدّر بالأقراء، قلنا النكاح قائم لقيام أثره فارتفع بالردة. وكذا لو كانا مجوسيين فأسلم ولم تسلم هي حتى مات لا تغسله. فإن أسلمت غسلته، خلافاً لأبي يوسف، هكذا ذكر في المبسوط وذكر أيضاً مثله فيمن وطيء أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته إلى أن تنقضي عدة الموطوءة فمات فانقضت لا تغسله زوجته. وذكر في المنظومة والشرح في هذه ومسئلة المجوسية أنه يحل لها غسله عندنا خلافاً لزفر، فالمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت. وكذا لو أن نفس الزوجة وطئت بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها بأثره. وإذا لم يكن للرجل زوجة ولا رجل يغسله لا تغسله بنته ولا أحد من ذوات محارمه، بل تيممه إحداهن أو أمته أو أمة غيره بغير ثوب، ولا تيممه من تعتق بموته إلا بثوب، والصغير والصغيرة إذا لم يبلغا حد الشهوة يغسلهما الرجال والنساء، وقدره في الأصل بأن يكون قبل أن يتكلم، والخصي والمجبوب كالفحل، وإذا ماتت المرأة ولا امرأة، فإن كان

بعد الغسل مرتين بماء حار، فكان المسح بعد المرتين أقدر على إخراج ما به من النجاسة فيكون أولى. واعلم أن التثليث في غسله سنة لحديث أم عطية «اغسلنها ثلاثاً أو خمساً» وقال أبو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي: يغسل أولاً وهو على جنبه الأيسر، ثم يغسل وهو على جنبه الأيمن، ثم يغسل وهو على جنبه الأيسر ليحصل الغسل ثلاثاً. وقال بعض الشارحين: ترك المصنف ذكر الثالث. وقال بعضهم: الثالث هو قوله ثم يفيضون الماء عليه. ورد بأنه قال بعد ذلك: ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي، وغسل الرأس بعد الوضوء قبل الغسل بالإجماع فكيف يكون ذلك ثلاثاً، وإنما ذلك ذكر الغسل إجمالاً وما بعده تفصيله. وقال بعضهم: يجوز أن يكون المذكور في الكتاب من الغسل مرتين مختار المصنف، والتثليث في الصب سنة عند كل اضجاع وهذا أنسب، قيل النية لا بد منها في غسل الميت حتى، لو أخرج الغريق وجب غسله إلا إذا حرك عند الإخراج بنية الغسل، لأن الخطاب بالغسل توجه على بني آدم ولم يوجد منهم شيء عند عدم التحريك، وفيه نظر لأن الماء

موضع السجود قال المصنف: (لقول عائشة رضي الله عنها علام تنصون ميتكم) أقول: تنصون بوزن تبكون. قال أبو عبيد: هو مأخوذ من نصوت الرجل إذا مددت ناصيته قوله: (قال في النهاية قوله وفي الحي كان تنظيفاً جواب إشكال: أي لا يشكل علينا الحي الخ) أقول: لا بد من التأمل كيف يتمشى الإشكال بالحي، ولعل ذلك هو الذي أشار إليه الشارح بقوله ولم أجد له ربطاً، وكذلك قوله ولا يعتبر في حقه زوال الجزء الخ لا ربط له بكلام المصنف على تقريره فتأمل قوله: (فكذا في كل زينة تتضمن إبانة الجزء يجب أن يفرق بينهما) أقول: يشعر هذا أن كل زينة لا تتضمنها لا يفرق بينهما، وهو مخالف لقول المصنف وقد استغنى الميت عنها قوله: (ولم أجد له ربطاً بكلام المصنف أصلاً ولكني أقول قوله ولأن هذه الأشياء للزينة: أي لزينة الميت وقد استغنى الميت عنها: أي عن الزينة فاستغنى عن هذه الأشياء. فإن قيل: لا نسلم أن هذه الأشياء لزينة الميت فإنها تفعل بالحي أيضاً الخ) أقول: الظاهر أن مراد المعلل حينئذ أن هذه الأشياء إذا فعلت بالميت تكون لزينته لا مطلقاً فإنه لا يخطر ببال عاقل وحينئذ لا يرتبط السند بالمنع ولا يتأيد به، ثم للسائل أن يمنع أنها ما كانت تعمل بالحي من حيث إنها زينة بل الظاهر أنها تعمل لها، ثم كون هذه الأشياء في الحي لزينة الحي لا يمانع كونها في الميت لزينته حتى يبذل السعي في دفعه فليتأمل قوله: (يعني ما كانت تعمل بالحي) أقول: لفظة ما في قوله ما كانت نافية قوله: (ويمكن أن يقال إنه تنظيف بإبانة جزء، وذلك في الميت غير مسنون كما في الختان) أقول: فليملل بذلك من أول الأمر وليسترح.

الله عنها: علام تنصون ميتكم، ولأن هذه الأشياء للزينة وقد استغنى الميت عنها، وفي الحي كان تنظيفاً لاجتماع الوسخ تحته وصار كالختان.

محرم من الرجال يممها باليد، والأجنبي بالخرقة ويغض بصره عن ذراعيها لا فرق بين الشابة والعجوز. والزوج في امرأته أجنبي إلا في غضّ البصر، ولو لم يوجد ماء فيمموا الميت وصلوا عليه ثم وجدوه غسلوه وصلوا عليه ثانياً عند أبي يوسف. وعنه يغسل ولا تعاد الصلاة عليه. ولو كفنوه وقد بقي منه عضو لم يغسل يغسل ذلك العضو، ولو بقي نحو الأصبع لا يغسل. ولو دفن بلا غسل وأهالوا عليه التراب يصلى على قبره ولا ينبش، هكذا عن محمد فرق بين الصلاة عليه بلا غسل قبل الدفن وبعده، وإذا وجد أطراف ميت أو بعض بدنه لم يغسل ولم يصلّ عليه بل يدفن إلا إن وجد أكثر من النصف من بدنه فيغسل ويصلى عليه أو وجد النصف ومعه الرأس فحينئذ يصلى. ولو كان مشقوقاً نصفين طولاً فوجد أحد الشقين لم يغسل ولم يصل عليه. وإذا وجد ميت لا يدري أمسلم هو أم كافر؟ فإن كان في قرية من قرى أهل الإسلام وعليه سيماهم غسل وصلى عليه، وإن كان في قرية من قرى أهل الكفر وعليه سيماهم لم يصل عليه. وليس في الغسل استعمال القطن في الروايات الظاهرة. وعن أبي حنيفة أنه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفمه، وقال بعضهم: في صماخيه أيضاً، وقال بعضهم: في دبره أيضاً. قال في الظهيرية. واستقبحه عامة العلماء. ولا يجوز الاستئجار على غسل الميت، ويجوز على الحمل والدفن، وأجازه بعضهم في الغسل أيضاً. ويكره للغاسل أن يغسل وهو جنب أو حائض، ويندب الغسل من غسل الميت.

مزيل بطبعه، فكما لا تجب النية في غسل الحي فكذا لا تجب في غسل الميت، ولهذا قال في فتاوى قاضيخان: ميت غسله أهله من غير نية الغسل أجزأهم ذلك، وقوله: (ثم ينشفه) ظاهر، والحنوط عطر مركب من أشياء طيبة. والمراد بالمساجد الجبهة والأنف واليدان والركبتان والقدمان لأنه كان يسجد بهذه الأعضاء فخص بزيادة الكرامة قوله **(ولا يسرح شعر الميت)** تسريح الشعر تخليص بعضه عن بعض، وقيل تخليله بالمشط، وقيل مشطه. وقوله: **(ولا يقص ظفره)** روي عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله أن الظفر إذا كان منكسراً فلا بأس بأخذه. وقوله: **(علام)** أصله «على ما» دخل حرف الجر على ما الاستفهامية فأسقط ألفها كما في قوله تعالى **﴿عم يتساءلون﴾** ويقال نصونت الرجل نصوا أخذت ناصيته ومذدتها. روي أن عائشة رضي الله عنها سئلت عن تسريح شعر الميت فقالت: علام تنصون ميتكم؟ كأنها كرهت تسريح رأس الميت فجعلته بمنزلة الأخذ بالناصية في كونه غير محتاج إليه. قال: وفي النهاية: قوله في الحي كان تنظيفاً جواب إشكال: أي لا يشكل علينا الحي حيث يسرح شعره ويقص ظفره لأنه محتاج إلى الزينة فلا يعتبر في حقه زوال الجزء، بخلاف الميت فإنه لا يسن فيه إزالة الجزء كما في الختان حيث يفرق بين الحي والميت فيه بأن يختن الحي ولا يختن الميت بالاتفاق، فكذا في كل زينة تتضمن إبانة الجزء يجب أن يفرق بينهما، ولم أجد له ربطاً بكلام المصنف أصلاً ولكني أقول قوله **(ولأن هذه الأشياء للزينة)** أي لزينة الميت **(وقد استغنى الميت عنها)** أي عن الزينة فاستغنى عن هذه الأشياء. فإن قيل: لا تسلم أن هذه الأشياء لزينة الميت فإنها تفعل بالحي أيضاً. أجاب بقوله **(وفي الحي كان تنظيفاً)** يعني ما كانت تعمل بالحي من حيث إنها زينة بل من حيث إنها تنظيف **(لاجتماع الوسخ تحته)** وذكر الضمير في تحته بتأويل المذكور. بقي أن يقال: هب أنه كان في الحي تنظيفاً لكن الميت أيضاً محتاج إلى التنظيف ولهذا قال ويغلي الماء بالسدر أو بالحرض مبالغة في التنظيف ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي ليكون أنظف فليعمل به من حيث التنظيف، ويمكن أن يقال: إنه تنظيف بإبانة جزء وذلك في الميت غير مسنون كما في الختان، هذا ما سنح لي في حل هذا المقام.

فصل في تكفينه

(السنة أن يكفن الرجل في ثلاثة أثواب إزار وقميص ولفافة) لما روي «أنه عليه الصلاة والسلام كفن في ثلاثة

فصل في التكفين

هو فرض على الكفاية. ولذا قدم على الدين، فإن كان الميت موسراً وجب في ماله، وإن لم يترك شيئاً فالكفن على من تجب عليه نفقته إلا الزوج في قول محمد، وعند أبي يوسف يجب على الزوج ولو تركت مالاً وعليه الفتوى، كذا في غير موضع. وإذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم. ولو كان معتق شخص ولم يترك شيئاً وترك خالة موسرة يؤمر معتقه بتكفينه. وقال محمد: على خالته، وإن لم يكن له من تجب عليه نفقته فكفنه في بيت المال، فإن لم يعط ظلماً أو عجزاً فعلى الناس، ويجب عليهم أن يسألوا له، بخلاف الحي إذا لم يجد ثوباً يصلي فيه لا يجب على الناس أن يسألوا له بل يسأل هو، فلو جمع رجل الدراهم لذلك ففضل شيء منها إن عرف صاحب الفضل ردة عليه. وإن لم يعرف كفن محتاجاً آخر به، فإن لم يقدر على صرفها إلى الكفن يتصدق بها. ولو مات في مكان ليس فيه إلا رجل واحد ليس له إلا ثوب واحد ولا شيء للميت له أن يلبسه ولا يكفن به الميت، وإذا نبش الميت وهو طري كفن ثانياً من جميع المال، فإن كان قسم ماله فالكفن على الوارث دون الغرماء وأصحاب الوصايا. فإن لم يكن فضل عن الدين شيء من التركة. فإن لم يكن الغرماء قبضوا ديونهم بديء بالكفن، وإن كانوا قبضوا لا يسترد منهم شيء وهو في بيت المال، ولا يخرج الكفن عن ملك المتبرع به، فلذا لو كفن رجلاً ثم رأى الكفن مع شخص كان له أن يأخذه، وكذا إذا افترس الميت سبع كان الكفن لمن كفنه لا للورثة قوله: **(لما روي أنه ﷺ كفن)** في الكتب الستة عن عائشة قالت «كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب بيض سحولية من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة»[1] وسحول: قرية باليمن، وفتح السين هو المشهور، وعن الأزهري الضم. فإن حمل على أن المراد أن ليس القميص من هذه الثلاثة بل خارج عنها كما قال مالك رحمه الله لزم كون السنة أربعة أثواب، وهو مردود بما في البخاري عن أبي بكر قال لعائشة رضي الله عنها «في كم ثوب كفن رسول الله ﷺ؟ فقالت في ثلاثة أثواب»[2] وإن عورض بما رواه ابن عدي في الكامل عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال «كفن النبي ﷺ في ثلاثة أثواب: قميص، وإزار، ولفافة[3]»، فهو ضعيف بناصح بن عبد الله الكوفي، ولينه النسائي، ثم إن كان ممن يكتب حديثه لا يوازي حديث عائشة. وما روى محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي «أن النبي ﷺ كفن

فصل في التكفين

رتب هذه الفصول على حسب ترتيب ما فيها من الأفعال. تكفين الميت: لفه بالكفن، وهو واجب يدل عليه تقديمه على الدين والإرث والوصية ولذلك قالوا: من لم يكن له مال فكفنه على من عليه نفقته كما تلزمه كسوته في حال حياته. وقوله: **(السنة أن يكفن)** يعني تكفينه **(في ثلاثة أثواب)** سنة، وذلك لا ينافي كون أصل التكفين واجباً؛ ثم التكفين إما أن يكون في حالة الضرورة أو لا، فإن كان الأول كفن بما وجد، لما روي «أن مصعب بن عمير صاحب راية رسول الله ﷺ استشهد يوم أحد وترك نمرة» وهي كساء فيه خطوط بيض وسود «فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فأمر بأن يكفن فيها». وإن كان

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٢٦٤ و١٢٧١ و١٢٧٢ و١٢٧٣ ومسلم ٩٤١ وأبو داود ٣١٥١ و٣١٥٢ والترمذي ٩٩٦ والنسائي ٤/ ٣٦ وابن ماجه ١٤٦٩ ومالك ١/ ٢٢٣ والشافعي ٥٧٤ والطيالسي ١٤٥٣ وأحمد ٦/ ١٦٥ . ١٩٢ . ٢٠٤ . ٢١٤ . ٢٣١ وابن حبان ٣٠٣٧ وعبد الرزاق ٦١٧١ والبيهقي ٣/ ٣٩٩ من طرق كلهم من حديث عائشة به.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٣٨٧ وعبد الرزاق ٦١٧٦ وابن سعد ٣/ ١٩٧ . ٢٠١ وأحمد ٦/ ٤٠ . ٤٥ . ١١٨ . ١٣٢ وابن حبان ٣٠٣٦ والبيهقي ٣/ ٣٩٩ من طرق كلهم عن عائشة في أثناء قصة. وتمامه: فقال: كفنوني في ثوبيّ هذين، واشتروا إليهما ثوباً جديداً، فإن الحيّ أحوج إلى الجديد من الميت، وإنما هي للمهنة أو للمهلة اهـ وهو عند البخاري بأتم منه. والمهلة: هي الصديد والقيح الذي يذوب فيسيل من الجسد.

(٣) ضعيف. أخرجه ابن عدي في الكامل ٧/ ٤٧ من حديث جابر بن سمرة وأعله بناصح بن عبد الله الكوفي ونقل عن يحيى قوله: ليس بثقة. وقال إسماعيل بن أبان: منكر الحديث.

أثواب بيض سحولية» ولأنه أكثر ما يلبسه عادة في حياته فكذا بعد مماته (**فإن اقتصروا على ثوبين جاز والثوبان إزار ولفافة**) وهذا كفن الكفاية لقول أبي بكر: اغسلوا ثوبيّ هذين وكفنوني فيهما، ولأنه أدنى لباس الأحياء. والإزار من

في حلة يمانية وقميص»[1] مرسل، والمرسل وإن كان حجة عندنا لكن ما وجه تقديمه على حديث عائشة. فإن أمكن أن يعادل حديث عائشة بحديث القميص بسبب تعدد طرقه منها الطريقان اللذان ذكرنا. وما أخرج عبد الرزاق عن الحسن البصري نحوه مرسلاً، وما روى أبو داود عن ابن عباس قال «كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب: قميصه الذي مات فيه، وحلة نجرانية»[2] وهو مضعف بيزيد بن أبي زياد. ثم ترجح بعد المعادلة بأن الحال في تكفينه أكشف للرجال ثم البحث وإلا ففيه تأمل.. وقد ذكروا أنه عليه الصلاة والسلام غسل في قميصه الذي توفي فيه فكيف يلبسونه الأكفان فوقه وفيه بللها؟ والله سبحانه أعلم. والحلة في عرفهم مجموع ثوبين إزار ورداء، وليس في الكفن عمامة عندنا، واستحسنها بعضهم لما روي عن ابن عمر أنه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه وأحبها البياض ولا بأس بالبرود والعصب والكتان للرجال. ويجوز للنساء الحرير والمزعفر والمعصفر اعتباراً للكفن باللباس في الحياة، والمراهق في التكفين كالبالغ، والمراهقة كالبالغة قوله: (**ولأنه**) أي عدد الثلاث أكثر ما يلبسه عادة في حياته فكذا بعد مماته، فأفاد أن أكثر ما يكفن فيه الرجل ثلاثة. وصرح بأن أكثر ما يكفن فيه الرجل ثلاثة غير واحد من المصنفين. وقد يقال: مقتضاه أنه إذا مات ولم يترك سوى ثلاثة أثواب هو لابسها ليس غير وعليه ديون يعطي لربّ الدين ثوب منها لأن الأكثر ليس بواجب بل هو المسنون، وقد قالوا: إذا كان بالمال كثرة وبالورثة قلة فكفن السنة أولى من كفن الكفاية. وهذا يقتضي أن كفن الكفاية وهو الثوبان جائز في حالة السعة، ففي حال عدمها ووجود الدين ينبغي أن لا يعدل عنه تقديماً للواجب، وهو الدين على غير الواجب وهو الثلاثة، لكنهم سطروا في غير موضع أنه لا يباع منه شيء للدين كما في حال الحياة إذا أفلس وله ثلاثة أثواب هو لابسها لا ينزع عنه شيء فيباع ولا يبعد الجواب قوله: (**فإن اقتصروا على ثوبين جاز**) إلا أنه إن كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فهو أولى، وعلى القلب كفن السنة أولى، وكفن الكفاية أقل ما يجوز عند الاختيار، وفي حالة الضرورة بحسب ما يوجد قوله: (**لقول أبي بكر**) روى الإمام أحمد في كتاب الزهد: حدثنا يزيد بن هارون. أخبرنا إسماعيل بن أبي خالد عن عبد الله التميمي مولى الزبير بن العوام عن عائشة رضي الله عنها قالت: لما احتضر رضي الله عنه تمثلت بهذا البيت:

أعاذل ما يغني الثراء عن الفتى ... إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر

فقال لها: يا بنية ليس كذلك. ولكن قولي: ﴿**وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد**﴾ [ق ١٩] ثم انظروا ثوبي هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيهما فإن الحي أحوج إلى الجديد[3]. وروى عبد الوزاق أخبرنا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: «قال أبو بكر لثوبيه اللذين كان يمرض فيهما: اغسلوهما وكفنوني فيهما، فقالت عائشة: ألا نشتري لك جديداً؟ قال لا، الحي أحوج إلى الجديد من الميت»[4]. وفي الفروع: الغسيل والجديد سواء في الكفن. ذكره في التحفة. هذا وفي البخاري غير هذا عن عائشة أن أبا بكر قال لها «في كم كفن رسول الله ﷺ؟ قالت: في ثلاثة أثواب بيض ليس فيها قميص ولا عمامة، قال في أيّ يوم توفي رسول الله ﷺ؟

الثاني فهو على نوعين: كفن سنة وهو في حق الرجال ثلاثة (**أثواب: إزار، وقميص، ولفافة**) لما ذكر في الكتاب، والسحولية

---

(١) مرسل. أخرجه محمد في الآثار ص٣٩ باب غسل الميت. عن إبراهيم مرسلاً. ورواه عبد الرزاق بنحوه عن الحسن كما في الزيلعي ٢/ ٢٦١

(٢) ضعيف: أخرجه أبو داود ٣١٥٣ وابن سعد ٢/ ٦٧ في القسم الثاني والبيهقي ٣/ ٤٠٠ كلهم عن ابن عباس به قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٦١: فيه يزيد بن أبي زياد ضعيف اهـ ووافقه ابن الهمام. وسياقه: كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب نجرانية، الحلّة ثوبان وقميصه الذي مات فيه. اهـ.

(٣) أخرجه أحمد في الزهد كما في نصب الراية واللفظ له. وأصله أخرجه البخاري ١٣٨٧ وعبد الرزاق ٦١٧٦ وابن سعد ٣/ ١٩٧ و٢٠١ وأحمد ٦/ ٤٠ وابن حبان ٣٠٣٦ كلهم عن عائشة بنحوه والقصة واحدة. ولفظ البخاري سيأتي بعد أثر واحد.

(٤) صحيح. أخرجه عبد الرزاق ٦١٧٨ عن الزهري عن عروة عن عائشة وإسناده صحيح. وكذا صححه ابن حجر في الدراية ١/ ٢٣١.

القرن إلى القدم، واللفافة كذلك، والقميص من أصل العنق إلى القدم (فإذا أرادوا لف الكفن ابتدءوا بجانبه الأيسر فلفوه عليه ثم بالأيمن) كما في حال الحياة، وبسطه أن تبسط اللفافة أولاً ثم يبسط عليها الإزار ثم يقمص الميت ويوضع على الإزار ثم يعطف الإزار من قبل اليسار ثم من قبل اليمين، ثم اللفافة كذلك **(وإن خافوا أن ينتشر الكفن**

قلت يوم الاثنين، قال فأي يوم هذا؟ قلت يوم الاثنين، قال أرجو فيما بيني وبين الليل فنظر إلى ثوب عليه كان يمرض فيه به ردع من زعفران فقال: اغسلوا ثوبي هذا وزيدوا عليه ثوبين وكفنوني فيها. قلت: إن هذا خلق، قال الحي أحق بالجديد من الميت إنما هو المهلة، فلم يتوفّ حتى أمسى من ليلة الثلاثاء ودفن قبل أن يصبح[1] والردع بالمهملات الأثر، والمهلة مثلث الميم: صديد الميت، فإن وقع. التعارض في حديث أبي بكر هذا حتى وجب تركه لأن سند عبد الرزاق لا ينقص عن سند البخاري، فحديث ابن عباس في الكتب السنة في المحرم الذي وقصته ناقته قال فيه عليه الصلاة والسلام «وكفنوه في ثوبين» وفي لفظ «في ثوبيه»[2] واعلم أن الجمع ممكن، فلا يترك بأن يحمل ما في عبد الرزاق وغيره من حديث أبي بكر. على أنه ذكر بعض المتن دون كله بخلاف ما في البخاري، وحينئذ فيكون حديث ابن عباس هو الشاهد، لكن رواية ثوبيه تقتضي أنه لم يكن له معه غيرهما فلا يفيد كونه كفن الكفاية، بل قد يقال إنما كان ذلك للضرورة فلا يستلزم جواز الاقتصار على ثوبين حال القدرة على الأكثر، إلا أنه خلاف الأولى كما هو كفن الكفاية، والله سبحانه أعلم قوله: **(والإزار من القرن إلى القدم، واللفافة كذلك)** لا إشكال في أن اللفافة من القرن إلى القدم، وأما كون الإزار كذلك ففي نسخ من المختار وشرحه اختلاف في بعضها: يقمص أولاً وهو من المنكب إلى القدم، ويوضع على الإزار وهو من القرن إلى القدم، ويعطف عليه إلى آخره. وفي بعضها: يقمص ويوضع على الإزار وهو من المنكب إلى القدم، ثم يعطف، وأنا لا أعلم وجه مخالفة إزار الميت إزار الحي من السنة. وقد قال عليه الصلاة والسلام في ذلك المحرم «كفنوه في ثوبيه»[3] وهما ثوبا إحرامه إزاره ورداؤه، ومعلوم أن إزاره من الحقو، وكذا أعطى اللاتي غسلن ابنته حقوه على ما سنذكر قوله: **(والقميص من أصل العنق)** بلا جيب ودخريص وكمين كذا في الكافي، وكونه بلا جيب بعيد، إلا أن يراد بالجيب الشق النازل على الصدر قوله: **(ابتدءوا بجانبه الأيسر)** ليقع الأيمن فوقه ولم يذكر العمامة، وكرهها بعضهم لأنه يصير الكفن بها شفعاً. واستحسنه بعضهم لأن ابن عمر كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه قوله: **(لحديث أم عطية)** قيل الصواب ليلى بنت قانف قالت: «كنت فيمن غسل أم كلثوم بنت رسول الله ﷺ فكان أول ما أعطانا الحقا ثم الدرع ثم الخمار ثم الملحفة ثم أدرجت بعد في الثوب الآخر»[4] رواه أبو داود، وروى حقوه في حديث غسل زينب وهو في الأصل معقد الإزار وجمعه أحق وأحقاء، ثم سمي به الإزار للمجاورة، وهذا ظاهر في أن إزار الميتة كإزار الحي من الحقو فيجب كونه في الذكر كذلك لعدم الفرق في هذا، وقد حسنه النووي وإن أعله

نسبة إلى سحول بفتح السين، وعن الأزهري بالضم: وهي قرية باليمن. وفي حق النساء خمسة أثواب: إزار، ودرع، وخمار،

(١) صحيح. تقدم قبل أثر واحد.

(٢) تقدم قبل أحاديث ويأتي في الحج باب محظورات الإحرام.

(٣) هو المتقدم.

(٤) ضعيف. أخرجه أبو داود ٣١٥٧ وأحمد ٦/ ٣٨٠ من حديث ليلى بنت قانف.

قال ابن حجر في التلخيص ٢/ ١١٠: أعله ابن القطان بنوح بن حكيم الثقفي، وأنه مجهول. لا تثبت عدالته.

وقال في التقريب: مجهول.

وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٥٨ ما ملخصه: قال المنذري في مختصره: فيه ابن إسحق. وفيه من ليس مشهور في الحديث، والقصة وردت في زينب وهو الصحيح.

وكذا أعله ابن القطان بجهالة نوح بن حكيم وأطال الكلام عليه، وتكلم في داود الذي ولدته أم حبيبة كما قال ابن إسحق، كم نفى ابن القطان أن يكون ولداً لأم حبيبة وقال: فالحديث من أجله ضعيف اهـ نصب الراية باختصار.

تنبيه: وأما كونه من حديث أم عطية فغريب لا يوجد كما في الزيلعي ٢/ ٢٦٣

عنه عقدوه بخرقة) صيانة عن الكشف **(وتكفن المرأة في خمسة أثواب درع وإزار وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثدييها)** لحديث أم عطية «أن النبي ﷺ أعطى اللواتي غسلن ابنته خمسة أثواب» ولأنها تخرج فيها حالة الحياة فكذا بعد الممات **(ثم هذا بيان كفن السنة، وإن اقتصروا على ثلاثة أثواب جاز)** وهي ثوبان وخمار **(وهو كفن الكفاية، ويكره أقل من ذلك، وفي الرجل يكره الاقتصار على ثوب واحد إلا في حالة الضرورة)** لأن مصعب بن عمير رضي الله عنه حين استشهد كفن في ثوب واحد وهذا كفن الضرورة **(وتلبس المرأة الدرع أولاً ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق الدرع، ثم الخمار فوق ذلك تحت الإزار، ثم الإزار، ثم اللفافة. قال: وتجمر الأكفان قبل أن يدرج فيها وتراً)** لأنه عليه الصلاة والسلام أمر بإجمار أكفان ابنته وتراً، والإجمار هو التطييب، فإذا فرغوا منه صلوا عليه لأنها فريضة.

ابن القطان بجهالة بعض الرواة، وفيه نظر إذ لا مانع من حضور أم عطية غسل أم كلثوم بعد زينب، وقول المنذري: أم كلثوم توفيت وهو عليه الصلاة والسلام غائب معارض بقول ابن الأثير في كتاب الصحابة إنها ماتت سنة تسع بعد زينب بسنة وصلى عليها عليه الصلاة والسلام. قال: وهي التي غسلتها أم عطية[١]، ويشدّه ما روى ابن ماجه: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أم عطية قالت «دخل علينا رسول الله ﷺ ونحن نغسل ابنته أم كلثوم فقال: اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتن ذلك بماء وسدر، واجعلن في الآخرة كافوراً، فإذا فرغتن فآذنني فلما فرغنا آذناه، فألقى إلينا حقوه وقال: أشعرنها إياه»[٢] وهذا سند صحيح، وما في مسلم من قوله مثل ذلك في زينب[٣] لا ينافيه لما قلناه آنفاً قوله: **(وهي ثوبان وخمار)** لم يعين الثوبين. وفي الخلاصة: كفن الكفاية لها ثلاثة: قميص، وإزار، ولفافة، فلم يذكر الخمار، وما في الكتاب من عد الخمار أولى، ويجعل الثوبان قميصاً ولفافة. فإن بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف ترك الخمار قوله: **(وتلبس المرأة الدرع الخ)** لم يذكر موضع الخرقة. وفي شرح الكنز: فوق الأكفان كيلا ينتشر. وعرضها ما بين ثدي المرأة إلى السرة. وقيل ما بين الثدي إلى الركبة كيلا ينتشر الكفن على الفخذين وقت المشي وفي التحفة: تربط الخرقة فوق الأكفان عند الصدر فوق اليدين قوله: **(لأنه مصعب بن عمير)** أخرج الجماعة إلا ابن ماجه عن خباب بن الأرت قال: «هاجرنا مع رسول الله ﷺ نريد وجه الله فوقع أجرنا على الله، فمنا من مضى لم يأخذ من أجره شيئاً منهم مصعب بن عمير قتل يوم أحد وترك نمرة، فكنا إذا غطينا بها رأسه بدت رجلاه، وإذا غطينا بها رجليه بدا رأسه، فأمرنا رسول الله ﷺ أن نغطي رأسه ونجعل على رجليه الإذخر»[٤] قوله: **(لأنه عليه**

. . . .

---

(١) انظر نصب الراية ٢/ ٢٥٨ . ٢٥٩.

(٢) حسن. أخرجه ابن ماجه ١٤٥٨ من حديث أم عطية. وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٥٨ . ٢٥٩: هذا سند صحيح رجاله مخرج لهم في الكتب. وأما ابن حجر فقال في تلخيص الحبير ٢/ ١١٠: ورواه مسلم فقال «زينب» ورواته أثبت وأتقن اهـ.
قلت: رجال ابن ماجه ثقات مشهورون سوى عبد الوهاب الثقفي. قال في التقريب عنه: ثقة روى له الجماعة تغير قبل موته بثلاث سنين اهـ.
ورواية مسلم التي أشار إليها ابن حجر هي في صحيحه ٩٣٩ ح ٤٠ ورجاله أثبت وأتقن كما قال ابن حجر. فحديث ابن ماجه حسن. لا سيما وقال الحافظ في الإصابة ٤/ ٤٨٩ في ترجمة أم كلثوم: المحفوظ في قصة أم عطية إنما هو في زينب كما ثبت في صحيح مسلم، ويحتمل أن تشهدها جميعاً.

(٣) هو في أثناء المتقدم.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١٢٧٦ و٣٨٩٧ و٣٩١٣ و٣٩١٤ و٤٠٤٧ و٤٠٨٢ و٦٤٣٢ و٦٤٤٨ ومسلم ٩٤٠ وأبو داود ٣١٥٥ والترمذي ٣٨٥٣ والنسائي ٤/ ٣٨ . ٣٩ وابن الجارود ٥٢٢ وعبد الرزاق ٦١٩٥ والحميدي ١٥٥ وابن حبان ٧٠١٩ والطبراني ٣٦٦٠ . ٣٦٦٤ والبيهقي ٣/ ٤٠١ والبغوي ١٤٧٩ وأحمد ٥/ ١٠٩ . ١١١ . ١١٢ . و٦/ ٣٩٥ من طرق كثيرة كلهم من حديث خباب بن الأرت.

. . . .

الصلاة والسلام أمر بإجمار أكفان ابنته) غريب[١]، وقدمنا من المستدرك عنه عليه الصلاة والسلام «إذا أجمرتم الميت فأجمروه ثلاثاً» وفي لفظ لابن حبان «فأوتروا»[٢] وفي لفظ البيهقي «جمروا كفن الميت ثلاثاً» قيل[٣] سنده صحيح.

ولفافة، وخرقة تربط فوق ثدييها. وكفن كفاية، وهو في حق الرجل ثوبان: إزار، ولفافة، وفي حق المرأة ثلاثة أثواب: قميص، وإزار، وخمار، وما في الكتاب واضح.

(١) لا أصل له هكذا. ذكره الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٦٤ واستغربه. وكذا ابن حجر في الدراية ١/ ٢٣٢ حيث قال: لم أجده.
(٢) تقدم قبل ثلاثة وعشرين حديثاً.
(٣) القائل هوالنووي كما في نصب الراية ٢/ ٢٦٤.

فصل في الصلاة على الميت

. . . .

فصل في الصلاة على الميت

هي فرض كفاية. وقوله في التحفة إنها واجبة في الجملة محمول عليه، ولذا قال في وجه كونه على الكفاية لأن ما هو الفرض وهو قضاء حق الميت يحصل بالبعض، والإجماع على الافتراض، وكونه على الكفاية كاف، وقيل في مستند الأول قوله تعالى: ﴿وصلِّ عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ والحمل على المفهوم الشرعي أولى ما أمكن وقد أمكن بجعلها صلاة جنازة. لكن هذا إذا لم يصرح أهل التفسير بخلاف هذا. وفي الثاني قوله عليه الصلاة والسلام «صلوا على صاحبكم»(1) فلو كان فرض عين لم يتركه عليه الصلاة والسلام. وشرط صحتها إسلام الميت وطهارته ووضعه أمام المصلي، فلهذا القيد لا تجوز على غائب ولا حاضر محمول على دابة أو غيرها، ولا موضوع متقدم عليه المصلي، وهو كالإمام من وجه. وإنما قلنا من وجه لأن صحة الصلاة على الصبي أفادت أنه لم يعتبر إماماً من كل وجه. كما أنها صلاة من وجه. وعن هذا قلنا إذا دفن بلا غسل ولم يمكن إخراجه إلا بالنبش سقط هذا الشرط وصلى على قبره بلا غسل للضرورة، بخلاف ما إذا لم يهل عليه التراب بعد فإنه يخرج فيغسل، ولو صلى عليه بلا غسل جهلا مثلاً ولا يخرج إلا بالنبش تعاد لفساد الأولى. وقيل تنقلب الأولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد، وأما صلاته عليه الصلاة والسلام على النجاشي كان إما لأنه رفع سريره له حتى رآه عليه الصلاة والسلام بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الإمام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء، وهذا وإن كان احتمالاً لكن في المروي ما يومىء إليه، وهو ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث عمران بن الحصين أنه عليه الصلاة والسلام قال «إن أخاكم النجاشي توفي فقوموا صلوا عليه. فقام عليه الصلاة والسلام وصفوا خلفه. فكبر أربعاً وهم لا يظنون أن جنازته بين يديه»(2) فهذا اللفظ يشير إلى أن الواقع خلاف ظنهم لأنه هو

فصل في الصلاة على الميت

الصلاة على الميت فرض كفاية، أما فرضيته فلأن الله تعالى أمر بقوله عز وجل ﴿وصل عليهم﴾ والأمر للوجوب وعلى ذلك أجمعت الأمة. وأما أنها على الكفاية فلأن في الإيجاب على جميع الناس استحالة أو حرجاً فاكتفى بالبعض كما في

فصل في الصلاة على الميت

قوله: (أما فرضيته فلأن الله تعالى أمر بقوله ﴿وصل عليهم﴾) أقول: أجمع أهل التفسير على أن المأمور به هو الدعاء والاستغفار للمصدق.

---

(1) صحيح. يأتي في باب الديون، وهو عقب البيوع. وله قصة.

(2) حسن. أخرجه ابن حبان ٣١٠٢ من حديث عمران بن حصين. وآخره: وهم لا يظنون إلا أنَّ جنازته بين يديه اهـ.

وهذا اللفظ يعكر على المصنف فيما ذهب إليه حيث وقع النص عنده بدون «إلا» ولكن بذكر «إلا» صار ما رآه ابن الهمام صريحاً لا يحتاج إلى بيان.

أما الإسناد فهو على شرط مسلم، فيه الوليد بن مسلم من رجال البخاري ومسلم، وقد صرح بالتحديث إلا أنه كثير التدليس والتسوية، وقد رواه مسلم ٩٥٣ من حديث عمران فلم يذكر آخره. وكذا كرره ابن حبان مراراً بدون عجزه.

قال النووي في شرح مسلم ٧/ ٢١: وفيه دليل للشافعي وموافقيه في الصلاة على الميت الغائب اهـ.

وعلل ابن حبان ذلك عقب حديث ٣١٠٠ فقال: لأن أرض الحبشة تقع وراء الكعبة بالنسبة لمن كان في المدينة، ثم قاس عليه ابن حبان كل من مات وكان بلده وراء الكعبة يعني أن المصلي عليه يتوجه إلى الكعبة والميت وراءها، وأما إن لم يكن كذلك فقال ابن حبان: مستحيل حينئذ الصلاة عليه.

وجاء في الفتح ما ملخصه: واستدل به على الصلاة على الميت الغائب! وبه قال الشافعي وأحمد وجمهور السلف وعن الحنفية والمالكية لا يشرع ذلك اهـ ٣/ ١٨٨ وانظر شرح السنة للبغوي ٥/ ٣٤١، ٣٤٢.

. . . .

فائدته المعتد بها، فإما أن يكون سمعه منه عليه الصلاة والسلام أو كشف له. وإما أن ذلك خص به النجاشي فلا يلحق به غيره وإن كان أفضل منه كشهادة خزيمة[1] مع شهادة الصديق. فإن قيل: بل قد صلى على غيره من الغيب وهو معاوية بن معاوية المزني ويقال الليثي «نزل جبريل عليه السلام بتبوك فقال: يا رسول الله إن معاوية بن المزني مات بالمدينة أتحب أن أطوي لك الأرض فتصلي عليه؟ قال نعم، فضرب بجناحه على الأرض فرفع له سريره فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة عليهم السلام. في كل صف سبعون ألف ملك، ثم رجع فقال عليه الصلاة والسلام لجبريل عليه السلام: بم أدرك هذا؟ قال بحبه سورة ﴿قل هو الله أحد﴾ وقراءة إياها جائياً وذاهباً وقائماً وقاعداً وعلى كل حال»[2] رواه الطبراني من حديث أبي أمامة وابن سعد في الطبقات من حديث أنس[3] وعلي. وزيد وجعفر لما استشهد بموته على ما في مغازي الواقدي: حدثني محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة، وحدثني عبد الجبار بن عمارة عن عبد الله بن أبي بكر قالا «لما التقى الناس بموته جلس رسول الله ﷺ على المنبر وكشف له ما بينه وبين الشام فهو ينظر إلى معتركهم، فقال عليه الصلاة والسلام: أخذ الراية زيد بن حارثة فمضى حتى استشهد وصلى عليه ودعا له وقال: استغفروا له، دخل الجنة وهو يسعى، ثم أخذ الراية جعفر بن أبي طالب فمضى حتى استشهد، فصلى عليه رسول الله ﷺ ودعا له وقال: استغفروا له دخل الجنة فهو يطير فيها بجناحين حيث شاء»[4] قلنا: إنما ادعينا الخصوصية بتقدير أن لا يكون رفع له سريره ولا هو مرئي له، وما ذكر بخلاف ذلك، وهذا مع ضعف الطرق فما في المغازي مرسل من الطريقين، وما في الطبقات ضعيف بالعلاء وهو ابن زيد، ويقال ابن يزيد اتفقوا على ضعفه، وفي رواية الطبراني بقية بن الوليد وقد عنعنه، ثم دليل الخصوصية أنه لم يصلّ على غائب إلا على هؤلاء ومن سوى النجاشي صرح فيه بأنه رفع له وكان بمرأى منه مع أنه قد توفي خلق منهم رضي الله عنهم غيباً في الأسفار كأرض الحبشة والغزوات ومن أعز الناس عليه كان القراء. ولم يؤثر قط عنه بأنه صلى عليهم وكان على الصلاة على كل من توفي من أصحابه حريصاً حتى قال «لا يموتن أحد منكم إلا آذنتموني

الجهاد. روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أن الإمام الأعظم وهو الخليفة أولى إن حضر، وإن لم يحضر فإمام المصر أولى إن حضر، فإن لم يحضر فالقاضي أولى، فإن لم يحضر فصاحب الشرطة أولى، فإن لم يحضر فإمام الحي، فإن لم يحضر

قوله: (وقوله في الكتاب السلطان يجوز أن يراد به الإمام الأعظم إن حضر وإمام المصر الخ) أقول: يعني ما يشمل إمام المصر أو إمام المصر على الخصوص فلا يتناول العبارة الإمام الأعظم. نعم يعلم حكمه بالدلالة ثم أقول في قوله إن حضر الخ بحث قوله:

---

(١) حسن. يشير المصنف لما أخرجه أبو داود برقم ٣٦٠٧ من حديث عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه وكان من أصحاب النبي ﷺ: أن النبي ابتاع فرساً من أعرابي. وآخره: فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين. وإسناده حسن، وله شواهد كثيرة راجع الاصابة ٢٢٥١ واستدل المصنف على أنها خصوصية لا تكون للصديق مع أنه أفضل منه.

(٢) منكر. أخرجه الطبراني في مسند الشاميين ٨٣١ وفي الكبير ٧٥٣٧ وابن السني في اليوم والليلة ١٨٠ كلهم عن أبي أمامة مرفوعاً.
وقال الهيثمي في المجمع ٣/ ٣٨: فيه نوح بن عمر. قال ابن حبان: يقال إنه سرق هذا الحديث. قلت: ليس هذا بضعف في الحديث، وفيه بقية وهو مدلس. وليس فيه علة غير هذا اهـ وكلام ابن حبان في المجروحين ٢/ ١٨١ وذكره الذهبي في الميزان في ترجمة نوح هذا. وقال: هذا حديث منكر.

(٣) منكر. أخرجه أبو يعلى ٤٢٦٧ والطبراني في الكبير كما في المجمع ٣/ ٣٧، ٣٨ كلاهما من حديث أنس وقال الهيثمي: في إسناد أبي يعلى محمد بن إبراهيم بن العلاء، وهو ضعيف جداً، وفي إسناد الطبراني محبوب بن هلال قال الذهبي: لا يُعرف وحديثه منكر.
وقال الحافظ ابن كثير في تفسيره عند سورة الإخلاص: العلاء بن محمد متهم بالوضع. ثم قال ابن كثير: وقد ورد أحاديث من طرق أخرى تركناها اختصاراً، وكلها ضعيفة، ومراده حديث علي وغيره.
وقال النووي في شرح المهذب ٥/ ٢٥٣: هو حديث ضعيف ضعفه الحافظ.

(٤) مرسل. رواه الواقدي في المغازي ذكر غزوة مؤتة. وهو مرسل كما قال الزيلعي ٢/ ٢٨٤ ووافقه ابن الهمام.

(وأولى الناس بالصلاة على الميت السلطان إن حضر) لأن في التقدم عليه ازدراء به **(فإن لم يحضر فالقاضي)** لأنه صاحب ولاية **(فإن لم يحضر فيستحب تقديم إمام الحي)** لأنه رضيه في حال حياته. قال: **(ثم الولي والأولياء**

به. فإن صلاتي عليه رحمة له»[1] على ما سنذكر. وأما أركانها فالذي يفهم من كلامهم أنها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم إن حقيقتها هو الدعاء والمقصود منها، ولو صلى عليها قاعداً من غير عذر لا يجوز وكذا راكباً، ويجوز القعود للعذر، ويجوز اقتداء القائمين به على الخلاف السابق في باب الإمامة، وقالوا: كل تكبيرة بمنزلة ركعة، وقالوا يقدم الثناء والصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام لأنه سنة الدعاء، ولا يخفى أن التكبيرة الأولى شرط لأنها تكبيرة الإحرام قوله: **(وأولى الناس بالصلاة عليه الخ)** الخليفة أولى إن حضر ثم إمام المصر وهو سلطانه، ثم القاضي، ثم صاحب الشرط، ثم خليفة الوالي، ثم خليفة القاضي، ثم إمام الحي، ثم ولي الميت، وهو من سنذكر، وقال أبو يوسف: الولي أولى مطلقاً وهو رواية عن أبي حنيفة وبه قال الشافعي. لأن هذا حكم يتعلق بالولاية كالإنكاح فيكون الولي مقدماً على غيره فيه. وجه الأول ما روي أن الحسين بن علي قدم سعيد بن العاص لما مات الحسن وقال: لولا السنة لما قدمتك، وكان سعيد والياً بالمدينة، يعني متوليها، وهو الذي يسمى في هذا الزمان النائب، ولأن في التقدم عليهم ازدراء بهم وتعظيم أولى الأمر واجب. وأما إمام الحي فلما ذكر، وليس تقديمه بواجب بل هو استحباب وتعليل الكتاب يرشد إليه. وفي جوامع الفقه: إمام المسجد الجامع أولى من إمام الحي قوله: **(والأولياء على الترتيب الخ)** يستثنى منه الأب مع الابن، فإنه لو اجتمع للميت أبوه وابنه فالأب أولى بالاتفاق على الأصح، وقيل تقديم الأب قول محمد، وعندهما الابن أولى على حسب اختلافهم في النكاح، فعند محمد أب المعتوهة أولى بإنكاحها من ابنها، وعندهما ابنها أولى، وجه الفرق أن الصلاة تعتبر فيها الفضيلة والأب أفضل، ولذا يقدم الأسن عند الاستواء كما في أخوين شقيقين أو لأب أسنهم أولى، ولو قدم الأسن أجنبياً ليس له ذلك، وللصغير منعه لأن الحق لهما لاستوائهما في الرتبة، وإنما قدمنا الأسن بالسنة، قال عليه الصلاة والسلام في حديث القسامة «ليتكلم أكبركما»[2] وهذا يفيد أن الحق للابن عندهما، إلا أن السنة أن يقدم هو أباه، ويدل عليه قولهم سائر القرابات أولى من الزوج إن لم يكن له منها ابن، فإن كان فالزوج أولى منهم لأن الحق للابن وهو يقدم أباه، ولا يبعد أن يقال إن تقديمه على نفسه واجب بالسنة. ولو كان أحدهما شقيقاً والآخر لأب جاز تقديم الشقيق الأجنبي، ومولى العتاقة وابنه أولى من الزوج، والمكاتب أولى بالصلاة على عبيدة وأولاده، ولو مات العبد وله ولي حر فالمولى أولى على الأصح، وكذا المكاتب إذا مات ولم يترك وفاء فإن أديت الكتابة كان الولي أولى، ولذا إن كان المال حاضراً يؤمن عليه التوي، وإن لم يكن للميت ولي فالزوج أولى ثم الجيران من الأجنبي أولى؛ ولو أوصى أن يصلي عليه فلان ففي العيون أن الوصية باطلة، وفي نوادر ابن رستم جائزة، ويؤمر فلان بالصلاة عليه.

فالأقرب من ذوي قرابته. وبهذه الرواية أخذ كثير من مشايخنا في الكتاب السلطان يجوز أن يراد به الإمام الأعظم إن حضر، فإن لم يحضر فإمام المصر. وقوله: (ثم الولي) إنما هو على قول أبي حنيفة ومحمد، وأما على قول أبي يوسف فالولي أولى بالصلاة على الميت على كل حال، قال الله تعالى **﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾** ولهما أن الحسن بن علي رضي الله عنهما لما مات خرج الحسين والناس لصلاة الجنازة، فقدم الحسين سعيد بن العاص، وكان سعيد يومئذ والياً

(والآية محموله على المواريث الخ) أقول: لا بد لتقييد الإطلاق من دليل قوله: **(لأنه لا حق له مع وجودهم)** أقول: فكذلك للأصغر مع وجود الأكبر.

(١) صحيح. أخرجه أحمد ٤/٣٨٨ وابن أبي شيبة ٣/ ٢٧٥ . ٢٧٦ . ٣٦٠ والنسائي ٤/ ٨٤ . ٨٥ وابن ماجه ١٥٢٨ والحاكم ٣/ ٥٩١ وابن حبان ٣٠٨٧ و٣٠٩٢ والبيهقي ٤/ ٣٥ كلهم من حديث يزيد بن ثابت، وهو أكبر من زيد بن ثابت، وإسناده صحيح على شرط مسلم وهو متصل. وله شواهد ستأتي.

(٢) يأتي في القسامة.

على الترتيب المذكور في النكاح، فإن صلى غير الولي أو السلطان أعاد الولي) يعني إن شاء لما ذكرنا أن الحق

قال الصدر الشهيد: الفتوى على الأول قوله: **(فإن صلى غير الولي والسلطان أعاد الولي)** هذا إذا كان هذا الغير غير مقدم على الولي، فإن كان ممن له التقدم عليه كالقاضي ونائبه لم يعد قوله: **(وإن صلى الولي)** وإن كان وحده لم يجز لأحد أن يصلي بعده، واستفيد عدم إعادة من بعد الولي إذا صلى من هو مقدم على الولي بطريق الدلالة لأنها إذا منعت الإعادة بصلاة الولي فبصلاة من هو مقدم على الولي أولى. والتعليل المذكور وهو أن الفرض تأدى والتنفل بها غير مشروع يستلزم منع الولي أيضاً من الإعادة إذا صلى من الولي أولى منه. إذ الفرض وهو قضاء حق الميت تأدى به فلا بد من استثناء من له الحق من منع التنفل وادعاء أن عدم المشروعية في حق من لا حق له، أما من له الحق فتبقى الشرعية ليستوفي حقه، ثم استدل على عدم شرعية التنفل بترك الناس عن آخرهم الصلاة على قبر النبي ﷺ، ولو كان مشروعاً لما أعرض الخلق كلهم من العلماء والصالحين والراغبين في التقرب إليه عليه الصلاة والسلام بأنواع الطرق عنه، فهذا دليل ظاهر عليه فوجب اعتباره، ولذا قلنا لم يشرع لمن صلى مرة التكرير. وأما ما روي أنه عليه الصلاة والسلام صلى على قبر بعد ما صلى عليه أهله[1] فلأنه عليه الصلاة والسلام كان له حق التقدم في الصلاة قوله: **(لأنه عليه الصلاة والسلام صلى على قبر امرأة)** روى ابن حبان وصححه والحاكم وسكت عنه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن عمه يزيد بن ثابت قال «خرجنا مع رسول الله ﷺ، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر فسأل عنه؟ فقالوا فلانة فعرفها، فقال ألا آذنتموني؟ قالوا: كنت قائلاً صائماً، قال: فلا تفعلوا. لا أعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتموني به فإن صلاتي عليه رحمة، ثم أتي القبر فصففنا خلفه وكبر عليه أربعاً»[2]

بالمدينة فأبى أن يتقدم، فقال له الحسين: «تقدم، ولولا السنة ما قدمتك» والآية محمولة على المواريث وعلى ولاية المناكحة. وقوله: **(والأولياء على الترتيب المذكور في النكاح)** يقتضي أن يتقدم الابن على الأب. وقد ذكر محمد في كتاب الصلاة أن الأب أولى، فمن المشايخ من قال هو قول محمد. وأما على قول أبي حنيفة فالابن أولى، وعلى قول أبي يوسف الولاية لهما إلا أنه يقدم الأب احتراماً له، ومنهم من قال لا بل ما ذكره في صلاة الجنازة أن الأب أولى قول الكل لأن للأب زيادة فضيلة وسن ليست للابن، وللفضيلة أثر في استحقاق الإمامة فيرجع الأب بذلك بخلاف النكاح وعلى قول هؤلاء. قوله **(والأولياء على الترتيب المذكور في النكاح)** محمول على غير الأب والابن فبنو الأعيان يحجبون بني العلات والأكبر سناً يحجب الأصغر من كل واحد منهما لأن النبي ﷺ أمر بتقديم الأسن فإن أراد الأكبر من الأعيان أن يقدم إنساناً آخر فليس له ذلك إلا برضا الآخر لأن الحق لهما لاستوائهما في القرابة، وإن أراد بنو الأعيان تقديم إنسان فليس لأحد من بني العلات منعه لأنه لا حق له مع وجودهم، وابن عم المرأة أحق من زوجها إن لم يكن له منها ابن لانقطاع النكاح بموتها والتحاقه بالأجانب، فإن كان له ذلك فهو أحق بالصلاة عليها لأن الحق يثبت للابن في هذه الحالة، ثم الابن يقدم أباه احتراماً له فيثبت للزوج حق الصلاة عليها من هذا الوجه. قال القدوري: وسائر القرابات أولى من الزوج. وقال الشافعي: «الزوج أولى لأن ابن عباس صلى على امرأته وقال: أنا أحق بها». ولنا ما روي عن ابن عمر «أنه لما ماتت امرأته قال لأوليائها: كنا أحق بها حين كانت حية، فإذا ماتت فأنتم أحق بها». وحديث ابن عباس محمول على أنه كان إمام حي **(فإن صلى غير الولي أو السلطان أعاد الولي)** وإنما قيد بذكر السلطان، لأنه لو صلى السلطان فلا إعادة لأحد لأنه هو المقدم على الولي، ثم هو ليس بمنحصر على السلطان، بل كل من كان مقدماً على الولي في ترتيب الإمامة في صلاة الجنازة على ما ذكرنا فصلى هو لا يعيد الولي ثانياً قال الإمام الولوالجي في فتاواه: رجل صلى على جنازة والولي خلفه ولم يرض به، إن تابعه وصلى معه لا يفيد لأنه صلى مرة، وإن لم يتابعه فإن كان المصلي السلطان أو الإمام الأعظم في البلدة أو القاضي أو الوالي على البلدة أو إمام حي ليس له أن يعيد لأن هؤلاء هم الأولون منه، وإن كان غيرهم فله الإعادة وكذا ذكر في التجنيس والفتاوى الظهيرية. قال في النهاية: ذكر في الكتاب إعادة الولي إذا لم يصلها ولم يذكر إعادة السلطان إذا لم يصلها، ويجب أن يكون حكمه في ولاية الإعادة كحكم

---

(١) تقدم قبل حديث واحد. وهو في الأحاديث الآتية أيضاً.

(٢) تقدم قبل حديثين وإسناده صحيح. وشواهده الآتية.

للأولياء (وإن صلى الولي لم يجز لأحد أن يصلي بعده) لأن الفرض يتأدى بالأولى والتنفل بها غير مشروع، ولهذا رأينا الناس تركوا عن آخرهم الصلاة على قبر النبي عليه الصلاة والسلام وهو اليوم كما وضع **(وإن دفن الميت ولم**

وروى مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف «أنه أخبره أن مسكينة مرضت، فأخبر رسول الله ﷺ بمرضها، فقال عليه الصلاة والسلام: إذا ماتت فآذنوني بها، فخرجوا بجنازتها ليلاً فكرهوا أن يوقظوه، فلما أصبح أخبر بشأنها فقال: ألم آمركم أن تؤذنوني بها؟ فقالوا: يا رسول الله كرهنا أن نخرجك ليلاً أو نوقظك. فخرج رسول الله ﷺ حتى صف بالناس على قبرها وكبر أربع تكبيرات»[(١)] وما في الحديث أنه صفهم خلفه. وفي الصحيحين عن الشعبي قال «أخبرني من شهد النبي ﷺ أتى على قبر منبوذ فصفهم فكبر أربعاً» قال الشيباني: من حدثك بهذا؟ قال: ابن عباس[(٢)]، دليل على أن لمن لم يصل أن يصلي على القبر وإن لم يكن الولي، وهو خلاف مذهبنا. فلا مخلص إلا بادعاء أنه لم يكن صلى عليها أصلاً وهو في غاية البعد من الصحابة. ومن فروع عدم تكرارها عدم الصلاة على عضو، وقد قدمناه في فصل الغسل، وذلك لأنه إذا وجد الباقي صلى عليه فيتكرر، ولأن الصلاة لم تعرف شرعاً إلا على تمام الجثة. إلا أنه ألحق الأكثر بالكل فيبقى في غيره على الأصل قوله: **(صلى على قبره)** هذا إذا أهيل التراب سواء كان غسل أو لا لأنه صار مسلماً لمالكه تعالى وخرج عن أيدينا فلا يتعرض له بعد، بخلاف ما إذا لم يهل فإنه يخرج ويصلي عليه، وقدمنا أنه إذا دفن بعد الصلاة قبل الغسل إن أهالوا عليه لا يخرج وهل يصلي على قبره، قيل لا، والكرخي نعم، وهو الاستحسان لأن الأولى لم يعتد بها لترك الشرط مع الإمكان، والآن زال الإمكان فسقطت فرضية الغسل لأنها صلاة من وجه ودعاء من وجه. فبالنظر إلى الأول لا تجوز بلا طهارة أصلاً، وإلى الثاني تجوز بلا عجز، فقلنا تجوز بدونها حالة العجز لا القدرة عملاً بالشبهين قوله: **(هو الصحيح)** احتراز عما عن أبي حنيفة أنه يصلي إلى ثلاثة أيام قوله: **(لاختلاف الحال)** أي حال الميت من

الولي لما أنه مقدم في حق صلاة الجنازة على الولي، فلما ثبت حق الإعادة للأدون فلأن يثبت للأعلى منه أولى، وقال: قد وجدت رواية في نوادر الصلاة تشهد بما ذكر، وقال في قوله وإن صلى الولي لم يجز لأحد أن يصلي بعده تخصيص الولي ليس يفيد لما أنه لو صلى السلطان أو غيره ممن هو أولى من الولي في الصلاة على الميت ممن ذكرنا ليس لأحد أن يصلي بعده أيضاً على ما ذكرنا من رواية الولوالجي والتجنيس. وهذا الذي ذكره بقوله لم يجز لأحد أن يصلي بعده مذهبنا. وقال الشافعي: تعاد الصلاة على الجنازة مرة بعد أخرى لما روي «أن النبي ﷺ مر بقبر جديد فسأل عنه. فقيل قبر فلانة، فقال: هلا أذنتموني بالصلاة؟ فقيل إنها دفنت ليلاً فخشينا عليك هوام الأرض فقام وصلى على قبرها» ولما قبض رسول الله ﷺ صلى عليه أصحابه فوجاً بعد فوج. ولنا ما ذكر في الكتاب، وقوله **(وهو اليوم كما وضع)** لأن لحوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام حرام على الأرض به ورد الأثر وإنما صلى النبي ﷺ لأن الحق كان له، قال الله تعالى **﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾** وليس لغيره ولاية الإسقاط، وهكذا تأويل فعل الصحابة، فإن أبا بكر كان مشغولاً بتسوية الأمور وتسكين الفتنة فكانوا يصلون عليه قبل حضوره، وكان الحق له لأنه هو الخليفة، فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل عليه أحد بعده، كذا في

(١) مرسل جيد. أخرجه مالك ١/ ٢٢٧ ح ١٥ عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف.
ونقل محقق الموطأ عن ابن عبد البر قوله: لم يختلف على مالك في الموطأ في إرسال هذا الحديث، وقد جاء معناه موصولاً من حديث أبي هريرة.
وحديث أبي هريرة. أخرجه البخاري ٤٥٨ و٤٦٠ و١٣٣٧ ومسلم ٩٥٦ وأبو داود ٣٢٠٣ وابن ماجه ١٥٢٧ والطيالسي ٢٤٤٦ وابن حبان ٣٠٨٦ وأحمد ٢/ ٣٥٣. ٣٨٨ والبيهقي ٤/ ٤٧ كلهم من حديث أبي هريرة بنحو سياق الإمام مالك. لكن وقع الشك في رواية البخاري وغيره فإن فيه: أن رجلاً أسود، أو امرأة سوداء... الحديث.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٨٥٧ و١٣١٩ و١٣٢٢ و١٣٣٦ ومسلم ٩٥٤ من وجوه أبو داود ٣١٩٦.والنسائي ٤/ ٨٥ والترمذي ١٠٣٧ وابن ماجه ١٥٣٠ وأحمد ١/ ٢٢٤ والدارقطني ٢/ ٧٧. ٧٨ وابن حبان ٣٠٨٥ و٣٠٨٨ و٣٠٨٩ و٣٠٩٠ والبيهقي ٤/ ٤٦ من طرق كلهم من حديث الشعبي عن ابن عباس.

يصل عليه صلى على قبره) لأن النبي عليه الصلاة والسلام صلى على قبر امرأة من الأنصار (ويصلى عليه قبل أن يتفسخ) والمعتبر في معرفة ذلك أكبر الرأي هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان والمكان (والصلاة أن يكبر تكبيرة يحمد الله

السمن والهزال والزمان من الحر والبرد والمكان إذ منه ما يسرع بالإبلاء ومنه لا. حتى لو كان في رأيهم أنه تفرقت أجزاؤه قبل الثلاث لا يصلون إلى الثلاث قوله: (والصلاة أن يكبر تكبيرة يحمد الله عقيبها) عن أبي حنيفة يقول: سبحانك اللهم وبحمدك إلى آخره، قالوا لا يقرأ الفاتحة إلا أن يقرأها بنية الثناء، ولم تثبت القراءة عن رسول الله ﷺ. وفي موطإ مالك عن مالك عن نافع «أن ابن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة»[(١)] ويصلي بعد التكبيرة الثانية كما يصلي في التشهد وهو الأولى، ويدعو في الثالثة للميت ولنفسه ولأبويه وللمسلمين، ولا توقيت في الدعاء سوى أنه بأمور الآخرة. وإن دعا بالمأثور فما أحسنه وأبلغه. ومن المأثور حديث عوف بن مالك «أنه صلى مع رسول الله ﷺ على جنازة فحفظ من دعائه: اللهم اغفر له وارحمه، وعافه واعف عنه. وأكرم منزله ووسع مدخله. واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله داراً خيراً من داره، وأهلاً خيراً من أهله، وزوجا خيراً من زوجه، وأدخله الجنة، وأعذه من عذاب القبر وعذاب النار، قال عوف: حتى تمنيت أن أكون أنا ذلك الميت»[(٢)] رواه مسلم والترمذي والنسائي، وفي حديث إبراهيم الأشهل عن أبيه قال «كان رسول الله ﷺ إذا صلى على الجنازة قال: اللهم اغفر لحينا وميتنا. وشاهدنا وغائبنا، وصغيرنا وكبيرنا، وذكرنا وأنثانا»[(٣)] رواه الترمذي والنسائي، قال الترمذي: ورواه أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة عن النبي ﷺ. وزاد فيه «اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام، ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان وفي رواية لأبي داود نحوه. وفي أخرى «ومن توفيته منا فتوفه على الإسلام. اللهم لا تحرمنا أجره. ولا تضلنا بعده»[(٤)] وفي موطإ مالك عمن سأل أبا هريرة «كيف يصلي على الجنازة فقال أبو هريرة: أنا لعمر الله أخبرك: أتبعها من عند أهلها، فإذا

المبسوط، وقوله (صلى على قبره) يعني إذا وضع اللبن على اللحد وأهيل التراب عليه، وأما إذا لم يوضع اللبن على اللحد أو وضع ولكن لم يهل التراب عليه يخرج ويصلي عليه لأن التسليم لم يتم بعد، كذا في المحيط وغيره، وقوله (والمعتبر في ذلك) أي في عدم التفسخ. وقوله (هو الصحيح) احتراز عما روي عن أبي يوسف في الأمالي أنه يصلى على الميت في القبر إلى ثلاثة أيام، وبعده لا يصلى عليه، وهكذا ذكر ابن رستم في نوادره، عن محمد عن أبي حنيفة، والصحيح أن ذلك ليس بتقدير لازم، لأن تفرق الأجزاء يختلف باختلاف حال الميت من السمن والهزال، وباختلاف الزمان من الحر والبرد، وباختلاف المكان من الصلابة والرخاوة، والذي روى «أن النبي ﷺ صلى على شهداء أحد بعد ثمان سنين» معناه دعا لهم وهو حقيقة لغوية. وقيل إنهم كانوا كما دفنوا لم تتفرق أعضاؤهم، وإذا كان أكثر الرأي هو المعتبر، فإن كان في أكبر رأيهم أن أجزاء الميت تفرقت قبل ثلاثة أيام لا يصلون عليه إلى ثلاثة أيام، وإن كان فيه أنها لم تتفرق بعد ثلاثة أيام يصلى عليه بعد ثلاثة أيام. قال (والصلاة أن يكبر تكبيرة) الصلاة على الميت أربع تكبيرات (يحمد الله عقب التكبيرة الأولى) ولم يعين نوعاً من الثناء، بخلاف سائر الصلوات فإنه يقول فيها: سبحانك اللهم الخ كما مر وقد اختلفوا في هذا بعد التحريم، فقال

(١) موقوف صحيح. أخرجه مالك ١/٢٢٨ ح ١٩ هكذا باختصار عن ابن عمر موقوفاً. وإسناده كالشمس.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ٩٦٣ من طرق والترمذي ١٠٢٥ والنسائي ٤/٧٣ وابن ماجه ١٥٠٠ والطيالسي ٩٩٩ وأحمد ٦/٢٣. ٢٨ وابن حبان ٣٠٧٥ والبيهقي ٤/٤٠ والطبراني ١٨ (٧٩) من طرق كلهم من حديث عوف بن مالك الأشجعي.

(٣) حسن. أخرجه الترمذي ١٠٢٤ والنسائي ٤/٧٤ وأحمد ٥/٤١٢ والبيهقي ٤/٤١ كلهم من طريق أبي إبراهيم الأشهلي عن أبيه مرفوعاً. قال الترمذي: حسن صحيح. سمعت البخاري يقول: أصح الروايات في هذا الحديث طريق الأشهلي عن أبيه. وفي التقريب: أبو إبراهيم الأشهلي مدني مقبول. وله شواهد تقويه. وبقية رجاله ثقات.

(٤) جيد. أخرجه أبو داود ٣٢٠١ والترمذي ١٠٢٤ وابن ماجه ١٤٩٨ وأحمد ٢/٣٦٨ وابن حبان ٣٠٧٠ والحاكم ١/٣٥٨ والبيهقي ٤/٤١ من طرق عن أبي هريرة مرفوعاً. وصححه الحاكم على شرطهما، ووافقه الذهبي، وهو كما قالا، فقد جاء من طرق عدة عن الأوزاعي ومن فوقه ثقات كلهم، وقد توبع الأوزاعي أيضاً، والزيادة لأبي داود وابن ماجه حيث زادا: اللهم لا تحرمنا أجره ولا تضلنا بعده.

عقيبها. ثم يكبر تكبيرة يصلي فيها على النبي ﷺ، ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين ثم يكبر

وضعت كبرت وحمدت الله وصليت على نبيه، ثم أقول: اللهم عبدك وابن عبدك وابن أمتك، كان يشهد أن لا إله إلا أنت، وأن محمداً عبدك ورسولك، وأنت أعلم به. اللهم إن كان محسناً فزد في حسناته، وإن كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته. اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده»[(١)] وروى أبو داود عن واثلة بن الأسقع قال «صلى بنا رسول الله ﷺ على رجل من المسلمين فسمعته يقول: اللهم إن فلان ابن فلان في ذمتك وحل في جوارك، فقه من فتنة القبر وعذاب النار، وأنت أهل الوفاء والحق: اللهم اغفر له وارحمه إنك أنت الغفور الرحيم»[(٢)] وروي أيضاً من حديث أبي هريرة سمعته: يعني النبي عليه الصلاة والسلام يقول «اللهم أنت ربها وأنت خلقتها وأنت هديتها للإسلام وأنت قبضت روحها وأنت أعلم بسرها وعلانيتها جئنا شفعاء فاغفر لها»[(٣)] قوله: **(ثم يكبر الرابعة ويسلم)** من غير ذكر بعدها في ظاهر الرواية. واستحسن بعض المشايخ **﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾** [البقرة ٢٠] أو **﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب﴾** [آل عمران ٨] وينوي بالتسليمتين الميت مع القوم، ولا يصلون في الأوقات المكروهة، فلو فعلوا لم تكن عليهم الإعادة وارتكبوا النهي، وإذا جيء بالجنازة بعد الغروب بدءوا بالمغرب ثم بها ثم بسنة المغرب قوله: **(لأنه عليه الصلاة والسلام كبر أربعاً الخ)** روى محمد بن الحسن: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي: «أن الناس كانوا يصلون على الجنائز خمساً وستاً وأربعاً حتى قبض النبي ﷺ، ثم كبروا كذلك في ولاية أبي بكر الصديق ثم ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ففعلوا ذلك، فقال لهم عمر: إنكم معشر أصحاب محمد متى تختلفون تختلف الناس بعدكم والناس حديث عهد بالجاهلية، فأجمعوا على شيء يجمع عليه من بعدكم، فأجمع رأي أصحاب محمد أن ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي ﷺ حتى قبض فيأخذون به ويرفضون ما سواه، فنظروا فوجدوا آخر جنازة كبر عليها رسول الله ﷺ أربعاً»[(٤)]. وفيه انقطاع بين إبراهيم وعمر وهو غير ضائر عندنا. وقد روى أحمد من طريق آخر موصولاً قال: حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن عامر بن شقيق عن أبي وائل قال: جمع عمر الناس فاستشارهم في التكبير على الجنازة، فقال بعضهم: كبر النبي ﷺ سبعاً، وقال بعضهم خمساً، وقال بعضهم أربعاً،

بعضهم: يحمد الله كما ذكره في ظاهر الرواية، وقال بعضهم: يقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ كما في الصلاة المعهودة. وأرى أنه مختار المصنف حيث أشار إليه بقوله والبداءة بالثناء، فإن المعهود من الثناء ذلك ولا يرفع يديه في التكبيرات إلا عند الافتتاح **(ثم يكبر تكبيرة ثانية يصلي على النبي ﷺ)** لأن الثناء على الله يعقبه الصلاة على رسول الله ﷺ كما في التشهد وعلى ذلك وضعت الخطب **(ثم يكبر تكبيرة ثالثة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين)** يقول: اللهم اغفر لحينا وميتنا إن كان يحسن ذلك، وإلا فيأتي بأي دعاء شاء لأن الثناء على الله والصلاة على النبي ﷺ يعقبهما الدعاء والاستغفار، قال رسول الله ﷺ «إذا أراد أحدكم أن يدعو فليحمد الله وليصل على النبي ثم يدعو» **(ثم يكبر الرابعة ويسلم، لأن النبي ﷺ كبر أربعاً في آخر صلاة صلاها فنسخت ما قبلها)** فكان ما بعد التكبيرة الرابعة أو أن التحلل وذلك بالسلام، وليس بعدها دعاء إلا السلام في ظاهر

قوله: **(وأرى أنه مختار المصنف حيث أشار إليه بقوله والبداءة بالثناء فإن المعهود من الثناء ذلك)** أقول: نعم إلا أن سنة الدعاء ليس الثناء المعهود، فالظاهر أن مراده بالثناء الحمد المدلول عليه بقوله يحمد الله إذا الحمد هو الثناء كما عرف.

---

(١) موقوف صحيح. أخرجه مالك ١/٢٢٨ ح ١٧ بسند صحيح عن أبي هريرة موقوفاً.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ٣٢٠٢ وابن ماجه ١٣٩٩ وأحمد ٣/٤٩١ وابن حبان ٣٠٧٤ كلهم من حديث واثلة بن الأسقع. وإسناده حسن الوليد بن مسلم صرح بالتحديث في رواية أبي داود وابن ماجه، فانتفت شبهة التدليس.

(٣) حسن. أخرجه أبو داود ٣٢٠٠ من حديث أبي هريرة. وفيه علي بن شَمَّاخ. مقبول كما في التقريب. وعنه عقبة بن سيّار ثقة كما في التقريب. وعنه عبد الوارث العنبري وهو ثقة ثبت. فالحديث حسن رجاله ثقات كلهم. إلا أن علي بن شمَّاخ غير مشهور برواية الحديث.

(٤) مرسل. أخرجه محمد في الآثار ص٤٠ باب لصلاة على الجنازة عن إبراهيم النخعي وهو لم يدرك عمر.

الرابعة ويسلم) لأنه عليه الصلاة والسلام كبر أربعاً في آخر صلاة صلاها فنسخت ما قبلها، **(ولو كبر الإمام خمساً لم**

فجمع عمر على أربع كأطول الصلاة، وروى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس قال: آخر ما كبر النبي ﷺ على الجنازة أربع تكبيرات، وكبر عمر على أبي بكر أربعاً، وكبر ابن عمر على عمر أربعاً، وكبر الحسن بن علي على علي أربعاً، وكبر الحسين بن علي على الحسن أربعاً، وكبرت الملائكة على آدم أربعاً»[1] سكت عليه الحاكم، وأعله الدارقطني بالفرات بن السائب قال متروك. وأخرجه البيهقي في سننه والطبراني عن النضر بن عبد الرحمن وضعفه البيهقي، قال: وقد روي من وجوه كلها ضعيفة إلا أن اجتماع أكثر الصحابة رضي الله عنهم على الأربع كالدليل على ذلك. ورواه أبو نعيم الأصبهاني في تاريخ أصبهان: حدثنا أبو بكر محمد بن إسحق بن عمران، حدثنا إبراهيم بن محمد بن الحرث حدثنا شيبان بن فروخ، حدثنا نافع أبو هرمز حدثنا عطاء عن ابن عباس «أن النبي ﷺ كان يكبر على أهل بدر سبع تكبيرات، وعلى بني هاشم خمس تكبيرات، ثم كان آخر صلاته أربع تكبيرات إلى أن خرج من الدنيا»[2] وقد رفع إلى النبي ﷺ أنه كان آخر صلاة كبر فيها أربعاً عن عمر[3] من رواية الدارقطني، وضعفه، وروى أبو عمر في الاستذكار عن عبد الوارث بن سفيان عن القاسم عن ابن وضاح عن عبد الرحمن بن إبراهيم دحيم عن مروان بن معاوية الفزاري عن عبد الله بن الحرث عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حثمة عن أبيه قال «كان النبي ﷺ يكبر على الجنائز أربعاً وخمساً وسبعاً وثمانياً، حتى جاء موت النجاشي فخرج إلى المصلى فصف الناس وراءه فكبر أربعاً، ثم ثبت النبي ﷺ على أربع حتى توفاه الله عز وجل»[4] ورواه الحرث بن أبي أسامة في مسنده عن ابن عمر بلفظ ابن عباس وزاد شيئاً، وأخرج الحازمي في كتاب الناسخ والمنسوخ عن أنس بن مالك «أن رسول الله ﷺ كبر على أهل بدر سبع تكبيرات، وعلى بني هاشم سبع تكبيرات، وكان آخر صلاة صلاها أربعاً حتى خرج من الدنيا»[5] وضعف. وقد روى «أن آخر صلاة منه عليه الصلاة والسلام كانت أربع تكبيرات[6] من عدة

الرواية. واختار بعض مشايخنا أن يقال: ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب القبر وعذاب النار﴾ وبعضهم أن يقول: ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾ الآية **(ولو كبر الإمام خمساً لم يتابعه المقتدي)** في الخامسة لكونها منسوخة بما روينا «أنه ﷺ كبر أربعاً في آخر صلاة صلاها». وقال زفر: يتابعه لأنه مجتهد فيه لما روي أن علياً رضي الله عنه كبر خمساً فتابعه المقتدي كما في تكبيرات العيد. قلنا: ثبت أن الصحابة تشاوروا ورجعوا إلى آخر صلاة صلاها فصار ذلك

(١) ضعيف. أخرجه الحاكم ١/ ٣٨٦ والدارقطني ٢/ ٧٢ كلاهما عن ابن عباس به وقال الحاكم: الفرات بن السائب ليس من شرط هذا الكتاب.
وقال الذهبي: فرات ضعيف.
وقال الدارقطني عقب حديثه: فرات متروك.
وأخرجه البيهقي ٤/ ٣٧ والطبراني كما في المجمع ٣/ ٣٥ عن ابن عباس باختصار. وضعفه البيهقي وقال الهيثمي: فيه النضر أبو عمر وهو متروك.

(٢) ضعيف. أخرجه الطبراني في الكبير كما في المجمع ٣/ ٣٥، وأبو نعيم في تاريخ أصبهان كما في نصب الراية ٢/ ٢٦٧ كلاهما عن ابن عباس به.
وقال الهيثمي: فيه نافع أبو هرمز وهو ضعيف.

(٣) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٧٦ والحازمي في الاعتبار كلاهما عن مسروق: أن عمر صلى على بعض أزواج النبي ﷺ فسمعته يقول: لأصلينّ عليها مثل آخر صلاة صلاها رسول الله ﷺ. على مثلها، فكبر أربعاً. وأعله الدارقطني بأن فيه جابر الجعفي ويحيى بن أبي أنيسة وهما ضعيفان، وكذا ضعفه الحازمي بهما.

(٤) ضعيف. أخرجه ابن عبد البر في الاستذكار كما في نصب الراية ٢/ ٢٦٨ من حديث سليمان بن أبي حثمة. وفيه من لا يعرف وهو ضعيف في الجملة كما نص عليه العلماء.

(٥) ضعيف. أخرجه الحازمي في ناسخه ص١٢٦ من طريق نافع أبي هرمز عن أنس مرفوعاً. وكذا الطبراني في الكبير، وقال الهيثمي في المجمع ٣/ ٣٥: نافع هذا ضعيف اهـ. وكذا ضعفه الحازمي.

(٦) تقدم في روايات سابقة وكلها واهية.

يتابعه المؤتم) خلافاً لزفر لأنه منسوخ لما روينا، وينتظر تسليمة الإمام في رواية وهو المختار، والإتيان بالدعوات استغفار للميت والبداءة بالثناء ثم بالصلاة سنة الدعاء، ولا يستغفر للصبي ولكن يقول: اللهم اجعله لنا فرطاً.

هذا قال بعض العلماء: لا توقيت في التكبير، وجمعوا بين الأحاديث بأنه عليه الصلاة والسلام كان يفضل أهل بدر على غيرهم، وكذا بنو هاشم، وكان يكبر عليهم خمساً وعلى من دونهم أربعاً، وأن الذي حكي من آخر صلاته لم يكن الميت من بني هاشم، وجعل بعضهم حديث النجاشي في الصحيحين[١] ناسخاً لأن رواية أبي هريرة وإسلامه متأخر: ولا يخفى أنه نسخ بالاجتهاد والحق هو النسخ، فإن ضعف الإسناد غير قاطع ببطلان المتن بل ظاهر فيه، فإذا تأيد بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحاً وقد تأيد، وهو كثرة الطرق وانتشارها في الآفاق خصوصاً مع كثرة المروي عنه ذلك من الصحابة فإنه يدل على أن آخر ما تقرر عليه الحال منه عليه الصلاة والسلام الأربع، على أن حديث أبي حنيفة صحيح[٢] وإن كان مرسلاً لصحة المرسل بعد ثقة الرواة عندنا وعند نفاة المرسل إذا اعتضد بما عرف في موضعه كان صحيحاً، وهذا كذلك فإنه كذلك فإنه قد اعتضد بكثرة في الطرق والرواة وذلك يغلب ظن الحقية، والله سبحانه أعلم قوله: **(لأنه منسوخ)** مبني الخلاف على المنسوخ أولاً؛ فعند زفر وهو رواية عن أبي يوسف لا. بل هو مجتهد فيه بناء على أنه لم يثبت نسخه. وقد روي أن علياً رضي الله عنه كبر خمساً. قلنا: قد ثبت النسخ بما قررناه آنفاً، وغاية الأمر أن علياً رضي الله عنه كان اجتهاده أيضاً على عدم النسخ، ثم كان مذهبه التكبير على أهل بدر ستاً، وعلى الصحابة خمساً، وعلى سائر المسلمين أربعاً، وعلى تقدير صحته يكون الكائن بيننا أربعاً أربعاً لانقراض الصحابة رضي الله عنهم، فمخالفته مخالفة الإجماع المتقرر فيجزم بخطئه فلا يكون فصلاً مجتهداً فيه، بخلاف تكبيرات العيد قوله: **(في رواية وهو المختار)** وفي أخرى يسلم كما يكبر الخامسة، والظاهر أن البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقاً، إنما الخطأ في المتابعة في الخامسة، وفي بعض المواضع: إنما لا يتابعه في الزائد على الأربعة إذا سمع من الإمام. أما إذا لم يسمع إلا من المبلغ فيتابعه، وهو قياس ما ذكروه في تكبيرات العيد مما قدمناه قوله: **(والبداءة بالثناء ثم بالصلاة سنة الدعاء)** يفيد أن تركه غير مفسد فلا يكون ركناً. هذا وروى أبو داود والنسائي في الصلاة والترمذي في الدعوات عن فضالة بن عبيد قال «سمع رسول الله ﷺ رجلاً

منسوخاً بإجماعهم، ومتابعة المنسوخ خطأ، وإذا لم يتابعه ماذا يصنع؟ في رواية عن أبي حنيفة يسلم للحال تحقيقاً للمخالفة، وفي أخرى: ينتظر تسليم الإمام ليصير متابعاً فيما تجب المتابعة فيه. قال المصنف **(وهو المختار)** وقوله **(والإتيان بالدعوات)** يعني بعد التكبيرة الثالثة إشارة إلى أن المقصود هو الدعاء **(والبداءة بالثناء والصلاة على النبي ﷺ سنة الدعاء)** تحصيلاً للإجابة، فإنه روي «أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً فعل هكذا بعد الفراغ من الصلاة فقال ﷺ ادع فقد استجيب لك» (و) على

قوله: **(والبداءة بالثناء والصلاة على النبي ﷺ سنة الدعاء)**

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٣٢٧ و٣٨٨٠ ومسلم ٩٥١ وعبد الرزاق ٦٣٩٣ وأحمد ٢/ ٢٨٠ . ٥٢٩ وابن حبان ٣١٠١ كلهم من حديث أبي هريرة. وأخرجه البخاري ١٣٢٨ و٣٨٨١ ومسلم ٩٥١ ح ٦٣ والترمذي ١٠٢٢ وابن ماجه ١٥٣٤ والطيالسي ٢٣٠٠ وأحمد ٢/ ٤٧٩ وابن حبان ٣١٠٠ كلهم من حديث أبي هريرة: أن النبي ﷺ صلى على النجاشي، وكبر عليه أربعاً.
ومن حديث عمران. أخرجه مسلم ٩٥٣ والترمذي ١٠٣٩ وابن ماجه ١٥٣٥ وأحمد ٤/ ٤٣٩ وابن حبان ٣١٠٢ كلهم من حديث عمران وفيه: وكبر أربعاً.

(٢) مرادهُ مرسل إبراهيم النخعي وقد تقدم قبل سبعة أحاديث. ومرسلات النخعي جيدة كما قال يحيى بن معين.
فائدة: والتكبير أربعاً هو الذي عليه الجمهور سلفاً وخلفاً. جاء في الاعتبار للحازمي ص١٢٤: وقال أكثر أهل العلم: يكبر أربعاً لا يزيد ولا ينقص. روي ذلك عن عمر والحسن والحسين وزيد وابن عمر وصهيب وأبيّ والبراء وعقبة وأبي هريرة وابن عباس، ومن التابعين: ابن الحنفية والشعبي وعلقمة والباقر وعطاء، وهو قول الثوري ومالك وأكثر أهل الكوفة والحجاز والأوزاعي، وأهل الشام وابن المبارك والشافعي وأحمد في المشهور عنه وإسحق. واستدلوا بأحاديث النجاشي.

واجعله لنا أجراً وذخراً. واجعله لنا شافعاً مشفعاً **(ولو كبر الإمام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الآتي حتى يكبر أخرى بعد حضوره)** عند أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف: يكبر حين يحضر لأن الأولى للافتتاح. والمسبوق يأتي به. ولهما أن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة. والمسبوق لا يبتدىء بما فاته إذ هو منسوخ، ولو كان حاضراً فلم يكبر مع

يدعو لم يمجد أو لم يحمد ولم يصل على النبي ﷺ فقال: عجل هذا، ثم دعاه فقال له: إذا صلى أحدكم فليبدأ بتمجيد أو بتحميد الله والثناء عليه. ثم يصلي على النبي ﷺ ثم يدعو بعد بما شاء»[1] صححه الترمذي قوله: **(ولهما أن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة)** لقوله الصحابة رضي الله عنهم: أربع كأربع الظهر. ولذا لو ترك تكبيرة واحدة منها فسدت صلاته كما لو ترك ركعة من الظهر، فلو لم ينتظر تكبيرة الإمام لكان قاضياً ما فاته قبل أداء ما أدرك مع الإمام، وهو منسوخ. في مسند أحمد والطبراني عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن معاذ قال «كان الناس على عهد رسول الله ﷺ إذا سبق الرجل ببعض صلاته سألهم فأومئوا إليه بالذي سبق به، فيبدأ فيقضي ما سبق ثم يدخل مع القوم، فجاء معاذ والقوم قعود في صلاتهم فقعد. فلما فرغ قام قضي ما كان سبق به. فقال عليه الصلاة والسلام قد سن لكم معاذ فاقتدوا به. إذا جاء أحدكم وقد سبق بشيء من الصلاة فليصلّ مع الإمام بصلاته. فإذا فرغ الإمام فليقض ما سبقه به»[2] وتقدم أن في سماع ابن أبي ليلى من معاذ نظر في باب الأذان ورواه الطبراني عن أبي أمامة قال «كان الناس على عهد رسول الله ﷺ، إلى أن قال: فجاء معاذ والقوم قعود» فساق الحديث[3] وضعف سنده ورواه عبد الرزاق كذلك[4] ورواه الشافعي عن عطاء بن أبي رباح «كان الرجل إذا جاء وقد صلى الرجل شيئاً من صلاته» فساقه إلا أنه جعل الداخل ابن مسعود فقال عليه الصلاة والسلام إن ابن مسعود سن لكم سنة فاتبعوها[5] وهذان مرسلان ولا يضر، ولو لم يكن منسوخاً كفي الاتفاق على أن لا يقضي ما سبق به قبل الأداء مع الإمام. قال

هذا **(لا يستغفر للصبي)** لأنه لا ذنب له ولكن يقول: **(اللهم اجعله لنا فرطا)** أي أجراً يتقدمنا، وأصل الفرط فيمن يتقدم الواردة، ومنه الحديث «أنا فرطكم على الحوض» أي متقدمكم **(واجعله لنا ذخراً)** أي خيراً باقياً **(واجعله لنا شافعاً مشفعاً)** أي مقبول الشفاعة. وقوله **(ولو كبر الإمام تكبيرة أو تكبيرتين)** ظاهر. وحاصله أن الحاضر بعد التكبيرة الأولى عند أبي يوسف كالمسبوق، والمسبوق يأتي بتكبيرة الافتتاح إذا انتهى إلى الإمام فكذا هذا، وعندهما وإن كان كالمسبوق لكن لكل تكبيرة بمنزلة ركعة من الصلاة ولهذا قيل أربع كأربع الظهر **(والمسبوق لا يبتدىء بما فاته قبل فراغ الإمام)** فينتظر حتى يكبر الإمام فيكبر معه فتكون هذه التكبيرة تكبيرة الافتتاح في حق هذا الرجل فيصير مسبوقاً بما فاته من تكبيرة أو تكبيرتين يأتي به بعد

إلى قوله: فقال ﷺ «ادع فقد استجيب لك» أقول: حكاية حال دلالتها على السنية المطلوبة غير ظاهر.

---

(١) جيد. أخرجه أبو داود ١٤٨١ والترمذي ٣٤٧٧ والطحاوي في المشكل ٣/ ٧٦، ٧٧ وابن خزيمة ٧١٠ والحاكم ١/ ٢٣٠، ٢٦٨ وابن حبان ١٩٦٠ وأحمد ٦/ ١٨ والبيهقي ٢/ ١٤٧ من طرق كلهم عن عمرو بن مالك الجنبي أنه سمع فضالة بن عبيد يقول: سمع رسول الله ﷺ رجلاً... الحديث. ورجاله كلهم ثقات رجال الصحيح. غير عمرو بن مالك، وهو ثقة، وقد صححه الحاكم وأقره الذهبي، وكذا صححه ابن خزيمة ٧١٠.

وأخرجه الترمذي ٣٤٧٦ والنسائي ٣/ ٤٤ وابن خزيمة ٧٠٩ من وجه آخر عن عمرو بن مالك عن فضالة مرفوعاً. وصححه ابن خزيمة. وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٢) يشبه الحسن. أخرجه أحمد ٥/ ٢٤٦ من حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى عن معاذ به مطولاً والجمهور على عدم سماعه من معاذ.
قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٧٣: وفي سماع ابن أبي ليلى من معاذ نظر اهـ.
وأخرجه أبو داود ٥٠٦ عنه مرسلاً، وكذا أخرجه عبد الرزاق عنه مرسلاً بدون ذكر معاذ. ويقويه ما بعده، فهو يشبه الحسن وانظر الزيلعي ١/ ٢٦٧.

(٣) ضعيف. أخرجه الطبراني من حديث أبي أمامة كما في نصب الراية ٢/ ٢٧٣ وقال الحافظ الزيلعي: سنده ضعيف.
وكذا ضعفه ابن حجر في الدراية ١/ ٢٣٤ اهـ لكن يقوي ما قبله.

(٤) بل رواه عن عبد الرحمن بن أبي ليلى مرسلاً كما في نصب الراية ٢/ ٢٧٣ والدراية ١/ ٢٣٤.

(٥) أثر عطاء. رواه البيهقي في المعرفة كما في نصب الراية ٢/ ٢٧٣ عن عطاء به. وهو مرسل عطاء لم يدرك ابن مسعود.

الإمام لا ينتظر الثانية بالاتفاق لأنه بمنزلة المدرك. قال: **(ويقوم الذي يصلي على الرجل والمرأة بحذاء الصدر)** لأنه موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه. وعن أبي حنيفة أنه يقوم من الرجل بحذاء رأسه ومن المرأة بحذاء وسطها لأن أنساً رضي الله عنه فعل كذلك وقال: هو السنة. قلنا تأويله أن جنازتها لم

في الكافي: إلا أن أبا يوسف يقول: في التكبيرة الأولى معنيان: معنى الافتتاح والقيام مقام ركعة، ومعنى الافتتاح يترجح فيها ولذا خصت برفع اليدين، فعلى هذا الخلاف لو أدرك الإمام بعد ما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قول أبي حنيفة لا أبي يوسف، ولو جاء بعد الأولى يكبر بعد سلام الإمام عندهما خلافاً له بناء على أنه لا يكبر عندهما حتى يكبر الإمام بحضوره فيلزم من انتظاره صيرورته مسبوقاً بتكبيرة فيكبرها بعده، وعند أبي يوسف لا ينتظره بل يكبر كما حضر، ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما أداه غير معتبر، ثم المسبوق يقضي ما فاته من التكبيرات بعد سلام الإمام نسقاً بغير دعاء لأنه لو قضاه به ترفع الجنازة فتبطل الصلاة لأنها لا تجوز إلا بحضورها. ولو رفعت قطع التكبير إذا رفعت على الأكتاف. وعن محمد: إن كان إلى الأرض أقرب يأتي بالتكبير لا إذا كان إلى الأكتاف أقرب، وقيل لا يقطع حتى تباعد قوله: **(لأنه بمنزلة المدرك)** يفيد أنه ليس بمدرك حقيقة، بل اعتبر مدركاً لحضوره التكبير دفعاً للحرج، إذ حقيقة إدراك الركعة بفعلها مع الإمام، ولو شرط في التكبير المعية ضاق الأمر جداً إذ الغالب تأخر النية قليلاً عن تكبير الإمام فاعتبر مدركاً بحضوره قوله: **(لأن أنساً فعل كذلك)** روى عن نافع أبي غالب قال: كنت في سكة المربد فمرت جنازة معها ناس كثير، قالوا: جنازة عبد الله بن عمير فتبعتها فإذا أنا برجل عليه كساء رقيق على رأسه خرقة تقيه من الشمس، فقلت: من هذا الدهقان: قالوا: أنس بن مالك، قال: فلما وضعت الجنازة قام أنس فصلى عليها وأنا خلفه لا يحول بيني وبينه شيء، فقام عند رأسه وكبر أربع تكبيرات لم يطل ولم يسرع، ثم ذهب يقعد فقالوا: يا أبا حمزة المرأة الأنصارية، فقربوها وعليها نعش أخضر، فقام عند عجيزتها فصلى عليها نحو صلاته على الرجل ثم جلس، فقال العلاء بن زياد: يا أبا حمزة هكذا كان رسول الله ﷺ يصلي على الجنازة كصلاتك، يكبر عليها أربعاً ويقوم عند رأس الرجل وعجيزة المرأة، قال نعم، إلى أن قال أبو غالب: فسألت عن صنيع أنس في قيامه على المرأة عند عجيزتها فحدثوني أنه إنما كان لأنه لم تكن النعوش، فكان يقوم حيال عجيزتها يسترها من القوم، مختصر من لفظ أبي داود[(١)]، ورواه الترمذي ونافع أبو غالب الباهلي الخياط البصري قال: ابن معين صالح وأبو حاتم شيخ، وذكره ابن حبان في الثقات. قلنا: قد يعارض هذا بما روى

سلام الإمام، وهو مروي عن ابن عباس، وقوله **(إذ هو)** أي الابتداء بما فاته قبل أداء ما أدرك مع الإمام **(منسوخ)** وقوله **(ولو كان حاضراً)** أي الذي فاتته التكبيرة **(لا ينتظر الثانية بالاتفاق لأنه بمنزلة المدرك)** لتلك التكبيرة ضرورة العجز عن المقارنة. وشرط قضاء التكبيرة الفائتة أن لا ترفع الجنازة لأن الصلاة لا تجوز بعد رفعها. وفائدة هذا الاختلاف تظهر فيما إذا سلم الإمام، فإن عند أبي حنيفة ومحمد يكبر المسبوق قبل أن ترفع الجنازة لأنه صار مسبوقاً بها، وعند أبي يوسف يسلم مع الإمام لأنه لم يصر مسبوقاً بشيء لأنه كبر عند الدخول. ولو كان مسبوقاً بأربع تكبيرات وجاء قبل أن يسلم الإمام فإنه لا يكون مدركاً للصلاة عندهما لأنه لو كبر صار مشتغلاً بقضاء ما سبق به قبل فراغ الإمام، وإذا سلم الإمام فاتته الجنازة، وعلى قول

قال المصنف: **(لأنه بمنزلة المدرك)** أقول: يفيد أنه ليس بمدرك حقيقة بل اعتبر مدركاً لحضوره التكبير دفعاً للحرج، إذ حقيقة إدراك والركعة بفعلها مع الإمام.

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ٣١٩٤ والترمذي ١٠٢٤ وابن ماجه ١٤٩٤ وأحمد ٣/١١٨ و٢٠٤ كلهم عن نافع عن أبي غالب عن أنس. طوله أبو داود، واختصره الترمذي وحسنه.
قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٧٥: نافع هو أبو غالب الباهلي قال يحيى: صالح. وقال أبو حاتم: شيخ. وذكره ابن حبان في الثقات.
وقال الحافظ في التقريب: ثقة اهـ. فالحديث حسن كمال قال الترمذي. وبقية رجاله ثقات.

تكن منعوشة فحال بينها وبينهم **(فإن صلوا على جنازة ركباناً أجزأهم)** في القياس لأنها دعاء. وفي الاستحسان: لا تجزئهم لأنها صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطاً **(ولا بأس بالإذن في صلاة الجنازة)**

أحمد أن أبا غالب قال: صليت خلف أنس على جنازة فقام حيال صدره[١]، والمعنى الذي عقل في القيام حيال الصدر وهو ما عينه في الكتاب يرجح هذه الرواية ويوجب التعدية إلى المرأة، ولا يكون ذلك تقديماً للقياس على النص في المرأة لأن المروي كان بسبب عدم النعش فتقيد به والإلحاق مع وجوده. وما في الصحيحين «أنه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت في نفاسها فقام وسطها»[٢] لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الأعضاء. إذ فوقه يداه ورأسه وتحته بطنه وفخذاه، ويحتمل أنه وقف كما قلنا، إلا أنه مال إلى العورة في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب المحلين قوله: **(لأنها صلاة من وجه)** حتى اشترط لها ما سوى الوقت مما يشترط للصلاة؛ فكما أن ترك التكبير والاستقبال يمنع الاعتداد بها كذلك ترك القيام والنزول احتياطاً، اللهم إلا أن يتعذر النزول كطين ومطر فيجوز. ولا تجوز الصلاة والميت على دابة أو أيدي الناس لأنه كالإمام، واختلاف المكان مانع من الاقتداء قوله: **(ولا بأس بالإذن)** حمله المصنف على الإذن للغير بالتقدم في الصلاة، ويحتمل أيضاً الإذن للمصلين بالانصراف إلى حالهم كيلا يتكلفوا حضور الدفن ولهم موانع، وهذا لأن انصرافهم بعد الصلاة من غير استئذان مكروه. وعبارة الكافي: إن فرغوا فعليهم أن يمشوا خلف الجنازة إلى أن ينتهوا إلى القبر، ولا يرجع أحد بلا إذن، فما لم يؤذن لهم فقد يتحرجون، والإذن مطلق للانصراف لا مانع من حضور الدفن، وعلى هذا فالأولى هو الإذن وإن ذكره بلفظ لا بأس فإنه لم يطرد فيه كون ترك مدخوله أولى عرف في مواضع، وفي بعض النسخ: لا بأس بالأذان: أي الإعلام، وهو أن يعلم بعضهم بعضاً ليقضوا حقه لا سيما إذا كانت الجنازة يتبرك بها ولينتفع الميت بكثرتهم ففي صحيح مسلم وسنن الترمذي والنسائي عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام قال «ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون فيه إلا شفعوا فيه»[٣] وكره بعضهم أن ينادي

أبي يوسف يكبر ويشرع في صلاة الإمام ثم يأتي بالتكبيرات بعد ما سلم قبل أن ترفع الجنازة، قال **(ويقوم الذي يصلي على الرجل والمرأة بحذاء الصدر)** كلامه واضح. والوسط قال صاحب النهاية: بسكون السين لأنه اسم مبهم لداخل الشيء ولذا كان ظرفاً، يقال: جلست وسط الدار بالسكون وهو المراد هنا، بخلاف المتحرك لأنه اسم لعين ما بين طرفي الشيء وليس بمراد، والنعش شبه المحفة مشتبك مطبق على المرأة إذا وضعت على الجنازة والركبان جمع راكب. وقوله **(لأنها دعاء)** يعني في الحقيقة، ولهذا لم يكن لها قراءة ولا ركوع ولا سجود فيسقط القيام كسائر الأركان **(وفي الاستحسان لا يجزيهم)** يعني تجب عليهم الإعادة لما ذكر في الكتاب، وقوله **(ولا بأس بالإذن)** أي بإذن الولي لغيره بالإمامة إذا حسن ظنه بشخص أن في تقديمه مزيد خير وثواب، وشفاعته أرجى له لأن الصلاة على الميت حقه فجاز أن يأذن لغيره وقيل معناه: لا بأس بإذن الولي

---

(١) كلا الروايتين المتقدمتين عن أحمد «عند رأسه» وقوله: حيال صدره. لم أره وربما تفرد به أحد الضعفاء لأن الحديث المتقدم رواه جماعة عن أبي غالب فذكروا «عند رأسه».

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٣٣٢ و١٣٣١ و١٣٣٢ ومسلم ٩٦٤ وأبو داود ٣١٩٥ والترمذي ١٠٣٥ والنسائي ١/ ١٩٥ و٤/ ٧٠. ٧١. ٧٢ وابن ماجه ١٤٩٣ وأحمد ٥/ ١٤. ١٩ وابن أبي شيبة ٣/ ٣١٢ وابن الجارود ٥٤٤ وابن حبان ٣٠٦٧ والبيهقي ٤/ ٣٣. ٣٤ والبغوي ١٤٩٧ وكذا الطيالسي ٩٠٢ من طرق كلهم من حديث عبد الله بن بريرة عن سَمُرة به.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ٩٤٧ والترمذي ١٠٢٩ والنسائي ٤/ ٧٥. ٧٦ وأحمد ٦/ ٣٢. ٤٠. ٩٧. ٢٣١ والطيالسي ١٥٢٦ والطحاوي في المشكل ٢٦٤ و٢٦٥ و٢٦٦ و٢٦٧ و٢٧٢ والبغوي ١٥٠٤ وابن حبان ٣٠٨١ من طرق كلهم عن عبد الله بن يزيد عن عائشة مرفوعاً.

وورد من حديث ابن عباس مرفوعاً: ما من مسلم يموت، فيقوم على جنازته أربعون رجلاً لا يشركون بالله شيئاً، إلا شفّعهم الله فيه.

أخرجه مسلم ٩٤٨ وأبو داود ٣١٧٠ وابن ماجه ١٤٨٩ والطحاوي في المشكل ٢٧١ وأحمد ١/ ٢٧٧ وابن حبان ٣٠٨٢ كلهم عن ابن عباس مرفوعاً به.

لأن التقدم حق الولي فيملك إبطاله بتقديم غيره. وفي بعض النسخ: لا بأس بالأذان: أي الإعلام، وهو أن يعلم بعضهم بعضاً ليقضوا حقه **(ولا يصلى على ميت في مسجد جماعة)** لقوله عليه الصلاة والسلام «من صلى على جنازة

عليه في الأزقة والأسواق لأنه نعي أهل الجاهلية. والأصح أنه لا يكره بعد أن لم يكن مع تنويه بذكره وتفخيم بل أن يقول العبد الفقير إلى الله تعالى فلان ابن فلان لأن فيه تكثير الجماعة من المصلين وليس مثله نعي الجاهلية، بل المقصود بذلك الإعلام بالمصيبة بالدوران مع ضجيج ونياحة كما يفعله فسقة زماننا. قال ﷺ «ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية»[1] متفق عليه. وقال «لعن الله الصالقة والحالقة والشاقة»[2] والصالقة التي ترفع صوتها عنده المصيبة، ولا بأس بإرسال الدمع والبكاء من غير نياحة قوله: **(ولا يصلى على ميت في مسجد جماعة)** في الخلاصة مكروه سواء كان الميت والقوم في المسجد، أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد، أو كان الإمام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد، أو الميت في المسجد والإمام والقوم خارج المسجد، هذا في الفتاوى الصغرى. قال: هو المختار خلافاً لما أورده النسفي رحمه الله اهـ. وهذا الإطلاق في الكراهة بناء على أن المسجد إنما بنى للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم. وقيل لا يكره إذا كان الميت خارج المسجد، وهو بناء على أن الكراهة لاحتمال تلويث المسجد، والأول هو الأوفق لإطلاق الحديث الذي يستدل به المصنف، ثم هي كراهة تحريم أو تنزيه؟ روايتان، ويظهر لي أن الأولى كونها تنزيهية، إذ الحديث ليس هو نهياً غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الأجر، وسلب الأجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الإباحة وقد يقال: إن الصلاة نفسها سبب موضوع الثواب فسلب الثواب مع فعلها لا يكون إلا باعتبار ما يقترن بها من إثم يقاوم ذلك، وفيه نظر لا يخفى قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام «من صلى على جنازة»)** أخرج أبو داود وابن ماجه عن ابن أبي ذئب عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله

للناس بالانصراف بعد الصلاة، إذ لا يسعهم الانصراف عنها قبل الدفن إلا بإذن الولي، وقوله **(وفي بعض النسخ)** أي نسخ الجامع الصغير **(بالأذان)** أي إعلام الأقارب والجيران، قال ﷺ «إذا مات أحدكم فآذنوني بالصلاة» أي أعلموني. وقد استحسن بعض المتأخرين النداء في الأسواق للجنازة التي يرغب الناس في الصلاة عليها كالزهاد والعلماء، وقوله **(ولا يصلى على ميت في مسجد جماعة)** إذا كانت الجنازة في المسجد، فالصلاة عليها مكروهة باتفاق أصحابنا، وإن كانت الجنازة والإمام وبعض

قال المصنف: **(ولا يصلى على ميت في مسجد جماعة)** أقول: قوله في مسجد صفة لقوله ميت ثم اختلف فيه، وقيل لو صلى فيه كره كراهة تحريم، وقيل كراهة تنزيه قوله: **(وإن كانت الجنازة والإمام وبعض القوم خارج المسجد والباقي فيه لم يكره بالاتفاق)** أقول: فيه أنه ينبغي أن يتكره بالنظر إلى التعليل الأول، إلا أن يقال يعطي للجماعة حكم الإمام قوله: **(ما صلى رسول الله ﷺ على جنازة سهيل بن بيضاء إلا في المسجد)** أقول: لفظة ما للنفي.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٢١٩٤ و٢١٩٧ و٢١٩٨ و٣٥١٩ ومسلم ١٠٣ والترمذي ٩٩٩ والنسائي ٤/ ٢٠ وابن ماجه ١٥٨٤ وابن الجارود ٥١٦ وأحمد ١/ ٤٣٢. ٤٥٦. ٤٦٥ وبان حبان ٣١٤٩ والبيهقي ٤/ ٦٤ والبغوي ١٥٣٣ كلهم من حديث ابن مسعود.

(٢) صحيح لكن بلفظ: عن أبي بردة قال: وَجِعَ أبو موسى وجعاً فغشي عليه، ورأسه في حجر امرأته من أهله، فصاحت امرأة من أهله، فلم يستطع أن يرد عليها، فلما أفاق قال: أنا بريء معاً بريء منه رسول الله ﷺ «فإن رسول الله ﷺ بريء من الصّالقة والحالقة والشّاقّة».

وروابة «ليس منا» بدل «أنا بريء».

أخرجه مسلم ١٠٤ من وجوه وعلقه البخاري ١٢٩٦ وأبو عوانة ١/ ٥٦. ٥٧ والنسائي ٤/ ٢٠ وابن ماجه ١٥٨٦ وابن حبان ٣١٥٢ والبيهقي ٤/ ٦٤ كلهم عن أبي موسى به.

وأخرجه ابن حبان بإسناد حسن برقم ٣١٥٤ عن أبي مرفوعاً: لعن رسول الله ﷺ من حلق أو خلق أو سلق اهـ وأما سياق المصنف فلم أره بعد.

قال النووي في شرح مسلم: السّالقة والصّالقة معناهما واحد: وهي التي ترفع صوتها عند المصيبة. والحالقة هي التي تحلق شعرها عند المصيبة والشاقة هلي التي تشق ثوبها عند المصيبة اهـ ٢/ ١١٠

في المسجد فلا أجر له» ولأنه بني لأداء المكتوبات، ولأنه يحتمل تلويث المسجد، وفيما إذا كان الميت خارج

ﷺ «من صلى على ميت في المسجد فلا أجر له» وروي «فلا شيء له» ورواية «فلا شيء عليه»[1] لا تعارض المشهور، ومولى التوأمة ثقة لكنه اختلط في آخر عمره، أسند النسائي إلى ابن معين أنه قال ثقة لكنه اختلط قبل موته، فمن سمع من قبل ذلك فهو ثبت حجة، وكلهم على أن ابن أبي ذئب راوي هذا الحديث عنه سمع منه قبل الاختلاط فوجب قبوله، بخلاف سفيان وغيره[2]، وما في مسلم لما توفي سعد بن أبي وقاص قالت عائشة: «ادخلوا به المسجد حتى أصلي عليه، فأنكروا ذلك عليها فقالت: والله لقد صلى النبي ﷺ على ابني بيضاء في المسجد سهيل وأخيه»[3] قلنا: أولاً واقعة حال لا عموم لها فيجوز كون ذلك كان لضرورة كونه كان معتكفاً، ولو سلم عدمها فإنكارهم وهم الصحابة والتابعون دليل على أنه استقر بعد ذلك على تركه، وما قيل لو كان عند أبي هريرة علم هذا الخبر لرواه ولم يسكت مدفوع بأن غاية ما في سكوته مع علمه كونه سوغ هو وغيره الاجتهاد، والإنكار الذي يجب عدم السكوت معه هو المنكر العاصي من قام به لا الفصول المجتهد فيها، وهم رضي الله عنهم لم

القوم خارج المسجد والباقي فيه لم تكره بالاتفاق، وإن كانت الجنازة وحدها خارج المسجد ففيه اختلاف المشايخ. وقال الشافعي: لا يكره على كل حال لما روى «أنه لما مات سعد بن أبي وقاص أمرت عائشة بإدخال جنازته المسجد حتى صلت عليها أزواج النبي ﷺ. ثم قالت لبعض من حولها: هل عاب الناس علينا ما فعلنا؟ قال نعم، فقالت: ما أسرع ما نسوا، ما صلى رسول الله ﷺ على جنازة سهيل ابن البيضاء إلا في المسجد ولنا ما روى أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال «من صلى على جنازة في المسجد فلا أجر له» وحديث عائشة مشترك الإلزام لأن الناس في زمانها المهاجرون والأنصار قد عابوا عليها،

(١) ضعيف أخرجه أبو داود ٣١٩١ وابن ماجه ١٥١٧ وابن أبي شيبة ٣/ ١٥٢ وأحمد ٢/ ٤٤٤ ـ ٤٤٥ والبيهقي ٤/ ٥١ كلهم من حديث ابن أبي ذئب عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة مرفوعاً.
قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٧٥: قال ابن عبد البر: رواية «فلا أجر له» خطأ فاحش. والصواب: فلا شيء له. وصالح مولى التوأمة منهم من لا يحتج به لضعفه ومنهم ما يقبل رواية ابن أبي ذئب خاصة اهـ.
وأخرجه ابن الجوزي في الواهيات ٦٩٦ وقال: لا يصح، وصالح قد كذبه مالك.
وقال ابن حبان في المجروحين ١/ ٣٦٥: هو من المجروحين قال مالك: لم يكن بثقة. وقال يحيى: خرف قبل أن يموت فمن سمع قبل اختلاطه فهو ثبت.
قال ابن حبان: هو كذلك لو تميز حديثه القديم من الأخير، أما عند عدم التمييز يرتفع به عدالة الإنسان، ثم أسند هذا الحديث وقال: وهذا خبر باطل. كيف يخبر النبي ﷺ بأن المصلي في المسجد على الجنازة لا شيء له من الأجر، ثم يصلي هو ﷺ على سهيل ابن البيضاء في المسجد.
وجاء في التقريب: صدوق اختلط بآخره. قال ابن عدي: لا بأس برواية القدماء عنه كابن أبي ذئب وابن جريج اهـ. قلت: هو من رواية ابن أبي ذئب.
والحديث حسنه ابن القيم في الهدي ١/ ١٤٠ اهـ. وانظر الكامل لابن عدي ٤/ ٥٦ والميزان ٢/ ٣٠٤ فالحديث مختلف فيه كما رأيت فلا نقول إنه موضوع ولا أنه حسن وإنما هو ضعيف. والله أعلم. ثم رأيت النووي في شرح مسلم ٧/ ٤٠ قد قال: هذا حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به قال أحمد: هو حديث ضعيف.
(٢) يعني أن الثوري سمع منه بعد اختلاطه وكذا مالك.
(٣) صحيح. أخرجه الإمام مسلم ٩٧٣ ح ١٠١ وأبو داود ٣١٨٩ و٣١٩٠ والترمذي ١٠٣٣ والنسائي ٤/ ٦٨ وابن ماجه ١٥١٨ وأحمد ٦/ ٧٩ ـ ١٣٣ والطحاوي ١/ ٤٩٠ وابن حبان ٣٠٦٥ و٣٠٦٦ والبغوي ١٤٩٢ من طرق كثيرة كلهم عن عائشة به. رواه مسلم وغيره بمثل سياق المصنف، وكرره مسلم بأتم منه، وبعضهم رواه مختصراً.
وهو صحيح في غاية الصحة مروي عن عائشة من طريقين عن حمزة بن عبد الله بن الزبير، وعن أبي سلمة، وكلا الطريقين عند مسلم.
وجاء في الدراية ١/ ٢٣٥: قال الخطابي: ثبت أن أبا بكر وعمر صلى عليهما في المسجد اهـ وقصة أبي بكر عند عبد الرزاق، وقصة عمر أخرجها مالك في الموطأ، ورجالهما ثقات.
لكن كما قال ابن الهمام يمكن حمل حديث سهيل ابن بيضاء. على أنه كان ضرورة، والدليل على ذلك إنكار الناس. وفعل عائشة كان ضرورة لأنها تريد أن تصلي عليه وهي محتجبة عن الناس وإلا فاتتها الصلاة عليه. والله أعلم.

المسجد اختلاف المشايخ رحمهم الله. **(ومن استهل بعد الولادة سمّي وغسّل وصلّي عليه)** لقوله عليه الصلاة

يكونوا أهل لجاج خصوصاً مع من هو أهل الاجتهاد. واعلم أن الخلاف إن كان في أن السنة هو إدخاله المسجد أولاً فلا شك في بطلان قولهم، ودليلهم لا يوجبه لأنه قد توفي خلق من المسلمين بالمدينة، فلو كان المسنون الأفضل إدخالهم أدخلهم، ولو كان كذلك لنقل كتوجه من تخلف عنه من الصحابة إلى نقل أوضاع الدين في الأمور خصوصاً الأمور التي يحتاج إلى ملابستها ألبتة، ومما يقطع بعدم مسنونيته إنكارهم، وتخصيصها رضي الله عنها في الرواية ابني بيضاء، إذ لو كان سنة في كل ميت ذلك كان هذا مستقراً عندهم لا ينكرونه لأنهم كانوا حينئذ يتوارثونه، ولقالت: كان ﷺ يصلي على الجنائز في المسجد، وإن كان في الإباحة وعدمها فعندهم مباح وعندنا مكروه، فعلى تقدير كراهة التحريم يكون الحق عدمها كما ذكرنا، وعلى كراهة التنزيه كما اخترناه فقد لا يلزم الخلاف لأن مرجع التنزيهية إلى خلاف الأولى فيجوز أن يقولوا إنه مباح في المسجد وخارج المسجد أفضل فلا خلاف ثم ظاهر كلام بعضهم في الاستدلال أن مدعاهم الجواز وأنه خارج المسجد أفضل فلا خلاف حينئذ. وذلك قول الخطابي ثبت أن أبا بكر وعمر صلى عليهما في المسجد[1]، ومعلوم أن عامة المهاجرين والأنصار شهدوا الصلاة عليهما، وفي تركهم الإنكار دليل على الجواز، وإن ثبت حديث صالح مولى التوأمة فيتأول على نقصان الأجر.. أو يكون اللام بمعنى «على» كقوله تعالى: ﴿وإن أسأتم فلها﴾ [الإسراء ٧] انتهى، فقد صرح بالجواز ونقصان الأجر وهو الفضولية؛ ولو أن أحداً منهم ادعى أنه في المسجد أفضل حينئذ يتحقق الخلاف ويندفع بأن الأدلة تفيد خلافه، فإن صلاته ﷺ على من سوى ابني بيضاء. وقوله «لا أجر لمن صلى في المسجد»[2] يفيد سنيتها خارج المسجد، وكذا المعنى الذي عيناه، وحديث ابني بيضاء دليل الجواز في المسجد، والمروي من صلاتهم على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في المسجد ليس صريحاً في أنهما أدخلاه أما حديث أبي بكر فما أخرج البيهقي بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما ترك أبو بكر ديناراً ولا درهماً، ودفن ليلة الثلاثاء وصلى عليه في المسجد» وهذا بعد أنه في مسنده إسماعيل الغنوي وهو متروك لا يستلزم إدخاله المسجد لجواز أن يوضع خارجه ويصلي عليه من فيه إذا كان عند بابه موضع لذلك. وهذا ظاهر فيما أسند عبد الرزاق: أخبرنا الثوري ومعمر عن هشام بن عروة قال: رأى أبي رجالاً يخرجون من المسجد ليصلوا على جنازة فقال: ما يصنع هؤلاء؟ والله ما صلي على أبي بكر إلا في المسجد[3]. فتأمله. وهو في موطأ مالك: مالك عن نافع عن ابن عمر قال: «صلي على عمر في المسجد»[4] ولو سلم فيجوز كونهم انحطوا إلى الأمر الجائز لكون دفنهم كان بحذاء رسول الله ﷺ في مكان المسجد محيط به، وما ذكرناه من الوجه قاطع في أن سنته وطريقته المستمرة لم تكن إدخال الموتى المسجد، والله سبحانه أعلم. واعلم أن

فدل على أن كراهة ذلك كانت معروفة فيما بينهم، وتأويل صلاته ﷺ على جنازة سهيل في المسجد أنه كان معتكفاً في ذلك الوقت فلم يمكنه الخروج فأمر بالجنازة فوضعت خارج المسجد. وعندنا إذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره أن يصلي الناس عليها في المسجد لما نذكره. وقوله **(ولأنه بني لأداء المكتوبات)** دليلان معقولان على ذلك. وقع اختلاف المشايخ

قوله: **(وعندنا إذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره أن يصلي الناس عليها في المسجد لما ذكره)** أقول: نعم إذا كان الإمام في الخارج وإلا ففيه الاختلاف

---

(١) كلام الخطابي تقدم في الذي قبله.

(٢) تقدم قبل حديث واحد.

(٣) هذا الأثر. أثبته الخطابي كما في الدراية ١/ ٢٣٥، وقال ابن حجر: رجاله ثقات اهـ رواه عبد الرزاق وإسناده جيد.

(٤) أثر عمر. أخرجه مالك ١/ ٢٣٠ ح ٢٣ عن نافع عن ابن عمر وهذا إسناد كالشمس.

والسلام «إذا استهل المولود صلّي عليه، وإن لم يستهل لم يصل عليه» ولأن الاستهلال دلالة الحياة فتحقق في حقه سنة الموتى (وإن لم يستهل أدرج في خرقة) كرامة لبني آدم (ولم يصل عليه) لما روينا، ويغسل في غير الظاهر من الرواية لأنه نفس من وجه، وهو المختار (وإذا سبي صبي مع أحد أبويه ومات لم يصل عليه) لأنه تبع لهما (إلا أن

الصلاة الواحدة كما تكون على ميت واحد تكون على أكثر فإذا اجتمعت الجنائز إن شاء استأنف لكل ميت صلاة وإن شاء وضع الكل وصلي عليهم صلاة واحدة. وهو في كيفية وضعهم بالخيار إن شاء وضعهم بالطول سطراً واحداً ويقوم عند أفضلهم، وإن شاء وضعهم واحداً وراء واحد إلى جهة القبلة، وترتيبهم بالنسبة إلى الإمام كترتيبهم في صلاتهم خلفه حالة الحياة فيقرب منه الأفضل فالأفضل ويبعد عنه المفضول فالمفضول، وكل من بعد منه كان إلى جهة القبلة أقرب، فإذا اجتمع رجل وصبي جعل الرجل إلى جهة الإمام والصبي إلى جهة القبلة وراءه، وإذا كان معهما خنثى جعل خلف الصبي؛ فيصف الرجال إلى جهة الإمام ثم الصبيان وراءهم ثم الخناثى ثم النساء ثم المراهقات، ولو كان الكل رجالاً روى الحسن عن أبي حنيفة يوضع أفضلهم وأسنهم مما يلي الإمام، وكذا قال أبو يوسف: أحسن ذلك عندي أن يكون أهل الفضل مما يلي الإمام، ولو اجتمع حر وعبد فالمشهور تقديم الحر على كل حال، وروى الحسن عن أبي حنيفة: إن كان العبد أصلح قدم. ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الأفضل فالأفضل إلى القبلة، وفي الرجلين يقدم أكثرهما قرآناً وعلماً كما فعل ﷺ في قتلى أحد من المسلمين[1]. وإذا وضعوا للصلاة واحداً خلف واحد إلى القبلة. قال ابن أبي ليلى: يجعل رأس كل واحد أسفل من رأس صاحبه هكذا درجاً. وقال أبو حنيفة: هو حسن لأن النبي ﷺ وصاحبيه دفنوا هكذا والوضع للصلاة كذلك. قال: وإن وضعوا رأس كل بحذاء رأس الآخر فحسن. وهذا كله عند التفاوت في الفضل، فإن لم يقع تفاوت ينبغي أن لا يعدل عن المحاذاة، ولا يشترط في سقوط فرض الصلاة على الميت جماعة: وعن هذا قالوا: لو صلى الإمام على طهارة وظهر للمأمومين أنهم كانوا على غير طهارة صحت، ولا يعيدون للاكتفاء بصلاة الإمام بخلاف العكس قوله: (ومن استهل الخ) الاستهلال: أن يكون منه ما يدل على الحياة من حركة عضو أو رفع صوت، والمعتبر في ذلك خروج أكثره حياً حتى لو خرج أكثره وهو يتحرك صلى عليه، وفي الأقل لا، والحديث المذكور رواه النسائي في الفرائض عن المغيرة بن مسلم عن أبي الزبير عن جابر «إذا استهل الصبي صلى عليه

فيما إذا كانت الجنازة خارج المسجد نظراً إليها، فمن نظر إلى الأول قال بالكراهة وإن كانت خارجه ولا يلزمه التنفل في المسجد لأنه تبع للمكتوبة، ومن نظر إلى الثاني حكم بعدمها لأن العلة وهي التلويث لم توجد. فإن قيل: حديث أبي هريرة مطلق فالتعليل بالتلويث في مقابلة النص وهو باطل. فالجواب أن قوله ﷺ «في المسجد» يحتمل أن يكون ظرفاً للصلاة فكان دليلاً للأولين، ويحتمل أن يكون ظرفاً للجنازة فلا يكون منافياً لتعليل الآخرين. وقوله (ومن استهل) على بناء الفاعل، واستهلاك الصبي: أن يرفع صوته بالبكاء عند الولادة. وذكر في الإيضاح: هو أن يكون منه ما يدل على حياته من بكاء أو تحريك عضو أو طرف عين وكلامه واضح. وقوله (لأنه نفس من وجه) دليل غير ظاهر الرواية وهي عن أبي يوسف. وتقريره أنه في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه فيعطى حظاً من الشبهين فلاعتباره بالنفوس يغسل ولاعتباره بالأجزاء لا يصلى عليه، وهذا هو المختار. وقوله (وإذا سبي صبي) يعني إذا سبي صبي فلا يخلو إما أن يكون (مع أحد أبويه) أولاً. فإن كان الأول (فمات لم يصل عليه) لأنه كافر تبعاً للأبوين لقوله ﷺ «الولد يتبع خير الأبوين ديناً» فإن فيه دلالة ظاهرة على متابعة

قوله: (لقوله ﷺ «الولد يتبع خير الأبوين ديناً») أقول: فيه بحث

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٣٤٣ و١٣٤٦ و١٣٤٧ و١٣٥٣ و٤٠٧٩ وأبو داود ٣١٣٨ و٣١٣٩ والترمذي ١٠٣٦ والنسائي ٤/ ٦٢ وابن ماجه ١٥١٤ وابن أبي شيبة ٣/ ٢٥٣. ٢٥٤ وابن حبان ٣١٩٧ والطحاوي ١/ ٥٠١ وابن الجارود ٥٥٢ والبيهقي ٤/ ٣٤ والبغوي ١٥٠٠ كلهم من حديث جابر: أن رسول الله ﷺ كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد ويقول: «أيهما أكثر أخذاً للقرآن؟ فإذا أشير إلى أحدهما قدمه في اللحد. قال ﷺ: أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة، وأمر بدفنهم بدمائهم، ولم يُصل عليهم، ولم يغسّلوا».

يقر بالإسلام وهو يعقل) لأنه صح إسلامه استحساناً **(أو يسلم أحد أبويه)** لأنه يتبع خير الأبوين ديناً **(وإن لم يسب معه أحد أبويه صلي عليه)** لأنه ظهرت تبعية الدار فحكم بالإسلام كما في اللقيط **(وإذا مات الكافر وله ولي مسلم**

وورث»[1] قال النسائي: وللمغيرة بن مسلم غير حديث منكر. ورواه الحاكم عن سفيان عن أبي الزبير به قال: هذا إسناد صحيح، وأما تمام معنى ما رواه المصنف فهو ما عن جابر رفعه «الطفل لا يصلى عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل»[2] أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان والحاكم، قال الترمذي: روي موقوفاً ومرفوعاً وكأن الموقوف أصح انتهى. وأنت سمعت غير مرة أن المختار في تعارض الوقف والرفع تقديم الرفع لا الترجيح بالأحفظ والأكثر بعد وجوب أصل الضبط والعدالة وأما معارضته بما رواه الترمذي من حديث المغيرة وصححه أنه عليه الصلاة والسلام قال «السقط يصلى عليه ويدعي لوالديه بالمغفرة والرحمة»[3] فساقطة، إذ الحظر مقدم على الإطلاق عند التعارض قوله: **(لما روينا)**[4] ولو لم يثبت كفي في نفيه كونه نفساً من وجه جزء من الحي من وجه، فعلى الأول يغسل ويصلى عليه، وعلى الثاني لا ولا، فأعملنا الشبهين فقلنا يغسل عملاً بالأول ولا يصلى عليه عملاً بالثاني، ورجحنا خلاف ظاهر الرواية. واختلفوا في غسل السقط الذي لم يتم خلقة أعضائه، والمختار أنه يغسل ويلف في خرقة قوله: **(لأنه تبع لهما)** قال ﷺ «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه

الولد للأبوين **(إلا أن يقر بالإسلام وهو يعقل)** صفة الإسلام المذكورة في حديث جبريل عليه السلام «أن تؤمن بالله وملائكته

---

(١) حسن. أخرجه النسائي ٦٣٥٨ في سننه الكبرى والحاكم ٤/ ٣٤٨ كلاهما من حديث المغيرة بن مسلم عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً ثم أخرجه النسائي ٦٣٥٩ عن جابر موقوفاً بلفظ: المنفوس يرث إذا سمع صوته.
قال النسائي: هذا أولى بالصواب والله أعلم اهـ. أي كونه موقوفاً. لكن المغيرة توبع. فقد أخرجه ابن حبان ٦٠٣٢ والحاكم ٤/ ٣٤٨. ٣٤٩ والبيهقي ٤/ ٨. ٩ كلهم من طريق إسحق الأزرق عن الثوري عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً وصححه الحاكم على شرطهما! وأقره الذهبي! ولم يخرج البخاري لأبي الزبير. فهو على شرط مسلم وأخرجه الترمذي ١٠٣٢ وابن ماجه ١٥٠٨ و٢٧٥٠ والبيهقي ٤/ ٨ من طرق أخرى عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً.
قال الترمذي: اضطرب الناس فيه فرواه بعضهم مرفوعاً، ورواه محمد بن إسحق عن عطاء عن جابر موقوفاً، وكأن الموقوف أصح. فأخرجه ابن عدي من حديث ابن عباس، وأخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٣١٩ و١١/ ٣٨٢ والدارمي ٢/ ٣٩٢ عن أبي الزبير عن جابر موقوفاً والدارمي ٢/ ٣٩٣ عن ابن إسحق عن عطاء عن جابر موقوفاً وعبد الرزاق ٦٦٠٨ والنسائي ٦٣٥٩ عن ابن جريج أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر يقول في المنفوس: يرث إذا سمع صوته.
وله شاهد. أخرجه أبو داود ٢٩٢٠ وعنه البيهقي ٦/ ٢٥٧ كلاهما عن أبي هريرة مرفوعاً: إذا استهل المولود وُرِّث. وإسناده حسن رجاله ثقات ابن إسحق مدلس وقد عنعنه لكنه شاهد. وله شاهد أخرجه الدارمي ٢/ ٣٩٢ عن ابن عباس موقوفاً وآخر. أخرجه ابن ماجه ٢٧٥١ عن جابر والمسور قالا: قال رسول الله ﷺ: لا يرث الصبي حتى يستهل صارخاً. قال: واستهلاله: أن يبكي ويصيح أو يعطس. ورجاله ثقات رجال الصحيح غير العباس بن الوليد وثقه ابن حبان وقال أبو حاتم: شيخ. وقال أبو داود: كتبت عنه وكان عالماً بالرجال والأخبار اهـ.
الخلاصة: هذا حديث بمجموع طرقه وشواهده يرقى إلى درجة الحسن. حتى إن الموقوف لا يقال مثله بالرأي فربما كان جابر يفتي به أحياناً، وتارة يحدث به مرفوعاً. والله أعلم. وقد جاء في الدراية ١/ ٢٣٥: صححه ابن حبان والحاكم من حديث جابر وحديث ابن عباس إسناده حسن.

(٢) تقدم في الذي قبله مستوفياً، وهو بهذا اللفظ ضعيف والصواب أنه بلفظ: إذا استهل الصبي صُلِّيَ عليه وَوُرِّث. هكذا رواه ابن حبان والحاكم وغيرهما، وأما سياق الترمذي فغير قوي، فيه إسماعيل المكي ضعيف، وقد أشار الحاكم لضعفه ١/ ٣٦٣ بهذا اللفظ في حين صححه كما تقدم باللفظ الذي ذكرته آنفاً.
تنبيه: وصنيع المصنف يوهم أنهم رووه جميعاً بمثل هذا اللفظ وليس كذلك.

(٣) جيد. أخرجه أبو داود ٣١٨٠ والترمذي ١٠٣١ والنسائي ٤/ ٥٥. ٥٦ وابن ماجه ١٤٨١ وأحمد ٤/ ٢٤٨. ٢٤٩. ٢٥٢ والطحاوي ١/ ٤٨٢ وابن حبان ٣٠٤٩ والحاكم ١/ ٣٥٥. ٣٦٣ وأحمد ٤/ ٢٤٧. ٢٤٨. ٢٤٩. ٢٥٢ وابن أبي شيبة ٣/ ٢٨٠ والبيهقي ٤/ ٨. ٢٤. ٢٥ والطبراني ٢٠ (١٠٤٦) من طرق عدة كلهم عن زياد بن جبير بن حية عن أبيه عن المغيرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الراكب يسير خلف الجنازة، والماشي حيث شاء منها، والطفل يصلى عليه». زاد أبو داود: ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة.
قال الترمذي: حسن صحيح، والعمل عليه عند أحمد وإسحق قالا: يصلى على الطفل، وإن لم يستهل بعد أن يعلم أنه خُلق اهـ. والحديث صحيح على شرط البخاري كما قال الحاكم ووافقه الذهبي، وهو متصل الإسناد.

(٤) تقدم قبل حديث وأن لفظ: وإن لم يستهل لم يصلَّ عليه. ضعيف. والصواب في الحديث ليس فيه هذا النفي.

فإنه يغسله ويكفنه ويدفنه) بذلك أمر علي رضي الله عنه في حق أبيه أبي طالب. لكن يغسل غسل الثوب النجس

ويمجسانه حتى يكون لسانه يعرب عنه إما شاكراً وإما كفوراً»[1] قوله: **(وهو يعقل)** أي يعقل صفة الإسلام، وهو ما في الحديث «أن يؤمن بالله» أي بوجوده وربوبيته لكل شيء «وملائكته» أي بوجود ملائكته «وكتبه» أي إنزالها «ورسله» أي بإرسالهم عليهم السلام «واليوم الآخر» أي البعث بعد الموت «والقدر خيره وشره من الله»[2] وهذا دليل أن مجرد قول: لا إله إلا الله لا يوجب الحكم بالإسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا، وعلى هذا قالوا: اشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الإسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة. والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الإيمان ما الإسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير، بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلاً بأن البعث هل يوجد أو لا، وأن الرسل وإنزال الكتب عليهم كان أو لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الإثبات للجهل البسيط، فمن ذلك قالت لا أعرفه، وقلما يكون ذلك لمن نشأ في دار الإسلام. فإنا نسمع ممن يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والإقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان، بل وذكر ما يصلح استدلالاً في أثناء أحوالهم وتكلمهم على التصريح باعتقاد هذه الأمور، وكأنهم يظنون أن جواب هذه الأشياء إنما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فيحجمون عن الجواب قوله: **(لأنه ظهرت تبعية الدار)** اعلم أن التبعية على مراتب: أقواها تبعية الأبوين أو أحدهما أي في أحكام الدنيا لا في العقبى فلا يحكم بأن أطفالهم في النار البتة

وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله» وقيل معناه: يعقل المنافع والمضار، وأن الإسلام هدى واتباعه خير، والكفر ضلالة واتباعه شر **(لأنه صح إسلامه استحساناً)** وإن لم يصح قياساً كما هو مذهب الشافعي على ما عرف في الأصول. وقوله **(أو يسلم)** عطف على قوله إلا أن يقر يعني أنه إذا أقر بالإسلام وهو يعقل أو يسلم **(أحد أبويه)** صح إسلامه لما روينا، وإن كان الثاني صلى عليه لأنه ظهرت تبعية الدار فحكم بإسلامه كما في اللقيط على ما سيجيء. فإن قيل: إذا كانت الدار مما يتبع فليتبع وإن سبي معه أحد أبويه ترجيحاً للإسلام كالأبوين إذا كان أحدهما مسلما. أجيب بأن تأثير الدار في الاستتباع دون تأثير الولادة، لأن النبي ﷺ حكم باستتباع الأبوين دون الدار مع قيام الدار، ولو لم يكن كذلك لما حكم بكفر صبي في دار الإسلام أصلاً، وكان ما ترك أبواه لبيت المال لاختلاف الدينين، ولم يذكر المصنف تبعية اليد بعد تبعية الدار، فإنه لو وقع من الغنيمة صبي في سهم رجل في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلماً تبعاً لصاحب اليد، وصاحب المحيط قدم تبعية اليد على تبعية الدار، وقوله **(وإذا مات الكافر وله ولي مسلم)** أي قريب، لأن حقيقة الولاية منفية، قال الله تعالى **﴿لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء﴾** وأطلق ليتناول كل قريب له من ذوي الفروض والعصبات وذوي الأرحام، وهذا الإطلاق لفظ الجامع الصغير، وذكر في الأصل: كافر مات وله ابن مسلم يغسله ويكفنه ويدفنه إذا لم يكن هناك من

قوله: **(وهذا الإطلاق لفظ الجامع الصغير)** أقول: يعني عدم التقييد بقوله إذا لم يكن هناك من أقربائه الكفار من يتولى أمره.

---

(1) صحيح. أخرجه البخاري ١٣٥٩ و١٣٨٥ و٤٧٧٥ ومسلم ٢٦٥٨ من وجوه ومالك ١/ ٢٣٩ وأبو داود ٤٧١٤ والترمذي ٢١٣٨ والطيالسي ٢٤٣٣ وأحمد ٢/ ٢٥٣ ـ ٣٩٣ ـ ٤٨١ والطحاوي في المشكل ٢/ ١٦٢ والبغوي ٨٤ وابن حبان ١٢٨ و١٢٩ و١٣٠ و١٣٣ والحميدي ١١١٣ كلهم من حديث أبي هريرة مع اختلاف يسير في بعض ألفاظه. وأكثر هذه الطرق بدون الفقرة الأخيرة «حتى يعرب»... الخ. وإنما هو في رواية لمسلم ٢٦٥٨ ح ٢٣: حتى يبين عنه لسانه. ورواية: حتى يعبر عنه لسانه اهـ. وتفرد أحمد في ٣/ ٣٥٣ من حديث الحسن عن جابر بلفظ: إما شاكراً، وإما كفوراً. وإسناده حسن.

(2) صحيح. هذا بعض حديث جبريل عندما جاء بصورة أعرابي وفيه: فقال: يا محمد أخبرني عن الإيمان فقال رسول الله ﷺ: «أن تؤمن بالله...» الحديث.

ذكره المصنف منجماً، وصدره «أن يؤمن» وصوابه: تؤمن. أخرجه البخاري ٥٠ ومسلم ٩ ـ ١٠ والنسائي ٨/ ١٠١ وابن ماجه ٦٤ وابن أبي شيبة ١١/ ٥ ـ ٦ وابن حبان ١٥٩ كلهم من حديث أبي هريرة. وأخرجه مسلم ٨ وأبو داود ٤٦٩٥ والترمذي ٢٦١٠ والنسائي ٨/ ٩٧ وابن ماجه ٦٣ والطيالسي ص٢١ وأحمد ١/ ٥٢ ـ ٥٣ وابن حبان ١٦٨ كلهم من رواية ابن عمر عن عمر به مرفوعاً.

فائدة: وقع في رواية مسلم ١٠: وتؤمن بالقدر كله، ورواية برقم ٨: وتؤمن بالقدر خير وشره، وعند ابن حبان: والقدر خيره وشره، حلوه ومره، وقال ابن حجر في الفتح ١/ ١١٨: زاد الإسماعيلي في مستخرجه من رواية عطاء عن ابن عمر: وبالقدر حلوه ومره من الله اهـ.

ويلف في خرقة وتحفر حفيرة من غير مراعاة سنة التكفين واللحد، ولا يوضع فيها بل يلقى.

بل فيه خلاف، قيل يكونون خدم أهل الجنة، وقيل إن كانوا قالوا بلى يوم أخذ العهد عن اعتقاد ففي الجنة وإلا ففي النار، وعن محمد أنه قال فيهم: إني أعلم أن الله لا يعذب أحداً بغير ذنب، وهذا نفي لهذا التفصيل، وتوقف فيهم أبو حنيفة رضي الله عنه، واختلف بعد تبعية الولادة. فالذي في الهداية تبعية الدار، وفي المحيط عند عدم أحد الأبوين يكون تبعاً لصاحب اليد، وعند عدم صاحب اليد يكون تبعاً للدار ولعله أولى، فإن من وقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب فمات يصلي عليه ويجعل مسلماً تبعاً لصاحب اليده قوله: (وله ولي مسلم) عبارة معيبة، وما دفع به من أنه أراد القريب لا يفيد، لأن المؤاخذة إنما هي على نفس التعبير به بعد إرادة التقريب به. وأطلق الولي: يعني القريب فشمل ذوي الأرحام كالأخت والخال والخالة. ثم جواب المسئلة مقيد بما إذا لم يكن له قريب كافر. فإن كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد، هذا إذا لم يكن كفره والعياذ بالله بارتداد، فإن كان يحفر له حفيرة ويلقى فيها كالكلب ولا يدفع إلى من انتقل إلى دينهم، صرح به في غير موضع قوله: (بلملك أمر علي) روى ابن سعد في الطبقات: أخبرنا محمد بن عمر الواقدي، حدثني معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن جده عن علي رضي الله عنه قال «لما أخبرت رسول الله ﷺ بموت أبي طالب بكى ثم قال لي: اذهب فاغسله وكفنه وواره. قال: ففعلت ثم أتيته. فقال لي اذهب فاغتسل. قال: وجعل رسول الله ﷺ يستغفر له أياماً ولا يخرج من بيته حتى نزل عليه جبريل عليه السلام بهذه الآية ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين﴾ [التوبة ١١٣] الآية»[1] وروى ابن أبي شيبة الحديث بسند أبي داود والنسائي قال «إن عمك الشيخ الكافر قد مات فما ترى فيه؟ قال: أرى أن تغسله وتجنه وأمره بالغسل» وإنما لم نذكره نحن من السنن لأنه قال فيهما «اذهب فوار أباك ثم لا تحدث شيئاً حتى تأتيني. فذهبت فواريته وجئته، فأمرني فاغتسلت ودعا لي»[2] وليس فيه الأمر بغسله إلا ما قد يفهم من طريق الالتزام الشرعي بناء على ما عرف من أنه لم يشرع الغسل إلا من غسل الميت دون دفنه وتكفينه. وهو ما رواه أبو داود عن عائشة «كان عليه الصلاة والسلام يغتسل من الجنابة ويوم الجمعة وغسل الميت»[3] وهو ضعيف.

أقربائه الكفار من يتولى أمره، فإن كان ثمة أحد منهم فالأولى أن يخلي المسلم بينهم وبينه يصنعون به ما يصنعون بموتاهم (بلملك أمر علي رضي الله عنه) روي «أنه لما مات أبو طالب جاء علي إلى رسول الله ﷺ وقال: يا رسول الله إن عمك الضال» وفي رواية «إن الشيخ الضال قد مات، فقال النبي ﷺ اغسله وكفنه وواره ولا تحدث به حدثاً حتى تلقاني» أي لا تصل عليه. وقوله (لكن يغسل غسل الثوب النجس) يعني لا يغسل كغسل المسلم من البداءة بالوضوء وبالميامن، ولكن يصب عليه الماء كما يصب في غسل النجاسة ولا يكون الغسل طهارة له، حتى لو حمله إنسان وصلى لم تجز صلاته، بخلاف المسلم فإنه لو حمله المصلي بعد ما غسل جازت صلاته (ويلف في خرقة) يعني بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور.

(١) ضعيف. أخرجه ابن سعد في الطبقات ١/ ٩٨. ٩٩ من طريق الواقدي عن علي به وإسناده ضعيف لضعف الواقدي، لكن يشهر له ما بعده.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ٣٢١٤ والنسائي ٤/ ٧٩ وابن أبي شيبة ٣/ ٩٥ وأحمد ١/ ١٣١ وأبو يعلى ٤٢٣ والطيالسي ١٢٠ وابن سعد ١/ ٩٩ والبيهقي ١/ ٣٠٤ كلهم من حديث ناجية بن كعب عن علي به. وناجية ثقة كما في التقريب وقع عند ابن أبي شيبة وأبي يعلى وابن سعد والطيالسي: ثم أتيته، فأمرني أن أغتسل. ويؤيده رواية السنن: فأمرني فاغتسلت. لأن الاغتسال هو الذي أمر به علي، وهذا ليس ببعيد، ولكن يمكن حمله على أنه منسوخ لأن وفاة أبي طالب كان في أول الإسلام، أو يحمل على الندب والاستحباب والله أعلم. وقد أخرجه أبو يعلى ٤٢٤ وأحمد ١/ ١٠٣ والبيهقي ١/ ٣٠٤ من طريق أبي عبد الرحمن السلمي عن علي وفيه: فقال: «اذهب فاغتسل..» الحديث فهذا قد جاء من طريق آخر ورجاله ثقات.

(٣) ضعيف أخرجه أبو داود ٣٤٨ و٣١٦٠ من حديث عائشة وفيه: ومن الجنابة.
وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٨٢: سنده ضعيف. اهـ.
وقال أبو داود عقب الرواية الثانية: حديث مصعب بن شيبة ضعيف. فيه خصال ليس العمل عليه. ونقله المنذري في مختصره وزاد وقال البخاري: حديث عائشة في هذا الباب ليس بذاك. وقال أحمد والمديني لا يصح في هذا الباب شيء. وكذا قال محمد بن يحيى.

....

وروى هو والترمذي مرفوعاً «من غسل ميتاً فليغتسل، ومن حمله فليتوضأ»[١] حسنه الترمذي وضعفه الجمهور، وليس في هذا ولا في شيء من طرق علي حديث صحيح، لكن طرق حديث علي كثيرة، والاستحباب يثبت بالضعيف غير الموضوع، ولم يذكر المصنف ما إذا مات المسلم وليس له قريب إلا كافر وينبغي أن لا يلي ذلك منه بل يفعله المسلمون، ألا ترى أن اليهودي لما آمن برسول الله ﷺ عند موته قال عليه الصلاة والسلام لأصحابه «تولوا أخاكم»[٢] ولم يخل بينه وبين اليهود، ويكره أن يدخل الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه.

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ٣١٦٢ والترمذي ٩٩٣ وابن ماجه ١٤٦٣ كلهم عن أبي هريرة مرفوعاً وقال الترمذي: حديث حسن: وأخرجه الطيالسي ٢٣١٤ وأحمد ٢/ ٤٣٣ ـ ٤٥٤ ـ ٤٧٢ من وجه آخر عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة مرفوعاً. ومن هذا الوجه أخرجه البيهقي ١/ ٣٠٣ وأعله بصالح مولى التوأمة، وأنه غير قوي، وتعقبه ابن التركماني بقوله: قال يحيى: صالح. ثقة حجة، وابن أبي ذئب سمع منه قبل الاختلاط، وقال السعدي: حديث ابن أبي ذئب عنه مقبول لثبته وسماعه القديم منه.
وأخرجه أبو داود ٣١٦١ وعنه البيهقي ١/ ٣٠٣ من طريقه عمرو بن عمير. عن أبي هريرة به. وأعله البيهقي بعمرو، وأنه غير مشهور، وهو كما قال فهو مجهول كما في التقريب، لكن يشهد لما قبله لأن مخرجه مختلف عما قبله، فالإسناد بمجموع طرقه يرقى إلى الحسن، ولذا لم يضعف أبو داود حديث أبي هريرة، وإنما اكتفى بقوله: هو منسوخ. سمعت أحمد بن حنبل وسئل عن الغسل من غسل الميت فقال: يجزيه الوضوء.
فائدة: قال الترمذي عقب حديث ٩٩٣: قال مالك: أستحب الغسل من غسل الميت، ولا أراه واجباً وكذا قال الشافعي. وقال أحمد: أرجو أن لا يجب عليه الغسل، وأما الوضوء فأقلّ ما قيل فيه، وقال إسحق: لا بد من الوضوء.
قلت: والاستحباب مذهب الحنفية أيضاً وهو قول الجمهور.

(٢) ضعيف. أخرجه الترمذي ٩٤٦ من حديث الحارث بن عبد الله بن أوس: سمعت النبي ﷺ يقول: «من حج هذا البيت، أو اعتمر، فليكن آخر عهده بالبيت». فقال له عمر: خَرَرْتَ من يديك سمعت هذا من رسول الله ﷺ، ولم تخبرنا به؟ اهـ.
قال الترمذي: حديث غريب اهـ وفي إسناده الحجاج بن أرطاة ضعيف ومدلس، وقد عنعنه. والحديث ضعفه الإمام ابن الهمام.

فصل في حمل الجنازة

(وإذا حملوا الميت على سريره أخذوا بقوائمه الأربع) بذلك وردت السنة. وفيه تكثير الجماعة وزيادة الإكرام

فصل في حمل الجنازة

قوله: (لأنه جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت) روى ابن سعد في الطبقات بسند ضعيف «أنه عليه الصلاة والسلام حمل جنازة سعد بن معاذ من بيته بين العمودين حتى خرج به من الدار» قال الواقدي: والدار تكون ثلاثين ذراعاً[١]، قال النووي في الخلاصة: ورواه الشافعي بسند ضعيف انتهى: إلا أن الآثار في الباب ثابتة عن الصحابة وغيرهم، وروى الطبراني عن ابن الحويرث قال: «توفي جابر بن عبد الله فشهدناه. فلما خرج سريره من حجرته إذا حسن بن حسن بن علي رضي الله عنه بين عمودي السرير، فأمر به الحجاج أن يخرج ليقف مكانه فأبى. فسأله بنو جابر إلا خرجت فخرج، وجاء الحجاج حتى وقف بين عمودي السرير ولم يزل حتى وضع وصلى عليه الحجاج، ثم جاء إلى القبر فنزل حسن بن حسن في قبره، فأمر به الحجاج أن يخرج ليدخل مكانه فأبى عليهم، فسأله بنو جابر فخرج. فدخل الحجاج الحفرة حتى فرغ». وأسند الطبراني قال: توفي أسيد بن حضير سنة عشرين. وحمله عمر بين عمودي السرير حتى وضعه بالبقيع وصلى عليه. وروى البيهقي من طريق الشافعي عن عبد الله بن ثابت عن أبيه قال: رأيت أبا هريرة يحمل بين عمودي سرير سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه. ومن طريق الشافعي أيضاً عن عيسى بن طلحة قال: رأيت عثمان بن عفان يحمل بين العمودين المقدمين واضعاً السرير على كاهله. ومن طريقه عن يوسف بن ماهك أنه رأى ابن عمر في جنازة رافع بن خديج قائماً بين قائمتي السرير. ومن طريقه عن شريح أبي عون عن أبيه قال: رأيت ابن الزبير يحمل بين عمودي سرير المسور بن مخرمة. قلنا: هذه موقوفات والمرفوع منها ضعيف، ثم هي وقائع أحوال فاحتمل كون ذلك فعلوه لأنه السنة أو لعارض اقتضى في خصوص تلك الأوقات حمل الاثنين، والحق أن نقول: لا دلالة فيها على حمل الاثنين لجواز حمل الأربعة وأحدهم بين العمودين بأن يحمل المؤخر على كتفه الأيمن وهو من جهة يسار الميت والمقدم على الأيسر وهو من جهه يمين الميت فليحمل عليه لما أن بعض المروي عنهم الفعل المذكور روى عنهم خلافه. روى ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما حدثنا هشيم عن أبي عطاء عن علي الأزدي قال: رأيت ابن عمر في جنازة فحمل بجوانب السرير الأربع، وروى عبد الرزاق، أخبرني الثوري عن عباد بن منصور، أخبرني أبو المهزم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: من حمل الجنازة بجوانبها الأربع فقد قضى الذي عليه[٢]، ثم قد صح عن رسول الله ﷺ خلاف ما ذهبوا إليه. روى عبد الرزاق وابن

فصل في حمل الجنازة

(إذا حملوا الميت على سريره أخذوا بقوائمه الأربع بذلك وردت السنة) وهي ما روي عن ابن مسعود: من السنة أن تحمل الجنازة من جوانبها الأربع (وفيه تكثير الجماعة) حتى لو لم يتبعه أحد كان هؤلاء جماعة، وفيه زيادة الإكرام حيث لم يحمل كما تحمل الأحمال، وفيه صيانة عن سقوط الميت وقال الشافعي: (السنة أن يحملها رجلان) كما ذكر في الكتاب،

فصل في حمل الجنازة

قوله: (حتى لو لم يتبعه أحد كان هؤلاء جماعة) أقول: وفيه شيء

---

(١) ضعيف. أخرجه ابن سعد في الطبقات ٣/ ١٠ من طريق الواقدي عن شيوخ من بني الأشهل به.
قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٨٧: قال النووي في الخلاصة: ورواه الشافعي بسند ضعيف اهـ.
قلت: الواقدي واهٍ. والشيوخ مجهولون لا يعرفون

(٢) انظر هذه الآثار في نصب الراية ٢/ ٢٨٦ . ٢٨٨.

والصيانة، وقال الشافعي: السنة أن يحملها رجلان: يضعها السابق على أصل عنقه والثاني على أعلى صدره، لأن جنازة سعد بن معاذ رضي الله عنه هكذا حملت. قلنا: كان ذلك لازدحام الملائكة **(ويمشون به مسرعين دون**

أبي شيبة، حدثنا شعبة عن منصور بن المعتمر عن عبيد الله بن نطاس عن أبي عبيدة عن أبيه عبد الله بن مسعود قال «من اتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير الأربعة» وروى محمد بن الحسن: أخبرنا الإمام أبو حنيفة، حدثنا المنصور ابن المعتمر به قال: «من السنة حمل الجنازة بجوانب السرير الأربعة. ورواه ابن ماجه وبه لفظه: من أتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير كلها فإنه من السنة، وإن شاء فليدع، ثم إن شاء فليدع»[1] فوجب الحكم بأن هذا هو السنة وأن خلافه إن تحقق من بعض من السلف فلعارض، ولا يجب على المناظر تعيينه. وقد يشاء فيبدي محتملات مناسبة يجوزها تجويزاً كضيق المكان أو كثرة الناس أو قلة الحاملين وغير ذلك. وأما كثرة الملائكة كما ذكر المصنف على ما روى ابن سعد عنه عليه الصلاة والسلام «لقد شهده: يعني سعداً سبعون ألف ملك لم ينزلوا إلى الأرض قبل ذلك، ولقد ضمه ضمة ثم فرج عنه»[2] وما رواه الواقدي في المغازي من قوله عليه الصلاة والسلام «رأيت الملائكة تحمله»[3] فإنما يتجه محملاً على تقدير تجسمهم عليهم السلام لا تجردهم عن الكثافة على ما عليه أصل خلقتهم. وفي الآثار: «مع كل عبد ملكان. وفيها أكثر إلى سبعين»[4] فلم توجب مزاحمة حسية ولا منعاً من اتصال بينك وبين إنسان، ولا حمل شيء على المنكبين والرأس، اللهم إلا أن يراد أن بسبب حملهم عليهم السلام اكتفى عن تكميل الأربعة من الحاملين، ولأن ما ذهبنا إليه أصون للجنازة عن السقوط، وكون ذلك أشق على الحاملين مصلحة معارضة بمفسدة تعريضه على السقوط خصوصاً في مواطن الزحمة والمحجن. ولأنه أكثر إكراماً للميت وأعون على تحصيل سنة الإسراع وأبعد من التشبه بحمل الأمتعة فإنه مكروه، ولذا كره حمله على الظهر والدابة قوله: **(دون الخبب)** ضرب من العدو دون العنق والعنق خطو فسيح فيمشون به دون ما دون العنق، ولو

واستدل على ذلك «بأن النبي ﷺ حمل جنازة سعد بن معاذ رضي الله عنه بين العمودين» **(قلنا: كان ذلك لازدحام الملائكة)** وكان الطريق ضيقاً، حتى روي «أنه ﷺ كان يمشي على رءوس أصابعه وصدور قدميه» وكان حالة ضرورة ونحن نقول به. وقوله: **(ويمشون به مسرعين دون الخبب)** الخبب ضرب من العدو دون العنق لأن العنق خطو فسيح واسع «لما روي أن النبي ﷺ سئل عن المشي في الجنازة فقال: ما دون الخبب، فإن يكن خيراً عجلتموه إليه، وإن يكن شراً وضعتموه عن رقابكم» أو قال «فبعداً لأهل النار» والخبب مكروه لأن فيه ازدراء بالميت وإضراراً بالمتبعين. والمشي خلف الجنازة أفضل. وقال

قوله: **(الخبب ضرب من العدو دون العنق)** أقول: العنق ضرب من سير الدابة والإبل قوله: **(عجلتموه إليه)** أقول: يعني إلى الجنة

---

(١) يشبه الحسن. أخرجه ابن ماجه ١٤٧٨ وابن أبي شيبة ٣/ ١٠٣ والبيهقي ٤/ ١٩ كلهم عن ابن مسعود موقوفاً وله حكم الرفع. قال البوصيري: رجاله ثقات، وهو موقوف، وله حكم الرفع، لكنه منقطع أبو عبيدة لم يسمع من أبيه ابن مسعود، قاله أبو زرعة وأبو حاتم وغيرهما اهـ.
ورواه محمد في الآثار ص٤٠ من هذا الوجه. فالخبر غير قوي لانقطاعه فهو يشبه الحسن. والله أعلم.

(٢) حسن. أخرجه ابن سعد في الطبقات ٣/ ٩ من حديث ابن عمر مرفوعاً.
وقال ابن حجر في الدراية ١/ ٢٣٧: إسناده صحيح.
قلت: وهو عند النسائي ٤/ ١٠٠ . ١٠١ وفي الكبرى ٢١٨٢ من هذا الوجه بلفظ: هذا الذي تحرك له العرش، وفتحت له أبواب السماء، وشهده سبعون ألفاً من الملائكة لقد ضُمَّ ضمَّةً، ثم فُرِّج عنه.
وإسناده صحيح على شرط مسلم رجاله كلهم ثقات وهو متصل. زاد البيهقي في كتاب عذاب القبر: يعني سعد بن معاذ. انظر كلام السيوطي في شرحه على النسائي ٤/ ١٠١.

(٣) ضعيف. أخرجه الواقدي في المغازي كما في نصب الراية ٢/ ٢٨٧ من حديث أبي سعيد بأتم منه وفيه: وقال الناس: يا رسول الله كان سعد رجلاً جسيماً، فلم نر أخف منه. فقال رسول الله ﷺ: «رأيت الملائكة تحمله» اهـ وإسناده ضعيف لضعف الواقدي، وفيه سعيد بن أبي زيد لا يُعرف، ولعله من مشايخ الواقدي الهلكي، ورُبَيْح بن عبد الرحمن غير مشهور برواية الحديث.

(٤) ورد في هذا الباب أحاديث واهية وبعض الآثار عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما من أئمة التفسير. راجع الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ٤/ ٤٧ . ٤٨ وكذا تفسير ابن كثير ٢/ ٥٢١ . ٥٢٢ عن قوله تعالى **﴿له معقبات من بين يديه ومن خلفه﴾**.

الخبب) «**لأنه عليه الصلاة والسلام حين سئل عنه قال**: ما دون الخبب» **(وإذا بلغوا إلى قبره يكره أن يجلسوا قبل أن يوضع عن أعناق الرجال)** لأنه قد تقع الحاجة إلى التعاون والقيام أمكن منه قال: وكيفية الحمل أن تضع مقدم

مشوا به الخبب كره لأنه ازدراء بالميت قوله: **(لأنه عليه الصلاة والسلام حين سئل عنه الخ)** أخرج أبو داود والترمذي عن ابن مسعود قال «سألنا رسول الله ﷺ عن المشي مع الجنازة فقال: ما دوون الخبب»[(١)] وهو مضعف. وأخرج الستة قال عليه الصلاة والسلام «أسرعوا بالجنازة، فإن تك صالحة فخير تقدمونها إليه، وإن تك غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم»[(٢)] ويستحب الإسراع بتجهيزه كله من حين يموت قوله: **(لأنه قد تقع الحاجة إلى التعاون الخ)** ولأن المعقول من ندب الشرع لحضور دفنه إكرام الميت، وفي جلوسهم قبل وضعه ازدراء به وعدم التفات إليه، هذا في حق الماشي معها، أما القاعد على الطريق إذا مرّت به أو على القبر إذا جيء به فلا يقوم لها، وقيل يقوم، واختير الأول لما روي عن علي «كان رسول الله ﷺ أمرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس»[(٣)] بهذا اللفظ لأحمد قوله: **(أن تضع)** هو حكاية خطاب أبي حنيفة لأبي يوسف، والمراد بمقدم الجنازة يمينها ويمين الجنازة بمعنى الميت هو يسار السرير لأن الميت مستلقي على ظهره، فالحاصل أن تضع يسار السرير المقدم على يمينك ثم يساره المؤخر ثم يمينه المقدم على يسارك ثم يمينه المؤخر لأن في هذا إيثاراً للتيامن.

الشافعي: قدامها أفضل لأن أبا بكر وعمر كانا يمشيان أمام الجنازة، ولنا «أن رسول الله ﷺ مشى خلف جنازة سعد بن معاذ» وعلي كان يمشي خلف الجنازة. وقال ابن مسعود: فضل المشي خلف الجنازة على المشي أمامها كفضل المكتوبة على النافلة. وفعل أبي بكر وعمر محمول على التيسير على الناس لأن الناس كانوا يحترزون عن المشي أمامها، فلو اختار المشي خلفها لضاق الطريق على من يشيعها. وهكذا أجاب علي رضي الله عنه حين قيل له: إن أبا بكر وعمر كانا يمشيان أمام الجنازة قال: يرحمهما الله إنهما قد عرفا أن المشي خلفها أفضل ولكنهما أرادا تيسير الأمر على الناس، وقوله: **(وإذا بلغوا إلى قبره)** ظاهر، فإذا وضعت على أعناق الرجال جلسوا وكره القيام، وقوله: **(وكيفية الحمل أن تضع الجنازة)** هذا لفظ الجامع الصغير بلفظ الخطاب خاطب أبو حنيفة أبا يوسف. قال يعقوب: رأيت أبا حنيفة يصنع هكذا، قال الإمام المحبوبي: وهذا دليل تواضعه. قال صاحب النهاية: وقد حمل الجنازة من هو أفضل منه، بل أفضل جميع الخلائق وهو نبينا ﷺ، فإنه حمل جنازة سعد بن معاذ كما ذكرنا لما أن حمل الجنازة عبادة فينبغي أن يتبادر إليه كل أحد. وذكر شيخ الإسلام إنما أراد باليمين المقدم يمين الميت، ثم قال: فإذا حملت جانب السرير الأيسر فذلك يمين الميت لأن يمين الميت على يسار الجنازة، لأن الميت وضع فيها على قفاه وكان يمين الميت يسارها ويساره يمينها، ثم المعنى في الحمل على هذا الوجه، أما البداءة بالأيمن المقدم وذلك يمين الميت ويمين الحامل فلأن النبي ﷺ كان يحب التيامن في كل شيء، والمقدم أيضاً أول الجنازة، والبداءة بالمشي إنما تكون من أوله ثم يتحول إلى الأيمن المؤخر، لأنه لو تحول إلى الأيسر المقدم احتاج إلى المشي أمامها، والمشي خلفها أفضل، فلما مشى خلفها وبلغ الأيمن المؤخر حمله لأن فيه رجحان التيامن أيضاً فبقي جانباه الأيسر المقدم والأيسر

---

(١) ضعيف. أخرجه أبو داود ٣١٨٤ والترمذي ١٠١١ وأحمد ١/ ٣٩٤. ٤١٥. ٤١٩. ٤٣٢ كلهم عن أبي ماجد عن ابن مسعود قال الترمذي: سمعت البخاري يضعف هذا الحديث ونقل الزيلعي ٢/ ٢٨٩ عن الترمذي في علله الكبرى قال البخاري: أبو ماجد منكر الحديث وضعفه جداً اهـ وقال ابن حجر في التقريب: هو مجهول.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٣١٥ ومسلم ٩٤٤ وأبو داود ٣١٨١ والترمذي ١٠١٥ والنسائي ٤/ ٤١ ـ ٤٢ وابن ماجه ١٤٧٧ والحميدي ١٠٢٢ وأحمد ٢/ ٢٤٠ والطحاوي في المعاني ١/ ٤٧٨ وابن الجارود ٥٢٧ وابن حبان ٣٠٤٢ والبغوي ١٤٨١ والبيهقي ٤/ ٢١ كلهم من حديث أبي هريرة.

(٣) حسن. أخرجه أحمد ١/ ٨٢ وأبو يعلى ٢٧٣ وابن حبان ٣٠٥٦ والطحاوي ١/ ٤٨٨ والبيهقي ٤/ ٢٧ كلهم من حديث علي. وإسناده حسن رجاله ثقات فيهم كلام لا يضر. وله طرق أخرى تقويه. فقد أخرجه مسلم ٩٦٢ وأبو داود ٣١٧٥ والنسائي ٤/ ٧٨ وأبو يعلى ٢٨٨ وابن أبي شيبة ٣/ ٣٥٩ والطحاوي ١/ ٤٨٨ وابن حبان ٣٠٥٤ ومالك ١/ ٢٣٢ كلهم من حديث علي: أن رسول الله ﷺ: كان يقوم في الجنائز ثم جلس بعد. قال الترمذي ٣/ ٣٦٢: وهذا حديث ناسخ لحديث «إذا رأيتم الجنازة فقوموا» قاله الشافعي.

الجنازة على يمينك ثم مؤخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها على يسارك إيثاراً للتيامن، وهذا في حالة التناوب.

(تتمة) الأفضل للمشيع للجنازة المشي خلفها ويجوز أمامها إلا أن يتباعد عنها أو يتقدم الكل فيكره ولا يمشي عن يمينها ولا عن شمالها، ويكره لمشيعها رفع الصوت بالذكر والقراءة، ويذكر في نفسه. وعند الشافعي المشي أمامها أفضل، وقد نقل فعل السلف على الوجهين والترجيح بالمعنى، هو يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود، ونحن نقول: هم مشيعون فيتأخرون والشفيع المتقدم هو الذي لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه. بل قد ثبت شرعاً إلزام تقديمه حالة الشفاعة له أعني حالة الصلاة، فثبت شرعاً عدم اعتبار ما اعتبره، والله سبحانه أعلم.

المؤخر، فيختار تقديم الأيسر المقدم على الأيسر المؤخر لأن فيه الختم بالأيسر المؤخر، والختم بذلك أولى ليبقى بعد الفراغ خلف الجنازة فإن المشي خلفها أفضل كما مر. وقوله: (وهذا) أي حملها على الوجه المذكور (في حالة التناوب) يعني عند وفور الحاملين ليدفع الجانب الذي حمله إلى غيره وينتقل إلى الجانب الآخر.

فصل في الدفن

(ويحفر القبر ويلحد) لقوله عليه الصلاة والسلام «اللحد لنا والشق لغيرنا» **(ويدخل الميت)** مما يلي القبلة خلافاً للشافعي، فإن عنده يسل سلا لما روي «أنه عليه الصلاة والسلام سل سلا». ولنا أن جانب القبلة معظم

فصل في الدفن

قوله: **(ويلحد)** السنة عندنا اللحد إلا أن يكون ضرورة من رخو الأرض فيخاف أن ينهار اللحد فيصار إلى الشق، بل ذكر لي أن بعض الأرضين من الرمال يسكنها بعض الأعراب لا يتحقق فيها الشق أيضاً، بل يوضع الميت ويهال عليه نفسه. والحديث المذكور[١] رواه الترمذي عن ابن عباس وفيه عبد الأعلى بن عامر. قال الترمذي: فيه مقال[٢]. ورواه ابن ماجه عن أنس «لما توفي النبي ﷺ وكان بالمدينة رجل يلحد والآخر يضرح، فقالوا: نستخير ربنا ونبعث إليهما فأيهما سبق تركناه، فأرسل إليهما فسبق صاحب اللحد. فلحدوا للنبي ﷺ»[٣] وحديث مسلم ظاهر فيه، وهو ما أخرج عن سعد بن أبي وقاص أنه قال في مرضه الذي مات فيه «ألحدوا لي لحداً وانصبوا علي اللبن نصباً كما صنع برسول الله ﷺ»[٤] وهو رواية من سعد أنه عليه الصلاة والسلام ألحد، وروى ابن حبان في صحيحه عن جابر «أنه عليه الصلاة والسلام ألحد ونصب عليه اللبن نصباً ورفع قبره من الأرض نحو شبر»[٥]

فصل في الدفن

أصل هذه الأفعال: أعني الغسل والتكفين والدفن في بني آدم عرف بفعل الملائكة في حق آدم عليه السلام. روي أن رسول الله ﷺ قال «لما توفي آدم عليه السلام غسلته الملائكة وكفنوه ودفنوه ثم قالوا لولده هذه سنة موتاكم». لحد الميت وألحدة: جعله في اللحد وهو الشق المائل في جانب القبر، ويلحد للميت ولا يشق له، خلافاً للشافعي فإنه يقول بالعكس لتوارث أهل المدينة الشق دون اللحد. ولنا قوله ﷺ «اللحد لنا والشق لغيرنا» وإنما فعل أهل المدينة الشق لضعف أراضيهم

---

(١) حسن غريب. أخرجه أبو داود ٣٢٠٨ والترمذي ١٠٤٥ والنسائي ٤/ ٨٠ وابن ماجه ١٥٥٤ وابن سعد ٣/ ٧٢ والبيهقي ٣/ ٤٠٨ كلهم من حديث ابن عباس.
قال الترمذي: حسن غريب من هذا الوجه.
قال الزيلعي ٢/ ٢٩٦: عبد الأعلى بن عامر الثعلبي فيه مقال. قال ابن القطان: أراه لا يصح لأجله، كان ابن مهدي لا يحدث عنه، وقال ابن عدي: قال أحمد: منكر الحديث. حدث عن سعيد بن جبير وابن الحنفية بأشياء لا يتابع عليها اهـ.
وأخرجه ابن ماجه ١٥٥٥ وأحمد ٥/ ٣٦٢ والطيالسي ٦٦٩ وابن أبي شيبة ٣/ ١٢٧ والبيهقي ٣/ ٤٠٨ كلهم من حديث جرير البجلي. ومداره على عثمان بن عمير.
قال البوصيري في الزوائد: إسناده ضعيف لاتفاقهم على ضعف عثمان بن عمير.
وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢٩٧: هو معلول بعثمان بن عمير وله طريق آخر أخرجه أحمد ٤/ ٣٥٩ من حديث جرير، وفيه أبو جناب الكلبي فيه مقال.
وجاء في تلخيص الحبير ٢/ ١٢٧ ما ملخصه: حديث ابن عباس ضعيف وصححه ابن السكن وحديث جرير ضعيف. وقال الحافظ في الدراية ١/ ٢٣٩: ورواه ابن شاهين من حديث جابر بسند ضعيف اهـ.
قلت: ويشهد لبعضه الأحاديث الآتية. إلا أن لفظ «والشق لغيرنا» غريب فالحديث بمجموع طرقه يصير حسناً من جهة الإسناد ويبقى متنه غريباً. ولذا صدق الترمذي في حكمه عليه حيث حسنه واستغربه. والله تعالى أعلم.
(٢) القائل هذا هو الزيلعي كما تقدم. وأما الترمذي فقال: حسن غريب من هذا الوجه.
(٣) حسن. أخرجه ابن ماجه ١٥٥٧ من حديث أنس قال البوصيري في الزوائد: فيه مبارك بن فضالة وثقة الجمهور، وصرح بالتحديث فزالت تهمة تدليسه، وباقي رجال الإسناد ثقات، فالإسناد صحيح اهـ.
وقال ابن حجر في التلخيص ٢/ ١٢٧، ١٢٨: إسناده حسن. وأخرجه ابن ماجه ١٥٥٨ من حديث عائشة وقال البوصيري: إسناده صحيح، ورجاله ثقات اهـ. فهذا شاهد له يؤكد حسنه، وشاهده الحديث الآتي رواه مسلم.
(٤) صحيح. أخرجه مسلم ٩٦٦ وابن ماجه ١٥٥٦ وأحمد ١/ ١٨٤ كلهم من حديث سعد بن أبي وقاص.
(٥) حسن. أخرجه ابن حبان في صحيحه ٦٦٣٥ من حديث جابر وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم اهـ وللحديث شواهد تقدمت. فأقل مراتبه أنه حسن والله أعلم.

فيستحب الإدخال منه. واضطربت الروايات في إدخال النبي عليه الصلاة والسلام **(فإذا وضع في لحده يقول واضعه:**

واستحب بعض الصحابة أن يرمس في التراب رمساً، يروى ذلك عن عبد الله بن عمرو بن العاص، وقال: ليس أحد جنبي أولى بالتراب من الآخر قوله: **(ويدخل الميت مما يلي)** وذلك أن توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الآخذ له مستقبل القبلة حال الأخذ قوله: **(فإن عنده يسل سلا)** هو بأن يوضع السرير في مؤخر القبر حتى يكون رأس الميت بإزاء موضع قدميه من القبر، ثم يدخل رأس الميت القبر ويسل كذلك فيكون رجلاه موضع رأسه، ثم يدخل رجلاه ويسل كذلك، قد قيل كل منهما والمروي للشافعي الأول قال: أخبرنا الثقة عن عمر بن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس قال «سل رسول الله ﷺ من قبل رأسه»[(١)] وقال: أخبرنا بعض أصحابنا عن أبي الزناد وربيعة وأبي النضر لا اختلاف بينهم في ذلك «أن النبي ﷺ سل من قبل رأسه، وكذلك أبو بكر وعمر»[(٢)] وإسناد أبي داود صحيح، وهو ما أخرج عن أبي إسحق والسبيعي قال: أوصاني[(٣)] الحرث أن يصلي عليه عبد الله بن يزيد الخطمي. فصلى عليه ثم أدخله القبر من قبل رجل القبر وقال: هذا من السنة[(٤)]، وروي أيضاً من طرق ضعيفة، قلنا إدخاله عليه الصلاة مضطرب فيه. فكما روى ذلك روى خلافه أخرج أبو داود في المراسيل عن حماد بن أبي سلمان عن إبراهيم هو النخعي، ومن قال التيمي فقد وهم، فإن حماداً إنما يروي عن إبراهيم النخعي، وصرح به ابن أبي شيبة في مصنفه فقال عن حماد عن إبراهيم النخعي «أن النبي ﷺ أدخل القبر من قبل القبلة ولم يسل سلا» وزاد ابن أبي شيبة «ورفع قبره حتى يعرف»[(٥)] وأخرج ابن ماجه في سننه عن أبي سعيد «أنه عليه الصلاة والسلام أخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالاً»[(٦)] وعلى هذا لا حاجة إلى ما دفع به الاستدلال الأول من

بالبقيع. وصفة اللحد أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف. وصفة الشق أن يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها الميت. وقوله **(ويدخل الميت مما يلي القبلة)** يعني توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل منه الميت فيوضع في اللحد، وقال الشافعي رضي الله عنه: السنة أن يسل إلى قبره، وصفة ذلك أن توضع الجنازة في مؤخر القبر حتى يكون رأس الميت بإزاء موضع قدميه من القبر، ثم يدخل الرجل الآخذ في القبر فيأخذ برأس الميت ويدخله في القبر أولاً ويصل كذلك. وقيل صورته أن توضع الجنازة في مقدم القبر حتى تكون رجلا الميت بإزاء موضع رأسه من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ في القبر فيأخذ برجلي الميت ويدخلهما القبر أولاً ويسل كذلك واحتج بما روي «أن النبي ﷺ سل إلى قبره» ولنا أن جانب القبلة معظم فيستحب الإدخال منه. لا يقال: هذا تعليل في مقابلة النص وهو باطل، لأن الرواية في إدخال النبي ﷺ في قبره ومضطربة. روى إبراهيم النخعي «أن النبي ﷺ أدخل في قبره من قبل القبلة» ورواه بخلافه. وروي عن ابن عباس مثل مذهبه، وروي عنه أيضاً مثل مذهبنا. والمضطرب لا يصلح حجة **(فإذا**

---

(١) ضعيف أخرجه الشافعي في المسند ١/ ٢١٥ ح ٥٩٨ وفي الأم ١/ ٢٤٢ ومن طريق البيهقي ٤/ ٥٤ كلاهما عن ابن عباس به.
وأخرجاه عن عمران بن موسى مرسلاً.
وقال في الجوهر النقي: قول الشافعي أنبأنا الثقة. ليس بتوثيق، وعمر بن عطاء ضعفه يحيى والنسائي، وخبر عمران بن موسى معضل من جهة، ومسلم الزنجي قال أبو زرعة والبخاري: منكر الحديث اهـ.

(٢) هذا الأثر أخرجه الشافعي في الأم ١/ ٢٥٢ وعنه البيهقي ٤/ ٥٤ به وقال ابن التركماني: هو مرسل. وفي سنده مجهول اهـ.

(٣) قوله: أوصاني. ذكره المصنف تبعاً للزيلعي. وصوابه أوصى. كذا في أبي داود والبيهقي وفي الدراية.

(٤) حسن. أخرجه أبو داود ٣٢١١ وابن أبي شيبة ٣/ ١٣٠ والبيهقي ٤/ ٥٤ كلهم عن أبي إسحق به.
وقال البيهقي: وإسناده صحيح، وهذا كالمسند لقوله عن السنة. ووافقه الزيلعي ٢/ ٣٠٠، وكذا ابن حجر في الدراية ١/ ٢٤٠ حيث قال: رجاله ثقات اهـ. وهناك روايات واهية. راجع نصب الراية ٢/ ٣٠٠.

(٥) مرسل. أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ١٣٠ وأبو داود في مراسيله ٣٧٧ كلاهما عن إبراهيم النخعي مرسلاً. ومرسلات النخعي جيدة إلا أن حماداً صدوق سيء الحفظ كما في التقريب.

(٦) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ١٥٥٢ من حديث أبي سعيد قال البوصيري في الزوائد: فيه عطية العوفي ضعفه أحمد وقال ابن حجر في الدراية ١/ ٢٤٠: إسناده ضعيف اهـ.
قلت: ثم فيه زيادة تخالف خبر النخعي المتقدم، والزيادة في ابن ماجه هي: واستُلَّ استلالاً.

بسم الله وعلى ملة رسول الله) كذا قاله عليه الصلاة والسلام حين وضع أبا دجانة رضي الله عنه في القبر **(ويوجه إلى القبلة)** بذلك أمر رسول الله ﷺ **(وتحل العقدة)** لوقوع الأمن من الانتشار **(ويسوي اللبن على اللحد)** لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره اللبن **(ويسجي قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد ولا يسجي قبر الرجل)** لأن

أن سله للضرورة لأن القبر في أصل الحائط لأنه عليه الصلاة والسلام دفن في المكان الذي قبض فيه فلا يمكن أخذه من جهة القبلة، على أنه لم يتوف ملتصقاً إلى الحائط بل مستنداً إلى عائشة على ما في الصحيحين كانت تقول «مات بين حاقنتي وذاقنتي»[(١)] يقتضي كونه مباعداً من الحائط وإن كان فراشه إلى الحائط لأنه حالة استناده إلى عائشة مستقبل القبلة للقطع بأنه عليه الصلاة والسلام إنما يتوفى مستقبلاً، فغاية الأمر أن يكون موضع اللحد ملتصقاً إلى أصل الجدار ومنزل القبر قبلة، وليس الإدخال من جهة القبلة إلا أن يوضع الميت على سقف اللحد ثم يؤخذ الميت وحيئنذ نقول تعارض ما رواه وما رويناه فتساقطاً. ولو ترجح الأول كان للضرورة كما قلنا، وغاية فعل غيره أنه فعل صحابي ظن السنة ذلك، وقد وجدنا التشريع المنقول عنه عليه الصلاة والسلام في الحديث المرفوع خلافه، وكذا عن بعض أكابر الصحابة، فالأول ما روى الترمذي عن ابن عباس «أنه عليه الصلاة والسلام دخل قبراً ليلاً فأسرج له سراج فأخذه من قبل القبلة، وقال رحمك الله إن كنت لأوّاها تلاء للقرآن، وكبر عليه أربعاً»[(٢)] وقال: حديث حسن انتهى، مع أن فيه الحجاج بن أرطأة ومنهال بن خليفة، وقد اختلفوا فيهما وذلك يحط الحديث عن درجة الصحيح لا الحسن[(٣)] وسنذكره في أمر الحجاج بن أرطأة في باب القران إن شاء الله تعالى، والثاني ما أخرج ابن أبي شيبة «أن علياً كبر على يزيد بن المكفف أربعاً وأدخله من قبل القبلة»، وأخرج عن ابن الحنفية «أنه ولي ابن عباس فكبر عليه أربعاً وأدخله من قبل القبلة» قوله: **(هكذا قال النبي ﷺ حين وضع أبا دجانة)** غلط، فإن أبا دجانة الأنصاري توفي بعد رسول الله ﷺ في وقعة اليمامة[(٤)]، لكن روى ابن ماجه من حديث الحجاج بن أرطأة عن نافع عن ابن عمر «كان النبي ﷺ إذا أدخل الميت القبر قال: بسم الله وعلى ملة رسول الله» زاد الترمذي بعد باسم الله «وبالله» وقال حسن غريب. ورواه أبو داود من طريق آخر بدون الزيادة، ورواه الحاكم ولفظه «إذا وضعتم موتاكم في

وضع في لحده يقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله) أي باسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله ﷺ سلمناك، كذا في المبسوط. قال المصنف **(كذا قال رسول الله ﷺ حين وضع أبا دجانة في القبر)** قال صاحب النهاية: والصحيح أنه وضع ذا البجادين لأن أبا دجانة مات بعد رسول الله ﷺ في خلافة أبي بكر، هكذا ذكر في التواريخ، وقوله: **(ويوجه إلى القبلة بذلك أمر رسول الله ﷺ)** روي عن علي رضي الله عنه أنه قال «مات رجل من بني عبد المطلب فقال ﷺ: يا علي استقبل به القبلة استقبالاً» وقوله: **(وتحل العقدة)** يعني عقدة الكفن مخافة الانتشار لوقوع الأمن منه **(ويسوي اللبن عليه)** لأن النبي ﷺ جعل على قبره اللبن، وقوله: **(ويسجي قبر المرأة)** التسجية التغطية يسجي قبر المرأة **(بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد)** لما ذكر

---

(١) غريب بهذا اللفظ. وقد أخرجه البخاري ٨٩٠ و٣١٠٠ و١٣٨٩ و٤٤٣٨ و٤٤٤٩ و٤٤٥٠ و٤٤٥١ و٦٥١٠ ومسلم ٢٤٤٣ و٢٤٤٤ وابن حبان ٧١١٦ وأحمد ٦/ ١٢١ـ١٢٢ـ٢٠٠ـ٢٧٤ وابن أبي شيبة ١٢/ ١٣١ـ١٣٢ من طرق كثيرة كلهم من حديث عائشة قالت: (مات رسول الله ﷺ في بيتي وفي يومي وبين سحري ونحري. . .) هذا لفظ البخاري ومسلم وله تتمة.

تنبيه: وأما سياق المصنف فليس في البخاري ومسلم. وإنما هو عند أحمد ٦/ ٧٧.

(٢) ضعيف. أخرجه الترمذي ١٠٥٧ وابن أبي شيبة ٣/ ١٣١ كلاهما من حديث ابن عباس.

قال الترمذي: حديث حسن.

وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٠٠: حسنه الترمذي وأنكر عليه لأن مداره على الحجاج بن أرطاة، وهو مدلس ولم يذكر سماعاً، وقال ابن القطان: ومنهال بن خليفة ضعفه يحيى، وقال البخاري رحمه الله: فيه نظر اهـ.

(٣) قلت: جاء في التقريب: الحجاج بن أرطاة. صدوق كثير الخطأ والتدليس اهـ وهو مدلس وقد عنعنه فحديثه غير حجة. وقال في التقريب: منهال ابن خليفة: ضعيف اهـ فكيف يكون حسناً؟! والله تعالى أعلم.

(٤) كذا قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٠٠ـ٣٠١: هكذا وقع في الهداية والمبسوط وهو غلط. ثم ذكر كلاماً مفاده أن أبا دجانة مات في وقعة اليمامة. في حرب الردة، ووافقه ابن الهمام كما ترى.

مبنى حالهن على الستر ومبنى حال الرجال على الانكشاف **(ويكره الآجر والخشب)** لأنهما لإحكام البناء والقبر موضع البلى، ثم بالآجر أثر النار فيكره تفاؤلاً **(ولا بأس بالقصب)** وفي الجامع الصغير، ويستحب اللبن والقصب

قبورهم فقولوا باسم الله وعلى ملة رسول الله»[١] وصححه، وفيه طرق أخرى عديدة قوله: **(ويوجهه بذلك أمر رسول الله ﷺ)** غريب[٢]، واستؤنس له بحديث أبي داود والنسائي أن رجلاً قال «يا رسول الله ما الكبائر؟ قال: هي تسع» فذكر منها استحلال البيت الحرام قبلتكم أحياء وأمواتاً»[٣]، والله أعلم قوله: **(لأنه عليه الصلاة والسلام جعل في قبره اللبن)** أخرج مسلم عن سعد بن أبي وقاص أنه قال في مرضه الذي مات فيه «ألحدوا لي لحداً وانصبوا علي اللبن نصباً كما صنع برسول الله ﷺ»[٤] وتقدم مع حديث ابن حبان، وفيه «نصب عليه اللبن نصباً»[٥] الحديث قوله: **(لأنهما من إحكام البناء)** ومنهم من علل بأن الآجر مسته النار ودفع بأن السنة أن يغسل بالماء الحار، فعلم أن مس النار لم يعتبر مانعاً في الشرع والأولى ما في الكتاب، وفي الدفع نوع نظر قوله: **(لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره طن من قصب)** هو بضم الطاء حزمة. روى ابن أبي شيبة عن الشعبي «أن رسول الله ﷺ جعل على قبره طن من قصب»[٦] وهو مرسل. وأسند ابن سعد في الطبقات، أوصى أبو ميسرة عمرو بن شرحبيل الهمداني أن يجعل لحده طن من قصب وقال: إني رأيت المهاجرين يستحبون ذلك[٧] انتهى. ولا يلزم خطأ هذا الحديث

في الكتاب، وقد صح «أن قبر فاطمة رضي الله عنها سجى بثوب» **(ولا يسجي قبر الرجل)** وقال الشافعي: يسجي «لما روي أن النبي ﷺ سجى قبر سعد بن معاذ» ولنا ما روي عن علي «أنه مر بميت قد سجى قبره فنزعه وقال: إنه رجل» يعني أن مبنى حال الرجال على الانكشاف كما قال في الكتاب. وتأويل قبر سعد بن معاذ أن كفنه ما كان يغمر بدنه فسجى قبره حتى لا يقع الاطلاع لأحد على شيء من أعضائه. وقوله: **(ويكره الآجر والخشب)** هذا ظاهر الرواية. وقوله**(لأنهما)** أي الآجر والخشب **(لإحكام البناء والقبر موضع البلى)** ومنهم من فرق بينهما فكره الآجر من حيث التفاؤل به لمماسته النار دون الخشب لعدمه

قوله: **(في خلافه أبي بكر رضي الله عنه)** أقول: وفي شرح تاج الشريعة في زمن عثمان رضي الله عنه قوله: **(ورد بأن مساس النار الخ)** أقول: وقد أجاب عن هذا الرد الكاكي والإتقاني والزيلعي كل بجواب مستقل، أما الزيلعي قال: ولهذه يكره الإجمار بالنار عند القبر واتباع الجنازة بها لأن القبر أول منزل من منازل الآخرة ومحل المحن، بخلاف البيت حيث لا يكره فيه الإجمار ولا غسله بالماء الحار انتهى. ولا شك أن هذا يدفع ذلك الرد.

---

(١) جيد. أخرجه أبو داود ٣٢١٣ وأحمد ٢/ ٢٧ . ٤٠ . ٥٩ . ٦٩ . ١٢٧ . ١٢٨ والحاكم ١/ ٣٦٦ وابن حبان ٣١١٠ والبيهقي ٤/ ٥٥ كلهم من طريق همام عن قتادة عن أبي الصديق عن ابن عمر مرفوعاً. وصححه الحاكم على شرطهما، وأقره الذهبي.
وأخرجه الترمذي ١٠٤٦ وابن ماجه ١٥٥٠ من طريق الحجاج وابن ماجه ١٥٥٠ أيضاً من طريق ليث بن أبي سليم وقال الترمذي: حسن غريب.
وأخرجه ابن ماجه بسند ضعيف برقم ١٥٥٣ وكذا البيهقي ٤/ ٥٥ كلاهما من وجه آخر من حديث ابن عمر. فهذا الحديث بمجموع طرقه يرقى إلى درجة الحسن الصحيح.
تنبيه: والتفصيل في ألفاظهم ذكره ابن الهمام فلا حاجة لتكراره.

(٢) لا أصل له بهذا اللفظ. ذكره الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٠٢ وقال: غريب. ووافقه ابن الهمام، وقال ابن حجر في الدراية، ١/ ٢٤١: لم أجده.

(٣) حسن. أخرجه أبو داود ٢٨٧٥ والنسائي ٧/ ٨٩ والحاكم ١/ ٥٩ و٤/ ٢٥٩ والبيهقي ٣/ ٤٠٨ كلهم من حديث عبيد بن عمير عن أبيه مرفوعاً. وهو عند النسائي مختصر.
قال الحاكم: قد احتجا برواة هذا الحديث غير عبد الحميد بن سنان. ثم قال عقب الرواية الثانية: صحيح. وأقره الذهبي، في حين قال الذهبي عقب الرواية الأولى جواباً على الحاكم: لجهالته. ووثقه ابن حبان اهـ.
وفي التقريب: مقبول اهـ فالحديث حسن على قول ابن حجر وابن حبان. لا سيما وقد صححه الحاكم وسكت الذهبي.

(٤) صحيح. رواه مسلم وتقدم قبل أحاديث.

(٥) تقدم قبل أحاديث وإسناده حسن.

(٦) مرسل. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ١٣٣ عن الشعبي مرسلاً. والمرسل حجة عند الحنفية والمالكية، ويشهد له ما بعده.

(٧) موقوف. أخرجه ابن سعد في طبقاته ٦/ ٧٣ وابن أبي شيبة ٣/ ١٣٣ كلاهما عن أبي إسحق به وإسناده حسن.

لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره طن من قصب (ثم يهال التراب ويسنم القبر ولا يسطح) أي لا يربع «لأنه

لمعارضة ما تقدم، فإنه لا منافاة لجواز أن يكون قد وضع اللبن على قبره عليه الصلاة والسلام نصباً مع قصب كمل به لإعواز في اللبن أو غير ذلك قوله: **(لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربيع القبور)** ومن شاهد قبر النبي ﷺ أخبر أنه مسنم. قال أبو حنيفة: حدثنا شيخ لنا يرفع ذلك إلى النبي ﷺ «أنه نهى عن تربيع القبور وتجصيصها»(١) وروى محمد بن الحسن، أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم قال: «أخبرني من رأى قبر النبي ﷺ وقبر أبي بكر وعمر ناشزة من الأرض وعليها فلق من مدر أبيض»(٢) وفي صحيح البخاري عن أبي بكر بن عياش أن سفيان التمار حدثه «أنه رأى قبر النبي ﷺ مسنماً». ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه ولفظه عن سفيان: «دخلت البيت الذي فيه قبر النبي ﷺ فرأيت قبر النبي ﷺ وقبر أبي بكر وعمر مسنمة»(٣) وما عورض به مما روى أبو داود عن القاسم بن محمد قال: دخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت: يا أمه اكشفي لي عن قبر رسول الله ﷺ وصاحبيه، فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء(٤)، ليس معارضاً لهذا حتى يحتاج إلى الجمع بأدنى تأمل، وأيضاً ظهر أن القاسم أراد أنها مسنمة برواية أبي حفص بن شاهين في كتاب الجنائز، قال: حدثنا عبد الله بن سليمان بن الأشعث، حدثنا عبد الله بن سعيد، حدثنا عبد الرحمن المحاربي عن عمرو بن شمر عن جابر قال: سألت ثلاثة كلهم له في قبر رسول الله ﷺ أب، سألت أبا جعفر محمد بن علي، وسألت القاسم بن محمد بن أبي بكر، وسألت سالم بن عبد الله، قلت: أخبروني عن قبور آبائكم في بيت عائشة فكلهم قالوا: إنها مسنمة(٥). وأما ما في مسلم عن أبي الهياج الأسدي قال: قال لي علي: «أبعثك على ما بعثني

فيه، وكأن المصنف أشار إلى ذلك بقوله ثم بالآخر أثر النار فيكره تفاؤلاً. ورد بأن مساس النار لا يصلح علة الكراهة، فإن السنة أن يغسل الميت بالماء الحار وقد مسته النار. وقال شمس الأئمة السرخسي: والأول أوجه: يعني التعليل بإحكام البناء لأنه جمع في كتاب الصلاة بين استعمال الآجر ورفوف الخشب وهي ألواحه ولا يوجد معنى النار فيها. وقوله: **(وفي الجامع الصغير يستحب اللبن والقصب)** إنما صرح بلفظ الجامع الصغير لمخالفة روايته لرواية القدوري، لأن رواية القدوري لا تدل على الاستحباب بل على نفي الشدة لا غير، ورواية الجامع الصغير تدل عليه، ولأن رواية القدوري لا تدل على جواز الجمع بينهما، ورواية الجامع الصغير تدل لأنه ﷺ جعل على قبره طن: أي حزمة من القصب. وقوله: **(ثم يهال التراب عليه)** يقال هلت الدقيق في الجراب: صببته من غير كيل، وكل شيء أرسلته إرسالاً من رمل أو تراب أو طعام أو نحوه قلت هلته أهيله هيلاً فانهال: أي جرى فانصب. ومنه يهال التراب: أي يصب. وقوله: **(ويسنم القبر)** المراد من تسنيم القبر رفعه من الأرض مقدرا شبر أو أكثر قليلاً. وقوله: **(ولا يسطح أي لا يربع)** وقال الشافعي: يربع ولا يسنم لما روي «أن إبراهيم ابن النبي ﷺ لما توفي جعل رسول الله ﷺ قبره مسطحاً» ولنا ما روي «أن النبي ﷺ نهى عن تربيع القبور». وعن إبراهيم النخعي أنه قال:

---

(١) ضعيف. رواه محمد في الآثار ص٤٢ من طريق أبي حنيفة عن شيخ له مرسلاً. وإسناده واهٍ لأن له علتان جهالة شيخ أبي حنيفة والإرسال.

(٢) مرسل حسن. رواه محمد في كتاب الآثار ص٤٢ عن النخعي مرسلاً ورجاله ثقات.

(٣) أثر حسن. أخرجه البخاري عقب حديث ١٣٩٠ بسنده عن سفيان التمار وهو ابن دينار.
قال الحافظ في الفتح ٣/ ٢٥٧: سفيان التمار تابعي كبير لم أراه رواية عن صحابي.

(٤) حسن. أخرجه أبو داود ٣٢٢٠ والحاكم ١/ ٣٦٩ كلاهما عن القاسم بن محمد به وقال الحاكم: صحيح الإسناد! ووافقه الذهبي! ومداره على عمرو بن عثمان بن هانيء. قال الحافظ في التقريب: مستور اهـ يعني عدل الظاهر خفي الباطن. فحديث حسن. وقد أشار ابن حجر في الفتح ٣/ ٢٥٧ إلى أنه يحتمل أنه كان أول الأمر مسطحاً كما ذكر القاسم، ثم لما بني جدار القبر في زمن عمر بن عبد العزيز في خلافة الوليد صيروها مرتفعة اهـ باختصار.
وجاء في الفتح أيضاً: التسنيم. مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد والمزني وكثير من الشافعية، واختار الشافعي والماوردي وآخرون التسطيح اهـ.

(٥) ضعيف. أخرجه ابن شاهين في كتاب الجنائز كما في نصب الراية ٢/ ٣٠٥ عن عمرو بن شمر عن جابر وهو الجعفي قال: . . . فذكره اهـ وإسناده واهٍ جابر الجعفي اتهمه أبو حنيفة، وعمرو بن شمر جابر في المغني للذهبي: تركه الدارقطني وعدة.

عليه الصلاة والسلام نهى عن تربيع القبور، ومن شاهد قبره عليه الصلاة والسلام أخبر أنه مسنم.

عليه رسول الله ﷺ أن لا تدع تمثالاً إلا طمسته ولا قبراً إلا سويته»[1] فهو على ما كانوا يفعلونه من تعلية القبور بالبناء الحسن العالي، وليس مرادنا ذلك القدر بل قدر ما يبدو من الأرض ويتميز عنها، والله سبحانه أعلم.

[تتمة] لا يدخل أحداً من النساء القبر ولا يخرجهن إلا الرجال ولو كانوا أجانب، لأن مس الأجنبي لها بحائل عند الضرورة جائز في حياتها، فكذا بعد موتها، فإذا ماتت ولا محرم لها دفنها أهل الصلاح من مشايخ جيرانها، فإن لم يكونوا فالشباب الصلحاء، أما إن كان لها محرم ولو من رضاع أو صهرية نزل وألحدها، ولا ينبش بعد إهالة التراب لمدة طويلة ولا قصيرة إلا لعذر، قال المصنف في التجنيس: والعذر أن الأرض مغصوبة أو يأخذها شفيع، ولذا لم يحول كثير من الصحابة وقد دفنوا بأرض الحرب إذ لا عذر، فإن أحب صاحب الأرض أن يسوي القبر ويزرع فوقه كان له ذلك فإن حقه في باطنها وظاهرها، فإن شاء ترك حقه في باطنها وإن شاء استوفاه. ومن الأعذار أن يسقط في اللحد مال ثوب أو درهم لأحد، واتفقت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلدها فلم تصبر وأرادت نقله أنه لا يسعها ذلك، فتجويز شواذ بعض المتأخرين لا يلتفت إليه. ولم يعلم خلاف بين المشايخ في أنه لا ينبش وقد دفن بلا غسل أو بلا صلاة فلم يبيحوه لتدارك فرض لحقه يتمكن منه به. أما إذا أرادوا نقله قبل الدفن أو تسوية اللبن فلا بأس بنقله نحو ميل أو ميلين. قال المصنف في التجنيس: لأن المسافة إلى المقابر قد تبلغ هذا المقدار، وقال السرخسي: قول محمد بن سلمة ذلك دليل على أن نقله من بلد إلى بلد مكروه، والمستحب أن يدفن كل في مقبرة البلدة التي مات بها، ونقل عن عائشة أنها قالت حين زارت قبر أخيها عبد الرحمن وكان مات بالشام وحمل منها: لو كان الأمر فيك إليّ ما نقلتك ولدفنتك حيث مت[2]: ثم قال المصنف في التجنيس: في النقل من بلد إلى بلد لا إثم لما نقل أن يعقوب عليه السلام مات بمصر فنقل إلى الشام، وموسى عليه السلام نقل تابوت يوسف عليه السلام بعد ما أتى عليه زمان من مصر إلى الشام ليكون مع آبائه انتهى[3]، ولا يخفى أن هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعاً لنا إلا أنه نقل عن سعد بن أبي وقاص أنه مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال إليها ثم قال المصنف: وذكر أنه إذا مات في بلدة يكره نقله إلى الأخرى لأنه اشتغال بما لا يفيد بما فيه تأخير دفنه وكفى بذلك كراهة. ومن حفر قبراً في مقبرة ليدفن فيه فدفن غيره لا ينبش لكن يضمن قيمة الحفر، ولا يدفن صغير ولا كبير في البيت الذي كان فيه فإن ذلك خاص بالأنبياء بل ينقل

أخبرني من رأى قبر النبي ﷺ وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مسنمة عليها فلق من مدر بيض. الفلق جمع فلقة: وهي القطعة من المدر، عمم الرائي ولم يعينه لأنه كان في الرائين كثرة وتأويل تسنيم قبر إبراهيم عليه السلام أنه سطح قبره أولاً ثم سنم كذا في المبسوط والمحيط.

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ٩٦٩ وأبو داود ٣٢١٨ والترمذي ١٠٤٩ والطيالسي ١٥٥ وأحمد ١/ ٩٦. ١٢٤ والبيهقي ٤/ ٣ كلهم عن أبي الهياج عن علي به. واستدركه الحاكم ١/ ٣٦٩ من هذا الوجه! وصححه على شرطهما. مع أن أبا الهياج لم يرو له البخاري، وله شاهد من حديث فضالة ابن عبيد أخرجه مسلم ٩٦٨ وأبو داود ٣٢١٩ والبيهقي ٤/ ٣ وأحمد ٦/ ١٨ كلهم عن فضالة بن عبيد: سمعت رسول الله ﷺ يأمر بتسويتها. هذا لفظ مسلم وغيره، وله قصة، وما أجاب به ابن الهمام متجه والله أعلم. وسبقه إلى ذلك ابن الجوزي في التحقيق كما ذكر الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٠٥، وهو جواب حسن كما ذكرت والله تعالى أعلم.

(٢) جاء في الاستيعاب لابن عبد البر ٢/ ٤٠١ بحاشية الإصابة، وكذا الإصابة ٢/ ٤٠٨ برقم ٥١٥١: بعث معاوية إلى عبد الرحمن بمائة ألف بعد أن رفض البيعة ليزيد. وقال: لا أبيع ديني بدنياي، وخرج إلى مكة فمات فجأة، قبل أن تتم البيعة ليزيد من نومة نامها بمكان على عشرة أميال من مكة، فحمل إلى مكة ودفن بها. وفيه: قالت عائشة: لو حضرتك لدفنتك حيث متّ اهـ وله تتمة.

فتبين من هذا صحة ما استدل به المصنف إلا أني ذكرته لأبين وهم بعض الناس في الشام حيث يقولون إن عبد الرحمن مات في الشام، وجعلوا له ضريحاً في شارع بغداد، وبنوا عليه مسجداً وسموه: جامع عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق. فتنبه والله الموفق.

(٣) هذه الأخبار متلقاة عن أهل الكتاب تراجع في قصص الأنبياء والأقدمين.

. . . .

إلى مقابر المسلمين، ولا يدفن اثنان في قبر واحد إلا لضرورة، ولا يحفر قبر لدفن آخر إلا إن بلي الأول فلم يبق له إلا عظم إلا أن لا يوجد بد فيضم عظام الأول ويجعل بينهما حاجزاً من تراب، ومن مات في سفينة دفنوه إن أمكن الخروج إلى أرض وإلا ألقوه في البحر بعد الغسل والتكفين والصلاة، وعن أحمد يثقل ليرسب، وعن الشافعية كذلك إن كان قريباً من دار الحرب، وإلا شد بين لوحين ليقذفه البحر فيدفن ويكره الدفن في الأماكن التي تسمى فساقي والجلوس على القبر ووطؤه، وحينئذ فما يصنعه الناس ممن دفنت أقاربه ثم دفن حواليهم خلف من وطء تلك القبور إلى أن يصل إلى قبر قريبه مكروه، ويكره النوم عند القبر وقضاء الحاجة، بل أولى وكل ما لم يعهد من السنة. والمعهود منها ليس إلا زيارتها والدعاء عندها قائماً كما كان يفعل ﷺ في الخروج إلى البقيع ويقول: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، أسأل الله لي ولكم العافية»[1]. واختلف في إجلاس القارئين ليقرءوا عند القبر والمختار عدم الكراهة وفي التجنيس من علامة النوازل امرأة حامل ماتت واضطرب في بطنها شيء وكان رأيهم أنه ولد حي شق بطنها. فرق بين هذا وبين ما إذا ابتلع الرجل درة فمات ولم يدع ما لا عليه القيمة ولا يشق بطنه لأن في المسئلة الأولى إبطال حرمة الميت كصيانة حرمة الحي فيجوز. أما في المسئلة الثانية إبطال حرمة الأعلى وهو الآدمي لصيانة حرمة الأدنى وهو المال، ولا كذلك في المسئلة الأولى انتهى، وتوضيحه الاتفاق على أن حرمة المسلم ميتاً كحرمته حياً، ولا يشق بطنه حياً لو ابتلعها إذا لم يخرج مع الفضلات فكذا ميتاً، بخلاف شق بطنها لإخراج الولد إذا علمت حياته، وفي الاختيار جعل عدم شق بطنه عن محمد، ثم قال: وروى الجرجاني عن أصحابنا أنه لا يشق لأنه حق الآدمي مقدم على حق الله تعالى ومقدم على حق الظالم المتعدي انتهى. وهذا أولى. والجواب ما قدمنا أن ذلك الاحترام يزول بتعديه، ويجوز الجلوس للمصيبة ثلاثة أيام وهو خلاف الأولى، ويكره في المسجد، وتستحب التعزية للرجال والنساء اللاتي لا يفتن لقوله ﷺ «من عزى أخاه بمصيبة كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة»[2] وقوله ﷺ «من عزى مصاباً فله مثل أجره»[3] وقوله ﷺ «من عزى ثكلى كسي بردين في

. . . .

(١) صحيح. أخرجه مسلم ٩٧٥ والنسائي ٤/ ٩٤ وابن ماجه ١٥٤٧ وابن أبي شيبة ٣/ ٣٤٠ وأحمد ٥/ ٣٥٣ وابن حبان ٣١٧٣ كلهم من حديث بريدة مع اختلاف يسير فيه.

ومن حديث عائشة. أخرجه مسلم ٩٧٤ والنسائي ٤/ ٩٣ وأحمد ٦/ ١٨٠ . ٢٢١ وعبد الرزاق ٦٧٢٢ وابن حبان ٣١٧٢ من طرق كلهم من حديث عائشة.

ومن حديث أبي هريرة. أخرجه مالك ١/ ٢٨ . ٣٠ مطولاً. ومسلم ٢٤٩ وأبو داود ٣٢٣٧ والنسائي ١/ ٩٣ وابن ماجه ٤٣٠٦ وأحمد ٢/ ٣٠٠ وابن حبان ٣١٧١ كلهم من حديث أبي هريرة. مع تغير يسير في هذه الروايات.

(٢) حسن. أخرجه ابن ماجه ١٦٠١ والبيهقي ٤/ ٥٩ كلاهما من حديث عمرو بن حزم مرفوعاً.

قال البوصيري في الزوائد: فيه قيس أبو عمارة، وثقه الذهبي في الكاشف، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال البخاري: فيه نظر، وبقية رجاله على شرط مسلم اهـ وقال الحافظ في التقريب: فيه لين اهـ.

وهو أحسن من الحديث الآتي، وله شواهد فهو حسن إن شاء الله.

(٣) ضعيف. أخرجه الترمذي ١٠٧٣ وابن ماجه ١٠٦٢ والبيهقي ٤/ ٥٩ كلهم من حديث ابن مسعود.

قال الترمذي: حديث غريب. لا نعرفه إلا من حديث علي بن عاصم، ورواه بعضهم عن محمد بن سوقة بهذا الإسناد موقوفاً.

وذكره ابن حجر في التلخيص ٢/ ١٣٨ فذكر كلام الترمذي ونقل عن البيهقي: تفرد به ابن عاصم وهو أحد ما أنكر عليه.

قال ابن حجر: وتابعه غير واحد على رفعه إلا أن المتابعين أضعف من علي بن عاصم بكثير اهـ راجع التلخيص.

قلت: لم أحسنه في الجملة لأن فيه لفظ «مثل أجره» وهذا غريب بعيد، وأما الحديث الآتي، فلفظه غير مستنكر، وشتان بين ثواب الثكلى إن صبرت وتجلدت، وبين من يعزيها ولذا أدرجه ابن الجوزي في الموضوعات.

. . . .

الجنة»[١] ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع في السرور لا في الشرور، وهي بدعة مستقبحة، روى الإمام أحمد وابن ماجه بإسناد صحيح عن جرير بن عبد الله قال: كنا نعد الاجتماع إلى أهل الميت وصنعهم، الطعام من النياحة[٢]. ويستحب لجيران أهل الميت والأقرباء الأباعد تهيئة طعام لهم يشبعهم يومهم وليلتهم لقوله ﷺ «اصنعوا لآل جعفر طعاماً فقد جاءهم ما يشغلهم»[٣] حسنة الترمذي وصححه الحاكم ولأنه برّ ومعروف، ويلح عليهم في الأكل لأن الحزن يمنعهم من ذلك فيضعفون، والله أعلم.

(١) حسن لشاهده. أخرجه الترمذي ١٠٧٦ من حديث مُنْية بنت عبيد بن أبي برزة عن جدها. لكن آخره «برداً في الجنة» بدل «بردين».
قال الترمذي: حديث غريب، وليس إسناده بالقوي.
قال في التقريب: مُنْية. لا يعرف حالها اهـ لكن يقويه حديث عمرو بن حزم، وتقدم قبل حديث واحد، وانظر ما نقله السيوطي في اللآلىء ٢/ ٤٢١ . ٤٢٥ عن العلماء في تعقبه على ابن الجوزي.

(٢) صحيح. أخرجه أحمد ٢/ ٢٠٤ وابن ماجه ١٦١٢ بإسنادين كلاهما عن جرير البجلي به.
قال البوصيري في الزوائد: إسناده صحيح. رجال الطريق الأول على شرط البخاري، والثاني على شرط مسلم اهـ وله حكم الرفع على رأي قوم، ويؤيده ما بعده.

(٣) جيد. أخرجه أبو داود ٣١٣٢ والترمذي ٩٩٨ وابن ماجه ١٦١٠ والحاكم ١/ ٣٧٢ كلهم من حديث عبد الله بن جعفر قال الترمذي: حسن صحيح. وكذا صححه الحاكم ووافقه الذهبي، وصححه ابن السكن كما في التلخيص ٢/ ١٣٨ وله طريق آخر ضعيف من حديث أسماء بنت عميس. أخرجه ابن ماجه ١٦١١ لكن يشهد للأول ويقويه وقد تلقاهُ الأئمة بالقبول. والله تعالى أعلم.

باب الشهيد

(الشهيد من قتله المشركون، أو وجد في المعركة وبه أثر، أو قتله المسلمون ظلماً ولم يجب بقتله دية فيكفن

باب الشهيد

وجه فصله وتأخيره ظاهر، وسمي شهيداً إما لشهود الملائكة إكراماً له، أو لأنه مشهود له بالجنة، ولشهوده أي حضوره حياً يرزق عند ربه على المعنى الذي يصح قوله: (الشهيد الخ) هذا تعريف للشهيد الملزوم للحكم المذكور: أعني عدم تغسيله ونزع ثيابه لا لمطلقه فإنه أعم من ذلك على ما سنذكر أن المرتث وغيره شهيد، وهذا التعريف على قول الكل بناء على ما اختاره بعضهم من أن المختلف فيه من الأحكام والأوصاف يجتنب في الحد لكن يحتاج إلى قيد مدخل وهو قولنا إلا ما يجب بشبهة الأبوة، ولو أريد تصويره على رأي أبي حنيفة قيل: كل مسلم مكلف لا غسل عليه قتل ظلماً من أهل الحرب أو البغي أو قطاع الطريق بأي آلة كانت وبجارح من غيرهم ولم تجب بقتله دية بنفس القتل ولم يرتث فظلما مخرج للمقتول بحد أو قصاص أو افترسه سبع أو سقط عليه بناء أو سقط من شاهق أو غرق فإنه يغسل وإن كان شهيداً. وأما إذا انفلتت دابة كافر فوطئت مسلماً من غير سائق، أو رمى مسلم إلى الكفارة فأصاب مسلماً، أو نفرت دابة مسلم من سواد الكفار، أو نفد المسلمون منهم فألجئوهم إلى خندق أو نار ونحوه فألقوا أنفسهم، أو جعلوا حولهم الحسك فمشى عليها مسلم فمات به لم يكن شهيداً خلافاً لأبي يوسف، لأن فعله وفعل الدابة دون حامل يقطع النسبة إليهم، أما لو طعنوهم حتى ألقوهم في نار أو ماء أو نفروا دابة فصدمت مسلماً، أو رموا ناراً بين المسلمين فهبت بها ريح إلى المسلمين، أو أرسلوا ماء فغرق به مسلم فإنهم يكونون شهداء اتفاقاً، لأن القتل مضاف إلى العدو تسبيباً. فإن قيل في الحسك ينبغي أن لا يغسل لأن جعله تسبيب للقتل. قلنا: ما قصد به القتل يكون تسبيباً وما لا فلا، وهم قصدوا به الدفع لا القتل. وقولنا بجارح لا يخص الحديد بل يشمل الناء والقصب، وقولنا بنفس القتل احتراز عما إذا وجب بالصلح عن دم العمد بعد ما وجب القصاص، وعما إذا قتل الوالد ولده فالواجب الدية، والولد شهيد لا يغسل في الرواية المختارة، فإن موجب فعله ابتداء القصاص ثم ينقلب ما لا لمانع الأبوة، وباقي القيود ظاهرة، وستخرج مما سيورد من الأحكام قوله: (قال عليه الصلاة والسلام في شهداء الخ)[1] غريب تمامه. وفي مسند الإمام أحمد «أنه عليه الصلاة والسلام أشرف على قتلى أحد فقال: إني شهيد على هؤلاء زملوهم بكلومهم ودمائهم»[2] اهـ. إلا أنه يستلزم عدم الغسل، إذ مع الغسل

باب الشهيد

المقتول ميت بأجله عند أهل السنة والجماعة، وإنما بوّب للشهيد بحياله لاختصاصه بالفضيلة فكان إخراجه من باب صلاة الميت بباب على حدة كإخراج جبريل من الملائكة، وسمي الشهيد شهيداً لأن الملائكة يشهدون موته إكراماً له فكان مشهوداً فهو فعيل بمعنى مفعول، وقيل لأنه مشهود له بالجنة، وقيل لأنه حي عند الله حاضر. وهو في اصطلاح الفقهاء (من قتله المشركون أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله المسلمون ظلماً ولم يجب بقتله دية) فقوله من قتله المشركون، يعني بأية آلة كانت، وفي معناهم أهل البغي وقطاع الطريق للخروج عن طاعة الإمام. وقوله: (وبه أثر) أي جراحة ظاهرة أو باطنة كخروج الدم من العين أو نحوها وقوله: (أو قتله المسلمون ظلماً) احتراز عما قتله المسلمون رجماً أو قصاصاً. وقوله: (ولم يجب بقتله دية) احتراز عن شبه العمد والخطأ. وحكمه أنه يكفن بالاتفاق ولا يغسل إذا كان في معنى شهداء أحد بالاتفاق،

---

(١) لا أصل له. بهذا اللفظ. ذكره صاحب الهداية وتعقبه الزيلعي ٢/٣٠٧ فقال: غريب. ووافقه ابن الهمام.
وقال الحافظ في الدراية ١/٢٤٢: لم أجده بهذا اللفظ.
قلت: والمستغرب في هذا المتن لفظ «ولا تغسلوهم» مع أن الأحاديث الآتية تتضمن معناه. أي عدم الغسل.

(٢) صحيح. أخرجه أحمد ٥/٤٣١ من حديث الزهري عن عبد الله بن ثعلبة مرفوعاً. وإسناده حسن رجاله ثقات، فيه ابن إسحق لكن تابعه سفيان في رواية ثانية لأحمد، وشاهده الآتي.

ويصلى عليه ولا يغسل) لأنه في معنى شهداء أحد. وقال عليه الصلاة والسلام فيهم «زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم» فكل من قتل بالحديدة ظلماً وهو طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالي فهو في معناهم فيلحق بهم،

لا يبقى. وفي ترك غسل الشهيد أحاديث: منها ما أخرج البخاري وأصحاب السنن عن الليث بن سعد عن الزهري عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبد الله «أنه عليه الصلاة والسلام كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد ويقول: أيهما أكثر أخذاً للقرآن، فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد وقال: أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة، وأمر بدفنهم في دمائهم ولم يغسلهم» زاد البخاري والترمذي «ولم يصل عليهم»[1] قال النسائي: لا أعلم أحداً تابع الليث من أصحاب الزهري على هذا الإسناد[2]، ولم يؤثر عند البخاري تفرد الليث بالإسناد المذكور. وأخرج أبو داود عن جابر قال «رمي رجل بسهم في صدره أو في حلقه فمات فأدرج في ثيابه كما هو ونحن مع رسول الله ﷺ»[3] وسنده صحيح. وأخرج النسائي قال: قال رسول الله ﷺ «زملوهم بدمائهم فإنه ليس كلم يكلم في سبيل الله إلا يأتي يوم القيامة يدمى لونه لون الدم والريح ريح المسك»[4] قوله: **(وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوها)** والحاصل أنه إذا مات وجد ميتاً في المعركة فلا يخلو إما إن وجد به أثراً أو لا، فإن وجد فإن كان خروج دم من جراحة ظاهرة فهو شهيد أو غير ظاهر فإن كان من موضع معتاد كالأنف والدبر والذكر لم نثبت شهادته فإن الإنسان قد يبول دماً من شدة الخوف، وإن كان من غير معتاد كالأذن والعين حكم بها وإن كان الأثر من غير رضّ ظاهر وجب أن يكون شهيداً، وإن لم يكن به أثر أصلاً لا يكون شهيداً لأن الظاهر أنه لشدة خوفه انخلع قلبه، وأما إن ظهر من الفم فقالوا إن عرف أنه من الرأس بأن يكون صافياً غسل، وإن كان خلافه عرف أنه من الخوف فيكون من جراحة فيه فلا يغسل، وأنت علمت أن المرتقي من الجوف قد يكون علقاً فهو سوداء بصورة الدم، وقد يكون رقيقاً من قرحة في الجوف على ما تقدم في طهارة فلم يلزم كونه من جراحة حادثة بل هو أحد المحتملات قوله: **(ويقول السيف محاء للذنوب)**[5] ذكروه في بعض كتب الفقه حديثاً، وهو كذلك في صحيح ابن

ويصلى عليه عندنا خلافاً للشافعي، أما التكفين فهو سنة في موتى بني آدم. فإن كان عليه ثياب لم تنزع عنه لقوله عليه الصلاة والسلام «زملوهم بكلومهم ودمائهم» وفي رواية «بثيابهم» وينزع الفرو والحشو والقلنسوة والخف والسلاح لأنها ليست من جنس الكفن، ويزيدون وينقصون إتماماً للكفن على ما ذكر. وأما عدم الغسل فلأنه في معنى شهداء أحد. وقال عليه الصلاة والسلام فيهم «زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم» **(فكل من قتل ظلماً بالحديدة وهو طاهر بالغ ولم يجب بقتله عوض مالي فهو في معناهم فيلحق بهم)** والقيد بالحديدة إنما هو إذا كان القتل من المسلمين، وأما من أهل الحرب والبغي وقطاع الطريق فليس بشرطاً كما تقدم لأن شهداء أحد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح، وشرطه عند أبي حنيفة أن يكون طاهراً لأنه

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٣٤٣ و١٣٤٦ و١٣٤٧ و١٣٥٣ و٤٠٧٩ وأبو داود ٣١٣٨ و٣١٣٩ والترمذي ١٠٣٦ والنسائي ٤/ ٦٢ وابن ماجه ١٥١٤ وابن أبي شيبة ٣/ ٢٥٣ . ٢٥٤ والطحاوي ١/ ٥٠١ وابن حبان ٣١٩٧ والبيهقي ٤/ ٣٤ والبغوي ١٥٠٠ كلهم من حديث جابر.

(٢) قلت: بل تابعه ابن المبارك. فقد أخرجه البيهقي ٤/ ٣٤ عن حبان بن موسى عن ابن المبارك عن الزهري به. وإسناده حسن رجاله كلهم ثقات رجال البخاري.

(٣) حسن. أخرجه أبو داود ٣١٣٣ من حديث أبي الزبير عن جابر به ونقله الزيلعي ٢/ ٣٠٧ عن النووي في الخلاصة: إسناده على شرط مسلم، وهو كما قال إلا أن أبا الزبير مدلس وقد عنعنه، فحديثه ينحط إلى درجة الحسن. والله أعلم.

(٤) حسن. أخرجه النسائي ٤/ ٧٨ وأحمد ٥/ ٤٣١ والشافعي في الأم ١/ ٢٣٧ وابن إسحق في السيرة ٢/ ١٤٢ والبيهقي ٤/ ١١ من طرق عن الزهري عن عبد الله بن ثعلبة به. ورجال النسائي رجال الصحيح، إلا أن عبد الله بن ثعلبة، له رؤية ولم يثبت له سماع. قاله في التقريب. ومع ذلك فهو حديث حسن لأنه إنما سمعه عن جابر حيث ساقه أحمد عنه عن جابر به. والله الموفق.

(٥) حسن. أخرجه الطيالسي ١٢٦٧ وأحمد ٤/ ١٨٥ ـ ١٨٦ والدارمي ٢/ ٢٠٦ وابن حبان ٤٦٦٣ والبيهقي ٩/ ١٦٤ والطبراني ١٧ (٣١٠) (٣١١) من طرق كلهم عن أبي المثنى المُليكي عن عتبة بن عبد السلمي في أثناء حديث طويل وفيه: إن السيف محّاء للخطايا. . . وآخره: إن السيف لا يمحو النفاق.

وقال الهيثمي في المجمع ٥/ ٢٩١: رجال أحمد رجال الصحيح خلا أبي المثنى، وهو ثقة اهـ.

وأما الشيخ شعيب الأرناؤوط فقال في تخريجه لابن حبان: إسناده حسن. أبو المثنى وثقه ابن حبان، وروى عنه اثنان.

والمراد بالأثر الجراحة لأنها دلالة القتل. وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوها والشافعي يخالفنا

حبان، وإنما معتمد الشافعي رحمه الله ما في البخاري عن جابر «أنه عليه الصلاة والسلام لم يصل على قتلى أحد»[١] وهذا معارض بحديث عطاء بن أبي رباح «أن النبي ﷺ صلى على قتلى أحد»[٢] أخرجه أبو داود في المراسيل، فيعارض حديث جابر عندنا، ثم يترجح بأنه مثبت وحديث جابر ناف، ونمنع أصل المخالف في تضعيف المراسيل، ولو سلم فعنده إذا اعتضد يرفع معناه. قيل وقد روى الحاكم عن جابر قال «فقد رسول الله ﷺ حمزة حين فاء الناس من القتال، فقال رجل: رأيته عند تلك الشجرة، فجاء رسول الله ﷺ نحوه، فلما رآه ورأى ما مثل به شهق وبكى، فقام رجل من الأنصار فرمى عليه بثوب، ثم جيء بحمزة فصلى عليه، ثم بالشهداء فيوضعون إلى جانب حمزة فيصلي عليهم، ثم يرفعون ويترك حمزة حتى صلى على الشهداء كلهم وقال ﷺ «حمزة سيد الشهداء عند الله يوم القيامة»[٣] مختصر، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه إلا أن في سنده مفضل بن صدقة أبو حماد الحنفي، وهو وإن ضعفه يحيى والنسائي فقد قال الأهوازي: كان عطاء بن مسلم يوثقه، وكان أحمد بن محمد بن شعيب يثني عليه ثناء تاماً. وقال ابن عدي: ما أرى به بأساً، فلا يقصر الحديث عن درجة السن، وهو حجة استقلالاً فلا أقل من صلاحيته عاضداً لغيره، وأسند أحمد، حدثنا عفان بن مسلم، حدثنا حماد بن سلمة، حدثنا عطاء بن السائب عن الشعبي عن ابن مسعود قال «كان النساء يوم أحد خلف المسلمين يجهزن على جرحى المشركين، إلى أن قال: فوضع النبي ﷺ حمزة وجيء برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه، فصلى عليه فرفع الأنصاري وترك حمزة، ثم جيء بآخر فوضع إلى جنب حمزة فصلى عليه ثم رفع وترك حمزة صلى يومئذ عليه سبعين صلاة»[٤] وهذا أيضاً لا ينزل عن درجة الحسن، وعطاء بن السائب فيه ما تقدم في باب صلاة الكسوف، وأرجو أن حماد بن سلمة ممن أخذ عنه قبل التغير، فإن حماد بن زيد ممن ذكر أنه أخذ عنه قبل ذلك، ووفاته تأخرت عن وفاة عطاء بنحو خمسين سنة، وتوفي حماد بن سلمة قبل ابن زيد بنحو اثنتي عشرة سنة فيكون صحيحاً، وعلى الإبهام لا ينزل عن الحسن، وأخرج الدارقطني عن ابن عباس قال «لما انصرف المشركون عن قتلى أحد، إلى أن قال: ثم قدم رسول الله ﷺ حمزة فكبر عليه عشراً، ثم جعل يجاء بالرجل فيوضع وحمزة مكانه حتى صلى عليه سبعين صلاة، وكانت القتلى يومئذ سبعين»[٥] وهذا أيضاً لا ينزل عن الحسن، ثم لو كان الكل ضعيفاً ارتقى الحاصل إلى درجة الحسن، ثم كان عاضد المراسيل سيد التابعين عطاء بن أبي رباح، على أن الواقدي في

إذا كان جنباً يغسل على ما يذكر في الكتاب، وشرطه أن لا يكون مرتثاً على ما يذكره، وأما الصلاة عليه فقد خالفنا الشافعي

(١) صحيح. رواه البخاري والترمذي وابن حبان وتقدم قبل ثلاثة أحاديث.

(٢) مرسل. أخرجه أبو داود في مراسيله ٣٩٣ عن عطاء مرسلاً.

(٣) ضعيف. أخرجه الحاكم ٢/ ١١٩ و٣/ ١٩٩ من حديث جابر مطولاً وصححه في كلا الروايتين. ومداره على أبي حماد الحنفي، وتعقبه الذهبي عقب الرواية الأولى فقال: أبو حماد الحنفي قال النسائي فيه: متروك. ووافقه الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٠٩، وابن حجر في الدراية ١/ ٢٤٣. يعني وافقا الذهبي على أن الحنفي متروك.

قلت: وله علة ثانية وهي ضعف عبد الله بن محمد بن عقيل قال في التقريب: صدوق في حديث لين، ويقال تغير بآخره.

(٤) ضعيف. أخرجه أحمد ١/ ٤٦٣ وابن سعد ٣/ ٩ كلاهما عن عطاء بن السائب عن الشعبي عن ابن مسعود به. وابن السائب صدوق إلا أنه اختلط بآخره كما في التقريب.

وقد اضطرب فيه. حيث أخرجه ابن سعد أيضاً، وكذا أبو داود في مراسيله ٣٩٢ عن الشعبي مرسلاً، دون ذكر ابن مسعود ثم إن الشعبي لم يسمع ابن مسعود كما في الدراية ١/ ٢٤٣.

(٥) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٤/ ١١٨ عن حديث ابن عباس وقال عقبه: لم يروه إسماعيل بن عياش، وهو مضطرب الحديث عن غير الشاميين اهـ.

وقد شك ابن عياش في شيخه فقال: عن عبد الملك بن أبي عتبة أو غيره عن الحكم بن عتيبة.

وهذا يدل أنه ما حفظه جيداً لأنه رواه عن غير الشاميين.

في الصلاة ويقول السيف محاء للذنوب فأغنى عن الشفاعة، ونحن نقول: الصلاة على الميت لإظهار كرامته، والشهيد أولى بها، والطاهر عن الذنوب لا يستغني عن الدعاء كالنبي والصبي **(ومن قتله أهل الحرب أو أهل البغي أو قطاع الطريق فبأي شيء قتلوه لم يغسل)** لأن شهداء أحد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح **(وإذا استشهد الجنب غسل**

المغازي قال: حدثني عبد ربه بن عبد الله عن عطاء ابن عباس فذكره، وأسند في فتوح الشام: اليشكري قال: كنت في الجيش الذي وجهه أبو بكر الصديق مع عمرو بن العاص إلى أيلة وأرض فلسطين فذكر القصة، وفيها أنه قتل من المسلمين مائة وثلاثون وصلى عليهم عمرو بن العاص ومن معه من المسلمين، وكان مع عمرو تسعة آلاف من المسلمين(١) قوله: (ونحن نقول: **الصلاة على الميت لإظهار كرامته**) لا يخفى أن المقصود الأصلي من الصلاة نفسها الاستغفار له والشفاعة والتكريم، يستفاد إرادته من إيجاب ذلك على الناس فنقول: إذا أوجب الصلاة على الميت على المكلفين تكريماً فلأن بوجبها عليهم على الشهيد أولى، لأن استحقاقه للكرامة أظهر قوله: **(كالنبي والصبي)** لو اقتصر على النبي كان أولى، فإن الدعاء في الصلاة على الصبي لأبويه. هذا ولو اختلط قتلى المسلمين بقتلى الكفار أو موتاهم بموتاهم لم يصلّ عليهم إلا أن يكون موتى المسلمين أكثر فيصلي حينئذ عليهم وينوي أهل الإسلام فيها بالدعاء قوله: **(فبأي شيء قتلوه كان شهيداً)** لأن القتل في قتالهم مثله في قتال أهل الحرب لأن قتالهم مأمور به كأهل الحرب، قال تعالى: ﴿**فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء على أمر الله**﴾ [الحجرات ٩] وسمى قطاع الطريق محاربي الله ورسوله، والقطع بأن محارب الله ورسوله يجب قتاله على أنهم بغاة فيدخلون في التي تبغي بالمفهوم اللغوي فالمقتول منهم باذل نفسه ابتغاء مرضاة الله تعالى قوله: **(ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح)** الله أعلم بذلك. ولا حاجة إليه في ثبوت ذلك الحكم، إذ يكفي فيه ثبوت بذله نفسه ابتغاء مرضاة الله إذ هو المناط في قتيل المشركين قوله: **(ما وجب بالجنابة)** وهو الغسل **(سقط بالموت)** لأن وجوبه لوجوب ما لا يصح إلا به، وقد سقط ذلك بالموت فيسقط الغسل، ولأن الشهادة أقيمت مقام الغسل الواجب بالموت لاحتباس الدماء إن قتل بغير جارح، أو لتلطخه بها إن قتل بجارح مع قيام الموجب فكذا الواجب قبله. وله أن الشهادة عهدة مانعة من ثبوت التنجس بالموت وبالتلطخ وإلا لرتب مقتضاه. أما رفعها لنجاسة كانت قبلها فموقوف على السمع، ولم يرد بذلك إلا في نجاسة الحدث للقطع إجماعاً بأنه لا يوضأ شهيد مع العلم باستلزام كل موت للحدث الأصغر أقله ما يحصل بزوال العقل قبيله. فلو بقي الحال على عدم السمع لكفي في إيجاب الغسل فكيف والسمع يوجبه، وهو ما صح من

وقال: السيف محاء للذنوب فأغنى عن الشفاعة: وقلنا الصلاة على الميت لإظهار كرامته، والشهيد أولى بالكرامة. وقوله **(والطاهر عن الذنوب)** جواب عن قوله السيف محاء للذنوب وهو ظاهر. وقوله **(ومن قتله أهل الحرب)** ظاهر مما ذكرنا، واعترض بأن من قتله أهل الحرب فهو في معنى شهداء أحد **(فبأي شيء قتلوه لم يغسل)** وأما أهل البغي وقطاع الطريق فمن أهل الإسلام فلم يكن قتيلهم بمعنى شهداء أحد فيشترط الحديدة أو الآلة التي لا تلبث في ثبوت الشهادة. أجيب بأن كلاً من الفريقين لما أمرنا بقتالهم ألحق بقتال أهل الحرب، قال الله تعالى في أهل البغي ﴿**فقاتلوا التي تبغي**﴾ الآية، وقال ﷺ في قطاع الطريق «قاتل دون مالك» قال «من قتل دون ماله فهو شهيد» وإذا كان قتالهما مأموراً به صار كقتال أهل الحرب، وفي

قال المصنف: **(والطاهر عن الذنوب لا يستغني عن الدعاء كالنبي والصبي)** أقول: قال ابن الهمام: لو اقتصر على النبي ﷺ كان أولى، فإن الدعاء في الصلاة هل الصبي لأبويه انتهى. وفيه بحث قوله: **(لأن ما وجب بالجنابة سقط بالموت لأنه خرج عن كونه مكلفاً بالغسل عن الجنابة)** أقول: فيه بحث لأن الأولياء يخلفونه.

---

(١) لكن الواقدي ضعيف واتهمه بعضهم.

عند أبي حنيفة) وقالا: لا يغسل، لأن ما وجب بالجنابة سقط بالموت والثاني لم يجب للشهادة ولأبي حنيفة أن الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة. وقد صح أن حنظلة لما استشهد جنباً غسلته الملائكة، وعلى هذا

حديث حنظلة[١]، وبه يندفع قولهما سقط بسقوط ما وجب لأجله، ولو لم يكن قلنا في جوابه لم لم يشرع غسل الجنابة للعرض على الله جل وعلا وإدخال القبر كما كان مشروعاً للقراءة والمس، وقد لا يجب واحد منهما ليتحقق سقوطه، فإن أصلحوا العبارة فقالوا سقط لعدم فائدته وهي التوصل به إلى فعل ما لا يحل إلا به دفع بتجويز تلك الفائدة وهي العرض على الرب جل جلاله، فيبقى الوجوب الذي كان ثابتاً قبل الموت بناء على أن صفة تعلقه قبل الموت للتوصل إلى حل ما لا يحل بدونه حالة الحياة والعرض إن مات قبل الغسل، والحق أن الدافع ليس إلا بالنص، وهو حديث حنظلة[٢] لأن لهم أن يدفعوا هذا بأن الوجوب قبل الموت كان متعلقاً به وبعده بغيره فهو غيره، أو لا ينتقل إلى غيره إلا بدليل فترجع في إيجادهم ذلك الدليل إلى حديث حنظلة فإن قالوا: هو إنما يفيد إرادة الله سبحانه تكريمه لا أنه واجب وإلا لم يسقط بفعل غير الآدميين لأن الوجوب عليهم قلنا: كان ذلك أول تعليم للوجوب وإفادته له. فجاز أن يسقط بفعلهم ذلك ما المقصود به الفعل، بخلاف ما بعد الأول، كغسل الملائكة آدم عليه السلام[٣] سقط بفعلهم لأنه ابتداء إفادة الوجوب مع كون المقصود نفس الفعل، ولم يسقط ما بعده إلا بفعل المكلفين. وأما معارضته بقوله عليه الصلاة والسلام «زملوهم بكلومهم ولا تغسلوهم»[٤] فليس بدافع لأنه في معنيين ليس حنظلة منهم، ولو كان في الكل وهو منهم كان قبل العلم بأنه كان جنبا لأن العلم بذلك إنما كان من زوجته بعد العلم بغسل الملائكة له على ما يفيده نص حديثه، وهو ما رواه ابن حبان والحاكم عن عبد الله بن الزبير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول وقد قتل حنظلة بن أبي عامر الثقفي: «إن صاحبكم حنظلة تغسله الملائكة عليهم السلام، فسلوا صاحبته، فقالت: خرج وهو جنب لما سمع الهائعة، فقال رسول الله ﷺ: «لذلك غسلته الملائكة»[٥] وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، وليس عند الحاكم «فسلوا صاحبته» يعني زوجته، وهي جميلة بنت أبي ابن سلول أخت عبد الله بن أبي ابن سلول، وكان قد بنى بها تلك الليلة فرأت في منامها كأن باباً من السماء فتح وأغلق دونه فعرفت أنه مقتو من الغد، فلما أصبحت دعت بأربعة من قومها فأشهدتهم أنه دخل بها خشية أن يقع في ذلك نزاع، ذكره الواقدي وابن سعد في الطبقات، وزاد وقال رسول الله ﷺ «إني رأيت الملائكة تغسل حنظلة بن أبي عامر بين السماء والأرض بماء المزن في صحاف الفضة» قال أبو أسيد: «ذهبنا إليه فوجدناه يقطر

قتال أهل الحرب الحكم تعميم الآلة فكذا في قتالهما. وقوله **(لأن ما وجب بالجنابة سقط بالموت)** لأنه خرج عن كونه مكلفاً بالغسل عن الجنابة **(والثاني)** أي الغسل بسبب الموت **(لم يجب)** لأن الشهادة تمنعه فإن قوله عليه الصلاة والسلام «زملوهم بكلومهم ودمائهم» لا يفصل بين الشهيد الجنب وغيره **(ولأبي حنيفة أن الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة)** ألا

---

(١) حسن. مراد المصنف ما أخرجه ابن حبان ٧٠٢٥ والحاكم ٣/ ٢٠٤، ٢٠٥ وعنه البيهقي ٤/ ١٥ وكذا رواه السراج كما في الإصابة ١/ ٣٦٠ عن يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير عن أبيه عن جده في خبر أحد، وأن حنظلة كاد أن يقتل أبا سفيان فعلاه شداد بن الأسود بالسيف حتى قتله. فقال رسول الله ﷺ: «إن صاحبكم حنظلة تغسله الملائكة، فسلوا صاحبته فقالت: خرج وهو جنب لما سمع الهائعة. فقال رسول الله ﷺ: فذلك قد غسلته الملائكة» وإسناده حسن. ابن إسحق صرح بالتحديث، وقد أخرجه ابن إسحق في السيرة ص ٣١٢ عن عاصم بن عمر عن محمود بن لبيد.. فذكره وأخرجه البيهقي في سننه ٤/ ١٥ والدلائل ٣/ ٢٤٦ عن عاصم بن عمر مرسلاً. وأخرجه الطبراني ٢٠٩٤ من حديث ابن عباس باختصار وحسنه الهيثمي في المجمع ٣/ ٢٣. وضعفه الحافظ في الدراية ١/ ٢٤٤ الخلاصة: حديث ابن الزبير فيه إرسال لأن ابن الزبير كان عمره يوم أحد دون ثلاث سنين، فهو مرسل صحابي وهو حجة عند الجمهور، ويعضده مرسل محمود بن لبيد، ويشهد له حديث ابن عباس، فالحديث حسن بمجموع طرقه.

(٢) هو المتقدم.

(٣) موقوف. تقدم في أول فصل الغسل.

(٤) تقدم أنه غريب بهذا اللفظ ولكن جاء معناه في أحاديث صحيحة.

(٥) تقدم قبل ثلاثة أحاديث.

الخلاف الحائض والنفساء إذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية، وعلى هذا الخلاف الصبي. لهما أن الصبي أحق بهذه الكرامة. وله أن السيف كفى عن الغسل في حق شهداء أحد بوصف كونه طهرة، ولا ذنب على

رأسه دماً، فرجعت فأخبرت رسول الله ﷺ[1] الحديث. وفي غريب الحديث للسرقسطي بسنده عن عروة بن الزبير خرج حنظلة بن أبي عامر وقد واقع امرأته، فخرج وهو جنب لم يغتسل، فلما التقى الناس لقي أبا سفيان بن حرب فحمل عليه فسقط أبو سفيان عن فرسه فوثب عليه حنظلة وقعد على صدره يذبحه فمر به جعونة بن شعوب الكناني فاستغاث به أبو سفيان فحمل على حنظلة فقتله وهو يرتجز ويقول:

لأحمين صاحبي ونفسي ... بطعنة مثل شعاع الشمس

وفي الواقدي سمى القاتل الأسود بن شعوب[2] قوله: **(في الصحيح من الرواية)** احتراز عن الرواية الأخرى أنه لم يكن الغسل واجباً عليهما قبل الموت إذ لا يجب قبل الانقطاع، وجه المختارة أن الدم موجب للاغتسال عند الانقطاع، وقد حصل الانقطاع بالموت، ولا بد من إلحاقه بالجنب إذ قد صار أصلا معللاً بالعرض على الله سبحانه، وإلا فهو مشكل بأدنى تأمل قوله: **(أن الصبي أولى بهذه الكرامة)** وهي سقوط الغسل، فإنه سقوطه لإبقاء أثر المظلومية وغير المكلف أولى بذلك لأن مظلوميته أشد حتى قال أصحابنا: خصومة البهيمة يوم القيامة أشد من خصومة المسلم قوله: **(وله أن السيف الخ)** حاصله إما إبداء قيد زائد في العلية فإنهما علا السقوط إبقاء أثر المظلومية فقال هو العلة إبقاء أثرها بجعل القتل طهرة، أي جعل القتل في سبيل الله طهرة عن الذنوب إبقاء لأثر الظلم، ولا ذنب على غير المكلف فلم يتحقق تأثير القتل في حقه لهذا الحكم، وإما منع العلة وتعيينها مجرد جعل الشهادة طهرة إكراماً، وعلى كل حال فقوله أول لاتفاق الكل على اعتبار التكريم في إسقاط الغسل بالقتل والتكريم في جعل القتل طهرة من الذنوب أظهر منه في إبقاء أثر الظلم أو هو غير موجود معه أصلاً قوله: **(ويزيدون وينقصون ما شاءوا)** أي يزيدون إذا كان ما عليه من غير جنس الكفن أو ناقصاً عن العدد المسنون. وينقصون إذا كان زائداً عليه قوله: **(لنيل مرافق الحياة)** تعليل لقوله خلقاً في حكم الشهادة، وحكم الشهادة أن لا يغسل، وقيد به لأنه لم يصر خلقاً في نفس الشهادة بل هو شهيد عند الله تعالى قوله: **(وشهداء أحد الخ)** كون هذا وقع لشهداء أحد الله أعلم به. وروى البيهقي في شعب الإيمان بسنده عن أبي جهم بن حذيفة العدوي قال: انطلقت يوم اليرموك أطلب ابن عمي ومعه شنة ماء فقلت: إن كان به رمق سقيته ومسحت وجهه، فإذا به ينشد، فقلت أسقيك؟ فأشار أن نعم، فإذا رجل يقول آه، فأشار ابن عمي أن انطلق به إليه فإذا هو هشام بن العاص أخو عمرو بن العاص، فأتيته فقلت

ترى أنه لو كان في ثوب الشهيد نجاسة تغسل تلك النجاسة ولا يغسل عنه الدم. قيل لو لم يكن رافعاً لوضوء المحدث إذا استشهد واللازم باطل فكذا الملزوم. وأجيب بأنه لا يلزم من أن يكون رافعاً للأعلى أن لا يكون رافعاً للأدنى. وبأنه ثبت بالنص **(فقد صح أن حنظلة رضي الله عنه لما استشهد جنباً غسلته الملائكة)** فسأل رسول الله ﷺ أهله عن حاله، فقالت زوجته: إنه أصاب مني فسمع الهيعة فأعجلته عن الاغتسال فاستشهد وهو جنب، فقال عليه الصلاة والسلام «هو ذاك» والهيعة: الصوت الذي يفزع منه، فإن قيل الواجب غسل بني آدم دون الملائكة، ولو كان ذلك واجباً لأمر النبي عليه الصلاة والسلام بإعادة غسله. أجيب بأن الواجب هو الغسل، وأما الغاسل فيجوز كائناً من كان، ألا ترى أن الملائكة لما غسلوا آدم عليه السلام تأدى به الواجب ولم يعد أولاده غسله. وقوله **(وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء إذا طهرتا)** يعني عندهما لا يغسلان لأن الغسل الأول سقط بالموت والثاني لم يجب فإنه عن أبي حنيفة فيه روايتان: في رواية لا يغسلان لأن الاغتسال ما كان واجباً عليهما قبل الانقطاع. وفي رواية وهو الصحيح يغسلان لأن الانقطاع حصل بالموت، والدم السائل يوجب

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطبقات ٨/٢٧٩ وانظر نصب الراية ٢/٣١٦ وتقدم ما فيه كفاية.
(٢) انظر نصب الراية ٢/٣١٨

الصبي فلم يكن في معناهم (ولا يغسل عن الشهيد دمه، ولا ينزع عنه ثيابه) لما روينا **(وينزع عنه الفرو والحشو والقلنسوة والسلاح والخف)** لأنها ليست من جنس الكفن **(ويزيدون وينقصون ما شاءوا)** إتماماً للكفن قال: **(ومن ارتث غسل)** وهو من صار خلفاً في حكم الشهادة لنيل مرافق الحياة لأن بذلك يخف أثر الظلم فلم يكن في معنى

أسقيك؟ فسمع آخر يقول آه فأشار هشام أن انطلق إليه فجئته فإذا هو قد مات، فرجعت إلى هشام فإذا هو قد مات، فرجعت إلى ابن عمي فإذا هو قد مات، وأسند هو والطبراني عن حبيب بن أبي ثابت أن الحرث بن هشام وعكرمة ابن أبي جهل وعياش بن أبي ربيعة أثبتوا يوم اليرموك، فدعا الحرث بماء يشربه، فنظر إليه عكرمة فقال ارفعوه إلى عكرمة، فرفعوه إليه فنظر إليه عياش فقال عكرمة ارفعوه إلى عياش فما وصل إلى عياش ولا إلى أحد منهم حتى ماتوا وما ذاقوا[1] قوله: **(أو يمضي عليه وقت صلاة وهو يعقل)** أي ويقدر على أدائها حتى يجب القضاء، كذا قيده في شرح الكنز، والله أعلم بصحته وفيه إفادة أنه إذا لم يقدر على الأداء لا يجب القضاء. فإن أراد إذا لم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة، والمختار وهو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض أنه لا يسقط، وإن أراد لغيبة العقل فالمغمى عليه يقضي ما لم يزد على صلاة يوم وليلة فمتى يسقط القضاء مطلقاً لعدم قدرة الأداء من الجريح قوله: **(وهذا مروي عن أبي يوسف)** في الكافي أو عاش مكانه يوماً وليلة لأنه ليس في معنى شهداء أحد إذ لم يبق أحد منهم حياً يوماً كاملاً أو ليلة، وعن أبي يوسف وقت صلاة كاملاً يغسل لأنه وجب عليه تلك الصلاة وهو من أحكام الأحياء، وعنه إن عاش بعد الجرح أكثر اليوم أو أكثر الليلة يغسل إقامة للأكثر مقام الكل قوله: **(وعند محمد)** قيل الاختلاف بينهما فيما إذا أوصى بأمور الدنيا، أما بأمور الآخرة فلا يكون مرتثاً اتفاقاً، وقيل الخلاف في الوصية بأمور الآخرة، وفي أمور الدنيا يكون مرتثا اتفاقاً، وقيل لا خلاف بينهما، فجواب أبي يوسف فيما إذا كانت بأمور الدنيا ومحمد لا يخالفه. وجواب محمد فيما إذا كانت بأمور الآخرة وأبو يوسف لا يخالفه فيها. ومن الارتثاث أن يبيع أو يشتري أو يتكلم بكلام كثير، بخلاف القليل فإن ممن شهد أحداً من تكلم كسعد بن الربيع، وهذا كله إذا كان بعد انقضاء الحرب، وأما قبل انقضائها فلا يكون مرتثاً بشيء مما ذكرنا قوله:

الاغتسال عند الانقطاع. وقوله **(وعلى هذا الخلاف الصبي)** على ما ذكرناه وقوله **(بهذه الكرامة)** أي بسقوط الغسل فإن سقوط الغسل عن الشهيد لابقاء أثر مظلوميته في القتل فكان إكراماً له والمظلومية في حق الصبي أشد فكان أولى بهذه الكرامة **(ولأبي حنيفة أن السيف كفي عن الغسل في حق شهداء أحد بوصف كونه طهرة)** عن الذنب **(ولا ذنب للصبي فلا يكون في معناهم)** ومن لم يكن في معناهم غسل وقوله **(ولا يغسل عن الشهيد دمه)** ظاهر وقوله **(وينزع عنه الفرو الخ)** مذهبنا وقال الشافعي لا ينزع عنه شيء واحتج بإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام «زملوهم» من غير فصل ولنا ما روينا في السنن عن ابن عباس رضي الله عنهما قال أمر رسول الله ﷺ بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم وإذا تعارضا صرنا إلى القياس وهو على ذكر في الكتاب قوله **(ويزيدون وينقصون ما شاءوا)** أي يزيدون ما شاءوا إذا كان ناقصاً عن العدد المسنون وينقصون ما شاءوا يعني إذا كان زائداً على العدد المسنون وقوله **(ومن ارتث)** هو من قولك ثوب رث أي خلق وكلامه ظاهر وقوله **(ولو أوصى بشيء من أمور الآخرة)** إنما قيد بأمور الآخرة لأنه إذا أوصى بشيء من أمور الدنيا يغسل بالاتفاق. وقوله **(وإلا إذا علم أنه قتل بحديدة ظلماً)** أي حينئذ لا يغسل قيل هذا إذا علم قاتله عيناً. وأما إذا علم أنه قتل بحديدة ظلماً ولكن لم يعلم قاتله يغسل لما أن الواجب هناك الدية والقسامة على أهل المحلة، ولفظ الكتاب يشير إلى هذا لأنه قال **(لأن الواجب فيه القصاص)** لا قصاص يجب إلا على القاتل المعلوم **(وهو)** أي القصاص **(عقوبة والقاتل لا يتخلص عن العقوبة ظاهراً)** أما في الدنيا إن وقع الاستيفاء أو في العقبى إن لم يستوف، فلو كان وجوب القصاص مانعاً عن الشهادة لا تسد بابها وهو باطل، فإن قيل من وجب بقتله القصاص ليس في معنى شهداء أحد إذ لم يجب بقتلهم شيء، ومن ليس في معناهم يغسل. أجيب بأن فائدة القصاص ترجع إلى ولي القتيل وسائر الناس دون القتيل فلم يحصل له بالقتل شيء كما لم يحصل لشهداء أحد،

(١) ذكر هذين الأثرين الزيلعي في نصب الراية ٢/٣١٨. ورضي الله عن صحابة رسول الله أجمعين كم قدموا من تضحيات في سبيل الله وفي سبيل إعلاء كلمة لا إله إلا الله محمد رسول الله. نسأل الله أن يحشرنا معهم.

شهداء أحد (والارتثاث: أن يأكل أو يشرب أو ينام أو يداوى أو ينقل من المعركة حياً) لأنه نال بعض مرافق الحياة. وشهداء أحد ماتوا عطاشاً والكأس تدار عليهم فلم يقبلوا خوفاً من نقصان الشهادة، إلا إذا حمل من مصرعه كي لا تطأه الخيول، لأنه ما نال شيئاً من الراحة، ولو آواه فسطاط أو خيمة كان مرتثاً لما بينا(ولو بقي حياً حتى مضى وقت صلاة وهو يعقل فهو مرتث) لأن تلك الصلاة صارت ديناً في ذمته وهو من أحكام الأحياء. قال: وهذا مروي عن أبي يوسف، ولو أوصى بشيء من أمور الآخرة كان ارتثاثاً عند أبي يوسف لأنه ارتفاق. وعند محمد لا يكون لأنه من أحكام الأموات (ومن وجد قتيلاً في المصر غسل) لأن الواجب فيه القسامة والدية فخفف أثر الظلم (إلا إذا علم أنه قتل بحديدة ظلماً) لأن الواجب فيه القصاص وهو عقوبة والقاتل لا يتخلص عنها ظاهراً. إما في الدنيا أو العقبى. وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله: ما لا يلبث بمنزلة السيف ويعرف في الجنايات إن شاء الله تعالى (ومن قتل في حد أو قصاص غسل وصلي عليه) لأنه باذل نفسه لإيفاء حق مستحق عليه، وشهداء أحد بذلوا أنفسهم لابتغاء مرضاة الله تعالى فلا يلحق بهم (ومن قتل من البغاة أو قطاع الطريق لم يصل عليه) لأن عليا رضي الله عنه لم يصل على البغاة.

(إلا أن يعلم أنه قتل بحديدة ظلماً) أي ويعلم قاتله عيناً، أما مجرد وجدانه مذبوحاً لا يمنع غسله وقد يستفاد هذا من قول لأن الواجب فيه القصاص لأن وجوبه إنما يتحقق على القاتل المعين، هذا إذا عني بالقصاص استيفاءه على ولي الأمر لا تسليم القاتل نفسه له قوله: (لأنه باذل نفسه) وقد صح أنه عليه الصلاة والسلام غسل ماعزاً[1] قوله: (لأن علياً الخ)[2] غريب، والله أعلم.

[فرع] من قتل نفسه عمداً اختلف فيه المشايخ. قيل يصلي عليه، وقيل لا. ومنهم من حكى فيه خلافاً بين أبي يوسف وصاحبيه، فعنده لا يصلى عليه، وعندهما يصلي عليه لأبي يوسف أنه ظالم بالقتل فليحق بالباغي. ولهما أن دمه هدر فصار كما لو مات حتف أنفه. وفي صحيح مسلم ما يؤيد قول أبي يوسف عن جابر بن سمرة قال «أتى النبي ﷺ برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه»[3].

بخلاف الدية فإن نفعها يعود إلى الميت حتى تقضي ديونه وتنفذ وصاياه. وقوله (وعند أبي يوسف ومحمد ما لا يلبث بمنزلة السيف) يعني لا يشترط في قتيل وجد في المصر أن يقتل بحديدة عندهما، بل المثقل من الحجر والخشب مثل السيف عندهما حتى لا يغسل القتيل ظلماً في المصر إذا عرف قاتله بالمثقل لوجوب القصاص عندهما. وعند أبي حنيفة لا يجب القصاص في القتل بالمثقل ويعرف في الجنايات. وقوله (ومن قتل في حد أو قصاص غسل) لما روي «أن ماعزاً رضي الله عنه لما رجم جاء عمه إلى النبي ﷺ فقال: قتل ماعز كما تقتل الكلاب فماذا تأمرني أن أصنع به؟ فقال عليه الصلاة والسلام: لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت توبته على أهل الأرض لو سعتهم، اذهب فغسله وكفنه وصلّ عليه» ولأنه باذل نفسه لإيفاء حصة مستحق ومن كان كذلك لم يكن في معنى شهداء أحد بذلوا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله فلا يلحق بهم. وقوله (ومن قتل من البغاة أو قطاع الطريق لم يصل عليه) وقال الشافعي: يصلى عليه لأنه مؤمن، إلا أنه مقتول بحق فهو كالمقتول في رجم أو قصاص. ولنا أن علياً رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم يغسلهم فقيل له: أهم كفار؟ فقال لا، ولكنهم إخواننا بغوا علينا أشار إلى أنه إنما ترك الغسل والصلاة عليهم عقوبة لهم وزجراً لغيرهم، وهو نظير المصلوب يترك على خشبة عقوبة له وزجراً لغيره، والله أعلم.

قوله: (قيل هذا إذا علم قاتله عيناً الخ) أقول: كذا في النهاية وفي شرح الكاكي وتاج الشريعة والأتقاني.

---

(١) خبر ماعز يأتي في الحدود. حد الزنا.

(٢) أثر علي. استغربه الزيلعي ٢/٣١٩، ووافقه ابن الهمام. وقال ابن حجر في الدراية ١/٢٤٥: لم أجده.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ٩٧٨ بهذا اللفظ من حديث جابر بن سمرة.

باب الصلاة في الكعبة

(الصلاة في الكعبة جائزة فرضها ونفلها) خلافاً للشافعي فيهما. ولمالك في الفرض لأنه عليه الصلاة والسلام

باب الصلاة في الكعبة

قوله: (خلافاً للشافعي) سهو، فإن الشافعي رحمه الله يرى جواز الصلاة فيها، وقوله تعالى: **﴿أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود﴾** [البقرة ١٢٥] ظاهر فيه لأن الأمر بالتطهير للصلاة فيه ظاهر في صحة الصلاة فيه، وفي الصحيحين عن مالك عن نافع عن ابن عمر «أن النبي ﷺ دخل الكعبة هو وأسامة وبلال وعثمان بن طلحة وأغلقها عليه، ثم مكث فيها، قال ابن عمر: فسألت بلالاً حين خرج: ما صنع رسول الله ﷺ؟ قال: جعل عمودين عن يساره وعموداً عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه ثم صلى وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة[(١)]، وكان هذا يوم الفتح على ما صرحا به عن أيوب عن نافع عن ابن عمر، فهذا وغيره في الصحيحين يعارض روايتهما عن ابن عباس «أن النبي ﷺ دخل الكعبة وفيها ست سوار، فقام عند سارية فدعا ولم يصل»[(٢)] ويقدم عليه بأنه مثبت وهو أولى من النافي. ومن تأول حديث بلال[(٣)] بأنه أراد بالصلاة الدعاء فخروج عن الظاهر، فإن قيل: يرتكب للجمع بين الأحاديث، قيل تأويل ينفيه الصريح وهو ما في البخاري عن ابن عمر قال «فسألت بلالاً: صلى النبي ﷺ في الكعبة؟ قال: نعم ركعتين بين الساريتين على يساره إذا دخلت، ثم خرج فصلى في وجه الكعبة ركعتين»[(٤)] لكنه معارض بما في حديث أيوب في الصحيحين من قول ابن عمر «ونسيت أن أسأله كم صلى»[(٥)] وما قد يقال عدم سؤاله لا يستلزم عدم إخباره ليس بشيء لمن تأمل السياق فالأولى أن يجمع بينهما بأنه ﷺ دخلها يوم النحر فلم

باب الصلاة في الكعبة

قد تقدم في أول باب صلاة الجنازة وجه تأخير هذا الباب فلا نعيده **(الصلاة في الكعبة جائزة فرضها ونفلها)** عندنا خلافاً للشافعي. قال صاحب النهاية: كأن هذا اللفظ وقع سهواً من الكاتب، فإن الشافعي يرى جواز الصلاة في الكعبة فرضها ونفلها، كذا أورده أصحاب الشافعي في كتبهم، ولم يورد أحد من علمائنا أيضاً هذا الخلاف فيما عندي من الكتب. وأجيب بأن مراده ما إذا توجه إلى الباب وهو مفتوح، وليست العتبة مرتفعة قدر مؤخرة الرحل، وهو خير من الحمل على السهو إلا أن إطلاق الكلام ينافيه. قوله **(ولمالك في الفرض)** يعني أنه يجوز النفل في جوف الكعبة ولا يجوز الفرض، ويقول الصلاة فيها جائزة من حيث إنه استقبل بعضاً، وفاسدة من حيث إنه استدبر آخر، والترجيح لجانب الفساد احتياطاً في أمر العبادة، وهو القياس في النفل أيضاً إلا أنه ترك لورود الأثر فيه، ومبناه على المساهلة فإنه يجوز قاعداً مع القدرة على القيام، والفرض ليس في معناه ليلحق به ولنا «أنه عليه الصلاة والسلام صلى في جوف الكعبة الفرض يوم الفتح» رواه بلال ولئن كان نفلاً فالفرض في معناه فيما هو من شرائط الجواز دون الأركان، ولأنها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لأن

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٥٠٥ ومسلم ١٣٢٩ وأبو داود ٥٠٢٣ و٥٠٢٥ والنسائي ٢/ ٦٣ ومالك ١/ ٣٩٨ وأحمد ٢/ ٣٣. ٥٥ والطحاوي ١/ ٣٨٩ وابن حبان ٣٢٠٣ و٣٢٠٤ والبيهقي ٢/ ٣٢٦. ٣٢٧ والبغوي ٤٤٧ من طرق كلهم من حديث ابن عمر به.

وأخرجه البخاري ١٥٩٨ ومسلم ١٣٢٩ والنسائي ٢/ ٣٣ والدارمي ٢/ ٥٣ والطحاوي ١/ ٣٨٩ وابن حبان ٣٢٠١ كلهم من طريق الزهري عن سالم عن ابن عمر باختصار.

وأخرجه ابن ماجه ٣٠٦٣ والطحاوي ١/ ٣٩٠ وابن حبان ٣٢٠٢ من طريق الأوزاعي عن حسان بن عطية عن نافع عن ابن عمر بنحوه.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٣٩٨ ومسلم ١٣٣٠ وعبد الرزاق ٩٠٥٦ والنسائي ٥/ ٢٢٠ وابن حبان ٣٢٠٧ والبيهقي ٢/ ٣٢٨ من طريقين عن عطاء عن ابن عباس. وجمع بينهما ابن حبان حيث قال في ٧/ ٤٨٣ ما ملخصه: الأشبه أن يقال: لما فتح المصطفى ﷺ مكة دخل الكعبة، فصلى على ما رواه أصحاب ابن عمر بلال وأسامة، ويجعل نفي ابن عباس في حجته ﷺ. اهـ باختصار وتصرف.

(٣) رواه عنه ابن عمر، وقد تقدم قبل حديث ابن عباس.

(٤) تقدم تخريجه قبل حديثين مستوفياً.

(٥) تقدم أيضاً من رواية ابن عمر عن بلال أخرجه مسلم ١٣٢٩ ح ٣٩١ وغيره.

صلى في جوف الكعبة يوم الفتح، ولأنها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لأن استيعابها ليس بشرط **(فإن صلى الإمام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره إلى ظهر الإمام جاز)** لأنه متوجه إلى القبلة، ولا يعتقد إمامه على

يصل، ودخلها من الغد فصلى، وذلك في حجة الوداع، وهو مروي عن ابن عمر[1] بإسناد حسن أخرجه الدارقطني فيحمل حديث ابن عباس عليه قوله: **(لأن استيعابها ليس بشرط)** خرج به الجواب عما يقال: تعارض فيه المانع والمبيح باعتبار أنه مستدبر بعضها ومستقبل بعضها، فتضمن منع كون استدبار بعضها مانعاً، بل المانع عدم الشرط والشرط استقبال البعض وقد وجد فلم يتحقق مانع قوله: **(لأنه ينقل)** ويحوّل والقبلة لا تتحوّل في غير الضرورة حتى لو نقل تلك الأحجار وجب التوجه إلى خصوص ذلك المكان، ولو صلى على جبل أرفع من الكعبة جازت، فيلزم من مجموع هاتين أن القبلة هي تلك العرصة إلى عنان السماء قوله: **(وقد ورد النهي الخ)** أخرج ابن ماجه في سننه عن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال «سبع مواطن لا تجوز الصلاة فيها، ظهر بيت الله، والمقبرة،

استيعابها ليس بشرط كما لو صلى خارجها، والاستدبار إنما يوجب الفساد إذا لم يستقبل بعضها لانتفاء المأمور به وهو استقبال شطر منها، وأما إذا استقبل فممنوع لأنه أتى بما أمر به. وقوله: **(فإن صلى الإمام بجماعة فيها)** الصلاة بالجماعة في جوف الكعبة لا يخلو عن وجوه أربعة: إما أن يكون وجهه إلى ظهر الإمام، أو إلى وجه الإمام أو يكون ظهره إلى ظهر الإمام، أو إلى وجه الإمام. والأول والثالث جائز بلا كراهة، والثاني بكراهة والرابع لا يجوز. أما جواز الأول فظاهر. وأما جواز الثاني فلوجود المتابعة وانتفاء المانع وهو التقدم على الإمام. وأما كراهته فلشبهه بعابد الصورة بالمقابلة فينبغي أن يجعل بينه وبين الإمام سترة تحرزاً عن ذلك. وأما جواز الثالث فلما ذكره في الكتاب أنه متوجه إلى القبلة ولا يعتقد إمامه على الخطأ. قيل وهذا ليس بكاف لأن من جعل ظهره إلى وجه الإمام وهو الوجه الرابع متوجه إلى القبلة ولا يعتقد إمامه على الخطأ ومع ذلك لا تجوز صلاته، وكان الواجب أن يقول وهو غير متقدم عليه. والجواب أنه لما علل عدم الجواز في الوجه الرابع بالتقدم على الإمام دل على أنه مانع فاقتصر على ذكره في الأول اعتماداً على أنه يفهم من الثاني، وقوله: **(بخلاف مسئلة التحري)** يعني إذا صلوا في ليلة مظلمة فجعل بعضهم ظهره إلى ظهر الإمام وهو يعلم حاله، فإنه لا تجوز صلاته لأنه اعتقد أن إمامه على الخطإ، وقد مر في باب شروط الصلاة، وقد ظهر وجه عدم جواز الوجه الرابع من هذا. وأما إذا كان على يمين الإمام أو يساره فهو أيضاً جائز وهو ظاهر، وقوله: **(فإذا صلى الإمام في المسجد الحرام وتحلق الناس حول الكعبة)** في بعض النسخ فتحلق، وهو ظاهر لأنه عطف على قوله صلى. وقوله: **(فمن كان منهم أقرب)** جزاء إذا صلى الإمام وأما قوله **(تحلق)** بلا فاء، فقال بعضهم: حال بتقدير قد وقوله فمن كان جزاء الشرط، وقال بعضهم: هو جزء الشرط وقوله فمن كان جملة أخرى شرطية عطفت على الأولى. وقوله: **(إذا لم يكن في جانب الإمام)** يشير إلى أنه إذا كان في جانبه لم يجز لوجود التقدم لأن التقدم والتأخر إنما يظهر عند اتحاد الجانب. قال بعض الشارحين: لأن التقدم والتأخر من الأسماء الإضافية فلا يظهر إلا عند اتحاد الجهة، وفيه نظر لأنهما من الأسماء الإضافية وليس للإضافة تقييد بجهة. وقال بعضهم لأنه عند اتحاد الجهة كان في معنى من جعل ظهره إلى وجه الإمام وهو جيد، وقوله: **(ومن صلى على ظهر الكعبة)** أي على سطحها، ولعله اختار لفظ الظهر لورود لفظ الحديث به على ما ذكره أراد أن من صلى على سطح الكعبة **(جازت صلاته)** عندنا وإن لم يكن بين يديه سترة. وقال الشافعي: لا يجوز إلا أن يكون بين يديه سترة بناء على أن المعتبر في جواز التوجه إليها للصلاة البناء. وعندنا أن القبلة هي الكعبة والكعبة هي العرصة والهواء إلى عنان السماء، ولا معتبر بالبناء لأنه ينقل؛ ألا ترى أن من صلى على أبي قبيس جازت صلاته ولا شيء من بناء الكعبة بين يديه فدل على أنه لا معتبر بالبناء. وقوله: **(إلا أنه يكره)** استثناء من قوله جازت صلاته، وتذكير الضمير بتأويل فعل الصلاة وأدائها **(لما فيه)** أي في التعلي على ظهر الكعبة **(من ترك التعظيم وقد**

---

(١) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٥١ من حديث ابن عمر وكذا البيهقي ٢/ ٣٢٩ من هذا الوجه.

وذكره الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٢١ وقال: حسنه السهيلي في الروض الأنف. وسكت الزيلعي وابن حجر في الدراية ١/ ٢٤٥ مع أن في إسناده محمد بن أبي ليلى، وهو صدوق إلا أنه سيىء الحفظ، كما في التقريب. والمحفوظ ما رواه الجماعة عن ابن عمر وقد تقدم.

الخطإ بخلاف مسألة التحري **(ومن جعل منهم ظهره إلى وجه الإمام لم تجز صلاته)** لتقدمه على إمامه **(وإذا صلى الإمام في المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة وصلوا بصلاة الإمام، فمن كان منهم أقرب إلى الكعبة من الإمام جازت صلاته إذا لم يكن في جانب الإمام)** لأن التقدم والتأخر إنما يظهر عند اتحاد الجانب **(ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلاته)** خلافاً للشافعي لأن الكعبة هي العرصة، والهواء إلى عنان السماء عندنا دون البناء لأنه ينقل؛ ألا ترى أنه لو صلى على جبل أبي قبيس جاز ولا بناء بين يديه، إلا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم، وقد ورد النهي عنه عن النبي ﷺ.

والمزبلة، والمجزرة، والحمام وعطن الإبل ومحجة الطريق»[1] وأشار الترمذي إلى هذا الطريق وأعلّ بأبي صالح كاتب الليث وهو مختلف فيه، قال صاحب التنقيح: وأما أبو صالح كاتب الليث فقد وثقه جماعة وتكلم فيه آخرون[2].

ورد النهي عنه) قيل أي عن ترك التعظيم، وقيل عن أداء الصلاة على ظهرها. وروي عن أبي هريرة أنه قال «نهى النبي ﷺ عن الصلاة في سبعة مواطن المجزرة، والمزبلة، والمقبرة، والحمام، وقوارع الطريق، ومعاطن الإبل، وفوق ظهر بيت الله الحرام».

قوله: **(وفيه نظر لأنهما من الأسماء الإنسانية وليس للإضافة تقييد بجهة)** أقول: فيه بحث.

---

(١) ضعيف أخرجه ابن ماجه ٧٤٧ من حديث ابن عمر عن عمر مرفوعاً قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٢٣: قال الشيخ في الإمام ابن دقيق العيد علته أبو صالح كاتب الليث وأخرجه الترمذي ٣٤٦ و٣٤٧ وابن ماجه ٧٤٦ والبيهقي ٢/ ٣٢٩ كلهم من حديث ابن عمر. قال الترمذي: إسناده ليس بذاك القوي.
وقال الزيلعي نصب الراية ٢/ ٣٢٣ - ٣٢٤: قال ابن أبي حاتم في علله: سألت أبي عن هذا الحديث في كلا الإسنادين فقال: الإسنادان واهيان.
وقال ابن حجر في التلخيص ٢/ ٢١٥: إسناد الترمذي فيه زيد بن جبيرة وهو ضعيف جداً، وفي إسناد ابن ماجه الأول عبد الله بن عمر العمري وهو ضعيف، وقد سقط من بعض نسخ ابن ماجه، وهو بين الليث ونافع، وصححه ابن السكن. وقال أبو حاتم: الإسنادان واهيان اهـ.
قلت: زيد بن جبيرة قال عنه في التقريب: متروك. وأما العمري فقال عنه: ضعيف. فيبقى الخبر واهياً لشدة ضعف الطريق الذي فيه زيد هذا. والله أعلم.

(٢) هو وإن وثقه جماعة إلا أنه ابتلى بجار له كان يدس عليه أحاديث وهو لا يشعر انظر الميزان، ثم إن في الإسناد سقطاً. وهو العمري كما بينه ابن حجر في التلخيص وتقدم.

كتاب الزكاة

(الزكاة واجبة على الحر العاقل البالغ المسلم إذا ملك نصاباً ملكاً تاماً وحال عليه الحول) أما الوجوب فلقوله

كتاب الزكاة

هي في اللغة الطهارة ﴿قد أفلح من تزكى﴾ [الأعلى ١٤] والنماء: زكا الزرع إذا نمى. وفي هذا الاستشهاد نظر لأنه ثبت الزكاة بالهمز بمعنى النماء، يقال زكا زكاء فيجوز كون الفعل المذكور منه لا من الزكاة، بل كونه منها يتوقف على ثبوت عين لفظ الزكاة في معنى النماء، ثم سمي بها نفس المال المخرج حقاً لله تعالى على ما نذكر في عرف الشارع. قال تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾ [البقرة ٤٣ ـ ٨٢] ومعلوم أن متعلق الإيتاء هو المال، وفي عرف الفقهاء هونفس فعل الإيتاء لأنهم يصفونه بالوجوب، ومتعلق الأحكام الشرعية أفعال المكلفين، ومناسبته للغوي أنه سبب له إذ يحصل به النماء، بالإخلاف منه تعالى في الدارين والطهارة للنفس من دنس البخل والمخالفة، وللمال بإخراج حق الغير منه إلى مستحقه: أعني الفقراء، ثم هي فريضة محكمة، وسببها المال المخصوص: أعني النصاب النامي تحقيقاً أو تقديراً ولذا يضاف إليه فيقال زكاة المال. وشرطها الإسلام، والحرية، والبلوغ، والعقل، والفراغ من الدين، وتقريره ظاهر من الكتاب قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام أدوا الخ) عن سليم بن عامر قال: سمعت أبا أمامة رضي الله عنه يقول «سمعت رسول الله ﷺ يخطب في حجة الوداع فقال: اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وأدوا زكاة أموالكم وأطيعوا إذا أمرتم تدخلوا جنة ربكم» قال: قلت لأبي أمامة منذ كم سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟ فقال: سمعته وأنه ابن ثلاثين سنة[١]. رواه الترمذي وصححه، وروي من حديث غير أبي أمامة أيضاً[٢] قوله: (والمراد بالواجب الفرض) لقطعية الدليل إما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض إليه بسبب أن بعض مقاديرها وكيفياتها ثبتت بأخبار الآحاد، أو حقيقة على ما قال بعضهم: إن الواجب نوعان: قطعي، وظني، فعلى هذ يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسماً أعم

كتاب الزكاة

قرن الزكاة بالصلاة اقتداء بكتاب الله تعالى في قوله ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ ولأن الصلاة حسنة لمعنى في نفسها بدون الواسطة، والزكاة ملحقة بها وموضعه أصول الفقه والزكاة في اللغة: عبارة عن النماء، يقال زكا الزرع إذا نمى، وفي عرف الفقهاء: اسم لفعل أداء حق يجب للمال يعتبر في وجوبه الحول والنصاب لأنها توصف بالوجوب، وهو من صفات الأفعال دون الأعيان، وقد يطلق على المال المؤدي لأن الله تعالى قال ﴿وآتو الزكاة﴾ ولا يصح الإيتاء إلا في العين، وسببها ملك النصاب النامي، وشرطها الحرية والبلوغ والعقل والإسلام والخلو عن الدين وكمال نصاب حولي، وصفتها الفرضية، وحكمها الخروج عن عهدة التكاليف في الدنيا والنجاة من العقاب والوصول إلى الثواب في العقبى. قال (الزكاة واجبة على الحر) أي فريضة لازمة بالكتاب وهو قوله تعالى ﴿وآتوا الزكاة﴾ والسنة المعروفة وهي «بني الإسلام على خمس» الحديث وإجماع الأمة لم ينكرها أحد من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا، وإنما عدل عن لفظ الفرض إلى الواجب إما لأن بعض مقاديرها وكيفياتها ثابت بأخبار الآحاد، أو لأن استعمال أحدهما في موضع الآخر جائز مجازاً، وإنما قال ملكاً تاماً احترازاً

كتاب الزكاة

قوله: (والزكاة في اللغة عبارة عن النماء، يقال زكاة الزرع إذا نمى) أقول: مصدر زكا الزرع هو الزكاة والزكو، ولم يذكر علماء اللغة الزكاة في مصدره قوله: (وسببها ملك النصاب النامي) أقول: من إضافة الصفة إلى الموصوف: أي النصاب النامي المملوك فإنه هو

(١) جيد. أخرجه الترمذي ٦١٦ وأحمد ٥/ ٢٥١ والحاكم ١/ ٩ كلهم من حديث أبي أمامة. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولا نعرف له علة. ووافقه الذهبي، وهو كما قالا رجاله كلهم ثقات، وقال الترمذي: حسن صحيح. وورد من حديث أبي الدرداء أخرجه الطبراني في الكبير كما في المجمع ١/ ٤٥ وقال الهيثمي: فيه يزيد بن مرثد لم يسمع من أبي الدرداء اهـ.

(٢) تقدم في الذي قبله.

تعالى ﴿وآتوا الزكاة﴾ ولقوله عليه الصلاة والسلام «أدوا زكاة أموالكم» وعليه إجماع الأمة، والمراد بالواجب الفرض لأنه لا شبهة فيه، واشتراط الحرية لأن كمال الملك بها، والعقل والبلوغ لما نذكره، والإسلام لأن الزكاة عبادة ولا

وهو حقيقة في كل نوع قوله: (لأن كمال الملك بها) مقتضى الظاهر أن يقول لأن الملك بها، فكأنه عمم الملك في الملك يداً، فلو قال على هذا التقدير لأن الملك بها لم يصدق لثبوته دونها في المكاتب فإنه مالك يداً إذ ليس بحر، ثم لم يتكلم على قيد التمام وهو مخرج لملك المكاتب فيخرج حينئذ مرتين، وهذا أعم إخراجاً فإنه يخرج أيضاً النصاب المعين من السائمة الذي تزوجت عليه المرأة ولم تقبضه حتى حال عليه الحول فإنه لا زكاة فيه عليها عند أبي حنيفة، خلافاً لهما لأن الملك وإن تحقق بذلك لكنه غير كامل بالنظر إلى ما هو المقصود وصيرورته نصاب الزكاة ينبني على تمام المقصود به لا على مجرد الملك ولذا لم يجب في الضمار، ويخرج أيضاً المشتري للتجارة إذا لم يقبض حتى حال حول لا زكاة فيه إذا لم يستفد ملك التصرف وكمال الملك بكونه مطلقاً للتصرف وحقيقته مع كونه حاجزاً، ويخرج المال المشتغل بالدين لذلك، إذ صاحب الدين مستحق أخذه من غير قضاء ولا رضاء وهذا يصيره كالوديعة والمغصوب، بخلاف الموهوب، فإنه يجب عليه في مال الهبة بعد الحول، وإن تمكن الواهب من الرجوع لأنه لا يتملكه إلا بقضاء أو رضاء، ولا يخرج ما ملك بسبب خبيث ولذا قالوا: لو أن سلطاناً غصب مالا وخلطه صار ملكاً له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه. ولا يخفى أن هذا على قول أبي حنيفة إن خلط دراهمه بدراهم غيره استهلاك، أما على قولهما فلا يضمن فلا يثبت الملك لأنه فرغ الضمان، ولا يورث عنه لأنه مال مشترك فإنما يورث حصة الميت منه، والله سبحانه أعلم، وإذ قد عرفت هذا فلو قيل تجب على المسلم البالغ المالك لنصاب ملكاً تاماً لكان أوجز، إذ يستغني بالمالك عن الحر وبتمام الملك يخرج المكاتب ومن ذكرناه قوله: (لأن النبي ﷺ قدّر السبب به) له شواهد كثيرة، ومنها حديث الخدري قال: قال عليه الصلاة والسلام «ليس فيما دون خمس أواق صدقة، وليس فيما دون خمس ذود صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[(١)] وسيمرّ بك غيره من الشواهد قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام «لا زكاة في مال» الخ) روى مالك والنسائي عن نافع أن رسول الله ﷺ قال «من استفاد مالاً فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول»[(٢)] وأخرج أبو داود عن عاصم بن ضمرة

عن مال المكاتب فإنه ملك المولى. وإنما للمكاتب فيه ملك اليد، وعن مال المديون فإن صاحب الدين يستحقه عليه فيكون ملكه ناقصاً وكلامه فيه ظاهر. وقوله (فأدير الحكم عليه) يعني يكون الاعتبار به دون حقيقة الاستنماء، حتى إذا ظهر النماء أو لم يظهر تجب الزكاة. وقوله (ثم قيل هي واجبة على الفور) وهو قول الكرخي، فإنه قال: يأثم بتأخير الزكاة بعد التمكن.

السبب قوله: (وإنما عدل عن لفظ الفرض إلى الواجب إما لأن بعض مقاديرها وكيفياتها ثابت بأخبار الآحاد) أقول: لكن قال المصنف: والمراد بالوجوب الفرض لأنه لا شبهة فيه يأبى عن هذا التوجيه قوله: (أو لأن استعمال أحدهما في موضع الآخر الخ) أقول: هذا لا يصلح أن يكون سبباً العدول قوله: (وإنما قال ملكاً تاماً احترازاً عن مال المكاتب) أقول: الاحتراز عنه قد حصل باشتراط الحرية.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٤٧ و١٤٥٩ ومسلم ٩٧٩ ومالك ١/ ٢٤٤ والشافعي ١/ ٢٣١. ٢٣٣ وأبو داود ١٥٥٨ والترمذي ٦٢٧ والنسائي ٥/ ١٧. ٣٦. ٣٧ وابن ماجه ١٧٩٣ والطيالسي ٢١٩٧ وابن أبي شيبة ٣/ ١٢٤ وأحمد ٣/ ٦. ٤٥. ٧٤. ٧٩ والدارمي ١/ ٣٨٤ والحميدي ٧٣٥ والطحاوي ٢/ ٣٤. ٣٥ وابن خزيمة ٢٣٠٣ و٢٢٦٣ و٢٢٩٨ وابن الجارود ٣٤٨ وابن حبان ٣٢٧٥ و٣٢٧٧ و٣٢٨٢ والبيهقي ٤/ ١٢٠. ١٣٤ من طرق كلهم من حديث أبي سعيد. زاد بعضهم: والوسق ستون صاعاً.

(٢) الراجح وقفه وقع للمصنف. رواه مالك والنسائي مرسلاً اهـ. والصواب أن النسائي لم يروه أصلاً، لا مرسلاً ولا موصولاً، وأما مالك فرواه موقوفاً في الموطأ ١/ ٢٤٦ ح ٦ بلفظ: لا تجب في مال زكاة حتى يحول عليه الحول.

وأخرجه الترمذي ٦٣١ والدارقطني ٢/ ٩٠ والبيهقي ٤/ ٩٥ كلهم من حديث ابن عمر مرفوعاً. ثم أخرجه الترمذي ٦٣٢ والدارقطني ٢/ ٩٢ بإسناد صحيح عن ابن عمر موقوفاً.

قال الترمذي: رواه أيوب وعبيد الله وغير واحد موقوفاً، والذي رفعه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وهو ضعيف كثير الغلط، والصواب موقوف.

تتحقق من الكافر، ولا بد من ملك مقدار النصاب لأنه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به، ولا بد من الحول لأنه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء، وقدرها الشرع بالحول لقوله عليه الصلاة والسلام «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول» ولأنه المتمكن به من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة، والغالب تفاوت الأسعار فيها فأدير الحكم عليه، ثم قيل: هي واجبة على الفور لأنه مقتضى مطلق الأمر، وقيل على التراخي لأن جميع العمر وقت الأداء،

والحارث الأعور عن علي عن النبي ﷺ قال «إذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم» وساق الحديث، وفيه بعد قوله ففيها نصف دينار «فما زاد فبحساب ذلك» قال: فلا أدري أعلي يقول فبحساب ذلك أو رفعه إلى النبي ﷺ. وليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول[1]، والحارث وإن كان مضعفاً لكن عاصم ثقة، وقد روى الثقة أنه رفعه معه فوجب قبول رفعه، ورد تصحيح وقفه. وروي هذا المعنى من حديث ابن عمرو[2] من حديث أنس[3] وعائشة[4] قوله: **(ولأنه الممكن من الاستنماء)** بيان لحكمة اشتراط الحول شرعاً، وحقيقته أن المقصود من شرعية الزكاة مع المقصود الأصلي من الابتلاء مواساة الفقراء على وجه لا يصير هو فقيراً بأن يعطي من فضل ماله قليلاً من كثير، والإيجاب في المال الذي لا نماء له أصلاً يؤدي إلى خلاف ذلك عند تكرر السنين خصوصاً مع الحاجة إلى الإنفاق، فشرط الحول في المعد التجارة من العبد أو بخلق الله تعالى إياه لها ليتمكن من تحقيقها في الوجود فيحصل النماء المانع من حصول ضد المقصود، وقولهم في النقدين خلقاً للتجارة معناه أنهما خلقاً للتوسل بهما إلى تحصيل غيرهما، وهذا لأن الضرورة ماسة في دفع الحاجة والحاجة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وهذه غير نفس النقدين، وفي أخذها على التغالب من الفساد ما لا يخفى، فخلق النقدان لغرض أن يستبدل بهما ما تندفع الحاجة بعينه بعد خلق الرغبة بهما فكانا للتجارة خلقة قوله: **(ثم قيل هي واجبة على الفور لأنه مقتضى مطلق الأمر)** الدعوى مقبولة وهي قول الكرخي، والدليل المذكور عليها غير مقبول، فإن المختار في الأصول أن مطلق الأمر لا يقتضي الفور ولا التراخي، بل مجرد طلب المأمور به فيجوز للمكلف كل من التراخي والفور في الامتثال لأنه لم يطلب منه الفعل مقيداً بأحدهما فيبقى على خياره في المباح الأصلي، والوجه المختار أن الأمر بالصرف إلى الفقير معه قرينة الفور وهي أنه لدفع حاجته وهي معجلة، فمتى لم تجب على الفور لم يحصل

وروي عن محمد: من أخر الزكاة من غير عذر لا تقبل شهادته. وفرق بينها وبين الحج فقال: لا يأثم بتأخير الحج ويأثم بتأخير الزكاة لأن في الزكاة حق الفقراء فيأثم بتأخير حقهم، وأما الحج فخالص حق الله تعالى. وروى هشام عن أبي يوسف

---

(١) الصواب وقفه. أخرجه أبو داود ١٥٧٣ من حديث جرير عن الحارث وعاصم بن ضَمرة عن علي مرفوعاً.
قال أبو داود: قال ابن وهب: زاد جرير في الحديث «ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول».
وأشار إلى ذلك عبد الحق فقد نقل الزيلعي في ٢/ ٣٢٨، ٣٢٩ عنه قوله: أسنده الحارث وعاصم لم يسنده فجمعهما جرير، وأدخل حديث أحدهما في الآخر، وكل ثقة رواه موقوفاً اهـ باختصار. وما ذهب إليه عبد الحق متجه، فقد أخرجه أحمد ١/ ١٤٨ والدارقطني ٢/ ٩١ من طريق أبي إسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي موقوفاً. لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وهو من زيادات عبد الله على المسند، وهذا إسناد جيد رجاله كلهم ثقات. فالصواب وقفه. والله أعلم.

(٢) حديث ابن عمر تقدم قبل حديث علي.

(٣) واهٍ بمرة. أخرجه الدارقطني ٢/ ٩١ من حديث أنس قال الزيلعي ٢/ ٣٣٠. أعله ابن عدي بحسان بن سياه، وقال عنه ابن حبان: هو منكر الحديث جداً.

(٤) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ١٧٩٢ والدارقطني ٢/ ٩١ والبيهقي ٤/ ٩٥ من طريق حارثة في لبن محمد عن عائشة مرفوعاً.
قال البوصيري في الزوائد: إسناده ضعيف لضعف حارثة. وقال البيهقي: رواه حارثة مرفوعاً ورواه عنه الثوري فذكره موقوفاً، وحارثة لا يحتج بخبره، والاعتماد في ذلك على الموقوفات على أبي بكر وعثمان وابن عمر وغيرهم اهـ. وكذا أعله الزيلعي ٢/ ٣٣٠ بحارثة ونقل عن ابن حبان قال: تركه أحمد ويحيى اهـ.
الخلاصة: هذه الأخبار يرويها الثقات على أنها موقوفات، ويرفعها الضعفاء والمتروكون. وانظر تلخيص الحبير ٢/ ١٥٦. وقد صوب وقف هذه الأحاديث: عبد الحق والدارقطني والبيهقي وابن حجر وغيرهم.

ولهذا لا تضمن بهلاك النصاب بعد التفريط **(وليس على الصبي والمجنون زكاة)** خلافاً للشافعي رحمه الله فإنه

المقصود من الإيجاب على وجه التمام، وقال أبو بكر الرازي: وجوب الزكاة على التراخي لما قلنا من أن مطلق الأمر لا يقتضي الفور فيجوز للمكلف تأخيره، وهذا معنى قولهم مطلق الأمر للتراخي لا أنهم يعنون أن التراخي مقتضاه. قلنا إن لم يقتضه فالمعنى الذي عيناه يقتضيه وهو ظني فتكون الزكاة فريضة وفوريتها واجبة فيلزم بتأخيره من غير ضرورة الإثم كما صرح به الكرخي والحاكم الشهيد في المنتقى، وهو عين ما ذكر الفقيه أبو جعفر عن أبي حنيفة أنه يكره أن يؤخرها من غير عذر، فإن كراهة التحريم هي المحمل عند إطلاق اسمها عنهم، ولذا ردوا شهادته إذا تعلقت بترك شيء كان ذلك الشيء واجباً لأنهما في رتبة واحدة على ما مر غير مرة، وكذا عن أبي يوسف في الحج والزكاة، فترد شهادته بتأخيرهما حينئذ لأن ترك الواجب مفسق، وإذا أتى به وقع أداء لأن القاطع لم يوقته بل ساكت عنه. وعن محمد ترد شهادته بتأخير الزكاة لا الحج لأنه خالص حق الله تعالى والزكاة حق الفقراء. وعن أبي يوسف عكسه. فقد ثبت عن الثلاثة وجوب فورية الزكاة والحق تعميم رد شهادته لأن ردها منوط بالمأثم، وقد تحقق في الحج أيضاً ما يوجب الفور مما هو غير الصيغة على ما نذكر في بابه إن شاء الله. وما ذكر ابن شجاع عن أصحابنا أن الزكاة على التراخي يجب حمله على أن المراد بالنظر إلى دليل الافتراض: أي دليل الافتراض لا يوجبها، وهو لا ينفي وجود دليل الإيجاب، وعلى هذا ما ذكروا من أنه إذا شك هل زكى أو لا يجب عليه أن يزكي، بخلاف ما لو شك أنه صلى أم لا بعد الوقت لا يعيد لأن وقت الزكاة العمر، فالشك حينئذ فيها كالشك في الصلاة في الوقت، والشك في الحج مثله في الزكاة، هذا ولا يخفى على من أنعم التأمل أن المعنى الذي قدمناه لا يقتضي الوجوب لجواز أن يثبت دفع الحاجة مع دفع كل مكلف مكلف متراخياً، إذ بتقدير اختيار الكل للتراخي وهو بعيد لا يلزم اتحاد زمان أداء جميع المكلفين فتأمل وإذا أخر حتى مرض يؤدي سراً من الورثة ولو لم يكن عنده مال فأراد أن يستقرض لأداء الزكاة إن كان أكبر رأيه أنه يقدر على قضائه بالاجتهاد فيه كان الأفضل له الاستقراض، وإن كان ظنه خلافه فالأفضل أن لا يستقرض لأن خصومة صاحب الدين أشد قوله: **(هي غرامة)** حاصله إلحاق الزكاة بنفقة زوجة الصبي والمجنون وعشر أرضهما وخراجها فإنه يجب في أرضهما العشر والخراج، وكذا الأراضي الموقوفة على المساجد وجميع جهات البر والجامع أنها غرامة: أي حق مالي يلزم بسبب في مالهما فيخاطب الولي بدفعه، ويدل على الحكم المذكور أيضاً ما رواه الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده «أن النبي ﷺ

أنه لا يأثم بتأخير الزكاة ويأثم بتأخير الحج، لأن الزكاة غير مؤقتة، أما الحج فهو مؤقت كالصلاة، فربما لا يدرك الوقت في المستقبل، وموضحه أصول الفقه. وقوله **(وليس على الصبي والمجنون زكاة)** هو الموعود بقوله لما تذكره وقوله **(هي غرامة مالية)** أي وجوب شيء مالي استعار لفظ الغرامة للوجوب لما أن حقيقة الغرامة هي أن يلزم الإنسان ما ليس عليه كأنه يقول الزكاة واجب مالي وكل ما هو واجب مالي يجب عليه كنفقة الزوجات والعشر والخراج فالزكاة تجب عليه ويؤدي عنه الولي، وهو قول ابن عمر وعائشة **(ولنا أنها عبادة)** لأن العبادة ما يأتي به المرء على خلاف هوى نفسه تعظيماً لأمر ربه والزكاة كذلك وقد قال ﷺ «بني الإسلام على خمس» الحديث، وغيرها عبادة بالاتفاق فكذلك هي وكل ما هو عبادة **(لا يتأدى إلا بالاختيار**

قال المصنف: **(خلافاً للشافعي فإنه يقول هي غرامة مالية)** أقول: قال العلامة الكاكي: أي وجوب مالي، وفي المغرب الغرامة إلزام شيء ليس عليه، وفي الكافي في هذا اللفظ ترك الأدب لأن الزكاة ليست بغرامة بدليل قوله تعالى ﴿**ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرماً**﴾ وذم الله تعالى قول الأعراب انتهى الظاهر أنه أراد بالغرامة معنى المؤنة قال في الإيضاح: والخلاف بيننا وبينه راجع إلى أصل وهو أن الواجب عنده مؤنة تجب حقاً للفقير هذا النقل عن الإيضاح في شرح الكاكي قال المصنف: **(ولنا أنها عبادة)** أقول: أي ليست بغرامة، والمراد أنها عبادة تكليفية يدل على ذلك قوله تحقيقاً لمعنى الابتلاء، فلا يرد صلاة الصبي وصومه نقضاً على الدليل قوله: **(وقد قال ﷺ «بني الإسلام على خمس» الحديث، وغيرها عبادة بالاتفاق فكذلك هي)** أقول: القران في النظم لا يقتضي القران في الحكم، والأولى أن

يقول: هي غرامة مالية فتعتبر بسائر المؤن كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج ولنا أنها عبادة فلا تتأدى إلا

خطب الناس فقال: «ألا من ولي يتيماً له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة»[١] قلنا أما الحديث فضعيف، قال الترمذي: إنما يروى الحديث من هذا الوجه وفي إسناده مقال لأن المثنى يضعف في الحديث. قال صاحب التنقيح: قال مهنأ: سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال: ليس بصحيح، وللحديث طريقان آخران عند الدارقطني[٢] وهما ضعيفان باعترافه، وأما القياس فنمنع كون ما عينه تمام المناط فإنه منقوض بالذمي لا يؤخذ من ماله الزكاة، فلو كان وجوبها بمجرد كونها حقاً مالياً يثبت للغير لصح أداؤها منه بدون الإسلام، بل وأجبر عليه كما يجبر على دفع نفقة زوجته ونحو ذلك، وحين لم يكن كذلك علم أنه اعتبر فيها وصف آخر لا يصح مع عدمه وهو وصف العبادة الزائل مع الكفر، قال عليه الصلاة والسلام «بني الإسلام على خمس»[٣] وعد منها الزكاة كالصلاة والحج والصوم فتكون موضوعة عن الصبي، قال عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»[٤] رواه أبو داود والنسائي والحاكم وصححه، واعتبار تعلق خطاب الدفع الذي هو عبادة بالولي ابتداء لا بطريق النيابة ليدفع به هذا، وما يقال المعتبر في الأداء نية الأصل لا النائب جائز لكن الكلام في ثبوت مفيد وقوع هذا الجائز، إذ بمجرد الجواز لا يلزم الوجود شرعاً فلا يفيد ما ذكروه المطلوب ولم يوجد، فإن الحديث لم يثبت والقياس لم يصح كما سمعت، على أنه لو صح لم يقتض إلا وجوب الأداء على الولي نيابة كما هو في المقيس عليه من نفقة الزوجة، وهل يكون تصرف الإنسان في مال غيره إلا بطريق النيابة وبه يفارق تصرفه في مال نفسه. وما روي عن عمر وابنه رضي الله عنهما وعائشة رضي الله عنها من القول بوجوبها في ما لهما لا يستلزم كونه عن سماع، إذ قد علمت إمكان الرأي فيه فيجوز كونه بناء عليه، فحاصله قول صحابي عن اجتهاد عارضه رأي صحابي آخر. قال محمد بن الحسن في كتاب الآثار: أخبرنا أبو حنيفة، حدثنا

تحقيقاً للابتلاء ولا اختيار لهما لعدم العقل) وهو قول علي وابن عباس رضي الله عنهما، فإن قيل: الصلاة والصوم والإيمان على أصلكم يصح من الصبي، فإما أن يكون باختيار أو غيره فإن كان الأول فلتصح الزكاة بمثله من الاختيار، وإن كان الثاني انتقض قولكم وكل ما هو عبادة لا يتأدى إلا بالاختيار. فالجواب أنها إنما تصح باختيار قوله فلتصح الزكاة بمثله من الاختيار. قلنا: غير متصور لأن ذلك اختيار لا يستلزم ضرراً لعدم الوجوب عليه، وهذا الاختيار يستلزم الضرر فلا يكون مثل ذلك.

يقال: وإذا كانت مبنى الإسلام تكون عبادة بلا شبهة قوله: **(ولا اختيار لهما الخ)** أقول: قوله ولا اختيار لهما: أي الاختيار الكامل الذي هو مدار التكليف، فلا يرد النقض بصلاته وصومه فتأمل.

(١) ضعيف. أخرجه الترمذي ٦٤١ والدارقطني ٢/ ١١٠ وأبو عبيد في الأموال ٤٢٨ كلهم من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.
قال الترمذي: في إسناده مقال، لأن المثنى بن الصَّبَّاح يضعف في الحديث، وقد رواه بعضهم عن عمرو بن شعيب عن عمر. أي موقوفاً. ثم قال: ذهب عمر وعلي وعائشة وابن عمر: إلى وجوب الزكاة في مال اليتيم. وبه يقول مالك والشافعي وأحمد وإسحق، وقال الثوري وابن المبارك بعدم الزكاة اهـ وكذا السادة الحنفية.
وذكره الزيلعي ٢/ ٣٣١ بعض كلام الترمذي وزاد: وقال صاحب التنقيح: قال مهنا: سألت أحمد عن هذا الحديث فقال: ليس بصحيح، وضعفه النووي في شرح المهذب ٥/ ٢٣٩

(٢) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ١١٠ من حديث مندل عن عمرو بن شعيب عن آبائه. وأعله الزيلعي في ٢/ ٣٣١ بمندل، وبعبد الله بن إسحق. وقد أخرجه الدارقطني ٢/ ١١٠ عن عمرو بن شعيب عن عمر موقوفاً وهو الصواب. والله أعلم.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري برقم (٨) ومسلم (١٦) (٢٢) والترمذي ٢٦٠٩ والنسائي ٨/ ١٠٧ وابن خزيمة ٣٠٨ و٣٠٩ وابن حبان ١٥٨ والحميدي ٧٠٣ وأحمد ٤/ ٢٦ . ٩٣ . ١٢٠ والبيهقي ١/ ٣٥٨ والبغوي (٦) كلهم من حديث ابن عباس وتمامه: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وحج البيت. وفي الباب أحاديث.

(٤) حديث جيد. تقدم في وجوب الصلاة، ويأتي في الطلاق.

بالاختيار تحقيقاً لمعنى الابتلاء، ولا اختيار لهما لعدم العقل، بخلاف الخراج لأنه مؤنة الأرض. وكذا الغالب في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع، ولو أفاق في بعض السنة فهو بمنزلة إفاقته في بعض الشهر في الصوم. وعن

ليث بن أبي سليم عن مجاهد عن ابن مسعود قال: ليس في مال اليتيم زكاة[١]، وليث كان أحد العلماء العباد، وقيل اختلط في آخر عمره. ومعلوم أن أبا حنيفة لم يكن ليذهب فيأخذ عنه في حال اختلاطه[٢] ويرويه وهو الذي شدد في أمر الرواية ما لم يشدده غير على ما عرف. وروى مثل قول ابن مسعود عن ابن عباس تفرد به ابن لهيعة، وفي ابن لهيعة ما قدمناه غير مرة، وحاصل ما نقول في نفي الزكاة عنهما أن نفي العبادة عنهما بالنافي الثابت وعن وليهما ابتداء على العدم الأصلي لعدم سلامة ما يفيد ثبوته عليه ابتداء، وأما إلحاقهما بالمكاتب في نفي الوجوب بجامع نقصان الملك لثبوت لازم النقصان من عدم جواز تبرعاتهما بل أدنى لعدم نفاذ تصرفاتهما فيه، بخلاف المكاتب ففيه نظر، فإن المؤثر في عدم الوجوب على المكاتب ليس عدم جواز التبرع ولا النقصان المسبب عنه. بل النقصان المسبب عن كونه مديوناً أو لأن ملكه باعتبار اليد فقط للتردد في قرار الملك لتجويز عجزه فيصير للسيد ملكاً وهو ليس ملكاً حقيقياً أصلاً، بخلاف الصبي والمجنون بقي إيراد العشر والخراج يتوجه على وجه الإلزام فلو تم واعترفنا بالخطإ في إيجابهما في أرضهما لم يضرنا في المتنازع فيه. ثم جوابه عدم معنى العبادة في الخراج بل هي مؤنة محضة في الأرض وقصوره في العشر لأن الغالب فيه معنى المؤنة. ومعنى العبادة فيه تابع، فالمالك ملكهما بمؤنتهما كما يملك العبد ملكاً مصاحباً بها لأن المؤنة سبب بقائه فتثبت مع ملكه، وكذا الخراج سبب بقاء الأراضي في أيد ملاكها لأن سببه بقاء الذب عن حوزة دار الإسلام وهو بالمقاتلة ويقاؤهم بمؤنتهم والخراج مؤنتهم باتفاق الصحابة على جعله في ذلك والعشر للفقراء لذبهم بالدعاء، قال عليه الصلاة والسلام «إنما تنصر هذه الأمة بضعيفها بدعوتهم»[٣] الحديث، والزكاة وإن كانت أيضاً للفقراء لكن المقصود من إيجاب دفعها إليهم في حقه الابتلاء بالنص المفيد لكونها عبادة محضة وهو «بني الإسلام»[٤] الحديث. وفي حقهم سدّ حاجتهم والمنظور إليه في عشر

وقوله (**بخلاف الخراج**) جواب عن قوله وصار كالعشر والخراج. وقوله (**وكذا الغالب في العشر معنى المؤنة**) لما أن سبب وجوب العشر الأرض النامية بالخارج، فباعتبار الأرض وهي الأصل كانت المؤنة أصلاً، وباعتبار الخارج وهو وصف الأرض كان شبهها بالزكاة والوصف تابع للموصوف فكان معنى العبادة تابعاً. فإن قيل: سبب وجوب الزكاة النصاب النامي والنصاب أصل والنماء وصف ومع ذلك لم يكن في الزكاة معنى المؤنة أصلاً. فالجواب أن المؤنة ما يحتاج إليه للبقاء كالنفقة، والزكاة ليست سبباً لبقاء المال وتمامه قررناه في التقرير. وقوله (**ولو أفاق**) يعني المجنون (**في بعض السنة فهو بمنزلة الإفاقة في بعض الشهر**) يعني إذا كان مفيقاً في جزء من السنة أولها أو آخرها قل أو كثر بعد ملك النصاب تلزمه الزكاة. كما لو أفاق في جزء من شهر رمضان في يوم أو ليلة لزمه صوم الشهر كله في قول محمد ورواية عن أبي يوسف لما أن السنة للزكاة بمنزلة الشهر للصوم، والإفاقة في جزء من الشهر كالإفاقة في جميعه في وجوب صوم جميع الشهر فكذا هذا (**وعن أبي يوسف أنه يعتبر**

قوله: (**فالجواب أن المؤنة ما يحتاج إليه للبقاء كالنفقة والزكاة ليست سبباً لبقاء المال الخ**) أقول: وكذا النفقة ليست سبباً لبقاء

---

(١) موقوف واهٍ أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٢٥ وأبو عبيد في الأموال ص٤٥٢ والبيهقي ٤/ ١٠٨ ومحمد في الآثار كما في نصب الراية ٢/ ٣٣٤ كلهم عن ليث عن مجاهد عن ابن مسعود موقوفاً.
ونقل الزيلعي في ٢/ ٣٣٤ عن البيهقي قوله: هذا منقطع مجاهد لم يلق ابن مسعود، وليث بن أبي سليم ضعيف.
ونقل الزيلعي عن ابن حبان في ترجمة الليث: تركه يحيى القطان وابن معين وأحمد وابن مهدي، واختلط بآخره.

(٢) لكن له علة ثانية وهي الانقطاع مجاهد لم يلق ابن مسعود. وهو موقوف بكل حال إن ثبت.

(٣) حسن. أخرجه النسائي في الكبرى ٤٣٨٧ من حديث سعد بن أبي وقاص: إنما ينصر الله هذه الأمة بضعيفها بدعوتهم وصلاتهم وإخلاصهم.
وهو في الصغرى ٦/ ٤٥ وإسناده حسن. وأسنده برقم ٤٣٨٨ من حديث أبي الدرداء بنحوه وأحمد ١/ ١٧٣ من حديث سعد بن أبي وقاص.
وانظر كشف الخفاء ٢٨٨٠. حيث ذكر له طرقاً أخرى.

(٤) تقدم قبل ثلاثة أحاديث متفق عليه.

أبي يوسف رحمه الله أنه يعتبر أكثر الحول ولا فرق بين الأصلي والعارضي. وعن أبي حنيفة أنه إذا بلغ مجنوناً يعتبر

الأراضي الثاني لأنه لم يوجد فيه صريح يوجب كونه عبادة محضة، وقد عهد تقرير المؤنة في الأرض فيكون محل النظر على المعهود، غير أن خصوص المصرف وهم الفقراء يوجب فيه معنى العبادة، وهذا القدر لا يستلزم سوى أدنى ما يتحقق به معناها وهو بكونه تبعاً فكان كذلك قوله: (ولو أفاق) أي المجنون. اعلم أن الوجوب مطلقاً لا يسقط بالعجزة عن الأداء للعجز عن استعمال العقل، بل إذا كان حكمه وهو وجوب الأداء يتعذر متعلقه وهو الأداء امتثالاً مع عدم العقل بشرط تذكره نحو أن يكون من العبادات المحضة فإن المقصود من إيجابها إيجاب نفس الفعل ابتلاء ليظهر العاصي من المطيع، وهذا لا يتحقق إلا عن اختيار صحيح وهو لا يمكن بدون العقل، وإنما انتفى الوجوب لانتفاء حكمه لأنه المقصود منه وإن وجد السبب كما ينتفي لانتفاء محله، بخلاف ما المقصود منه المال ووصوله إلى معين كالخراج والنفقات وضمان المتلفات والعشر فإنه لا يتعذر معه حكمه وهو الإيصال فإنه مما يحصل بالنائب فأمكن ثبوت حكم الوجوب مطلقاً: أعني وجوب الأداء دون عقل، بخلاف العبادات المحضة فإن اختيار النائب ليس هو اختيار المستنيب فلا يظهر بفعله طاعة من عليه إلا إذا كان استنابه عن اختيار صحيح ولا يكون ذلك إلا بالعقل، ثم ما يتعذر الأداء فيه عند عدم العقل إنما يسقط الوجوب بشرطين أن يكون الجنون أصلياً وهو المتصل بالصبي إن بلغ مجنوناً أو عارضياً طال، وأن يكون تبقية الوجوب يستلزم الحرج في فعل المأمور به. أما الأول فلأن العارض إذا لم يطل عدّ عدماً شرعاً كالنوم لا يسقط الوجوب، ويجب على النائم القضاء وذلك لأنه يتوقع زواله في كل ساعة، بخلاف الطويل في العادة، والجنون ينقسم إلى مديد وقصير فألحق المديد بالصبا فيسقط معه أصل الوجوب، والقصير بالنوم بجامع أن كلا عذر يعجز عن الأداء زال قبل الامتداد، وأما الثاني فلأن الوجوب لفائدته وهي الأداء أو القضاء، فما لم يتعذر الأول ويثبت طريق تعذر الثاني لا تنتفي الفائدة فلا ينتفي هو، وطريق تعذره أن يستلزم حرجاً وهو بالكثرة ولا نهاية لها، فاعتبرنا الدخول في حد التكرار، فلذا قدرناه في الصلاة بالستّ على ما مرّ في باب صلاة المريض، وفي الصوم بأن يستوعب الشهر. وفي الزكاة أن يستغرق الحول عند محمد، وهو رواية عن أبي يوسف وأبي حنيفة وهو الأصح لأن الزكاة تدخل في حدّ التكرار بدخول السنة الثانية، وفيه نظر، فإن التكرار بخروج الثانية لا بدخولها لأن شرط الوجوب أن يتم الحول. فالأولى أن المعتبر في الزكاة والصوم نفس وقتهما ووقتهما مديد فاعتبر نفسه، فقلنا إنما يسقط باستيعاب الجنون وقتهما، حتى لو كان مفيقاً في جزء من الشهر وجنّ في باقي أيامه لزمه قضاء كله. وفي الزكاة في السنة كلها. وروى هشام عن أبي يوسف أن امتداد الجنون

أكثر الحول) فإن كان مفيقاً فيه فقد غلبت الصحة الجنون فصار كجنون ساعة فوجبت الزكاة، وإن كان مجنوناً فيه كان كالمجنون في جميع السنة (ولا فرق بين) الجنون (الأصلي) وهو أن يدرك مجنوناً (والعارضي) وهو أن يدرك مفيقاً ثم يجن على ظاهر الرواية: يعني إذا أفاق في بعض السنة وجبت الزكاة سواء كان الجنون أصلياً أو عارضياً لما ذكرنا، وكذا على قول أبي يوسف لأن المعتبر عنده الإفاقة في أكثر الحول من غير نظر إلى الأصلي والعارض (وعن أبي حنيفة) في الأصلي (أنه يعتبر الحول من وقت الإفاقة بمنزلة الصبي إذا بلغ) لأن التكليف لم يسبق هذه الحالة فصارت الإفاقة بمنزلة بلوغ الصبي، وأما إذا طرأ الجنون فإن استمر سنة سقط لأنه استوعب مدة التكاليف وهي الصلاة والصوم والحج، وإن كان أقل من ذلك لم يعتبر. قال (وليس على المكاتب زكاة) قد ذكرنا أن المكاتب ليس له ملك تمام فلا تجب عليه الزكاة (ومن كان عليه دين

المال بل لبقاء الزوجة مثلاً، وكذا الزكاة لبقاء الفقراء قوله: (وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الحول الخ) أقول: النصف كالأكثر في حق الجنون يفهم ذلك من سياق كلام المصنف قوله: (فإن لصاحب الدين أن يأخذه من غير رضاه ولا قضاء) أقول: هكذا إذا كان المال من جنس حق الدين، وأما إذا لم يكن من جنسه فليس كذلك.

الحول من وقت الإفاقة بمنزلة الصبي إذا بلغ **(وليس على المكاتب زكاة)** لأنه ليس بمالك من كل وجه لوجود المنافي وهو الرق، ولهذا لم يكن من أهل أن يعتق عبده **(ومن كان عليه دين يحيط بماله فلا زكاة عليه)** وقال الشافعي: تجب لتحقق السبب وهو ملك نصاب تام. ولنا أنه مشغول بحاجته الأصلية فاعتبر معدوماً كالماء

بوجوده في أكثر السنة ونصف السنة ملحق بالأقل لأن كل وقتها الحول لكنه مديد جداً فقدرنا به، والأكثر يقام مقام الكل فقدرنا به تيسيراً، فإن اعتبار أكثره أخف على المكلف من اعتبار الكل لأنه أقرب إلى السقوط، والنصف ملحق بالأقل، ثم إن محمداً لا يفرق بين الأصلي وهو المتصل بزمن الصبا بأن جنّ قبل البلوغ فبلغ مجنوناً، والعارض بأن بلغ عاقلاً ثم جنّ فيما ذكرنا من الحكم وهو ظاهر الرواية. وخص أبو يوسف الحكم المذكور بالعارض لأنه الملحق بالعوارض، أما الأصلي فحكمه حكم الصبا عنده فيسقط الوجوب وإن قل، ويعتبر ابتداء الحول من وقت الإفاقة كما يعتبر ابتداءه من وقت البلوغ ويجب بعد الإفاقة ما بقي من الصوم لا ما مضى من الشهر، ولا يجب ما مضى من الصلاة مما هو أقل من يوم وليلة بعد البلوغ، وقيل على العكس، وروي عن أبي حنيفة أيضاً كما ذكر المصنف وصاحب الإيضاح، وجه الفرق أن المجنون قبل البلوغ في وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ضعفه الأصلي فكان أمراً أصلياً فلا يمكن إلحاقه بالعدم كالصبي، بخلاف الحاصل بعد البلوغ فإنه معترض على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن إلحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم. وقال محمد: الجنون مطلقاً عارضي لأن الأصل في الجبلة السلامة بل كانت متحققة في الوجود وفواتها إنما يكون بعارض والجنون يفوتها فكان عارضاً، والحكم في العارض أنه يمنع الوجوب إذا امتد وإلا فلا قوله: **(لأنه ليس بمالك من كل وجه)** أحسن من تعليلهم بأنه مصرف الزكاة بالنص لأنه لا منافاة في العقل بين إيجاب الصدقة على من جوز له أخذها ولا في الشرع كابن السبيل هذا، وأما العبد المأذون، فإن كان يملكه فهو مشغول بالدين، وإن كان يفضل عن دينه قدر نصاب فعلى المولى زكاته، وكذا إن فضل أقل وعند المولى مال آخر ضمه إليه وزكى الجميع قوله: **(ولنا أنه مشغول)** يتضمن تسليم أنه نصاب تام لأنه مرجع ضمير أنه ثم منع استقلاله بالحكم بإبداء انتفاء جزء العلة بادعاء أن السبب النصاب الفارغ عن الشغل أو إبداء المانع على تقدير استقلاله على قول مخصصي العلة وإنما اعتبرنا عدم الشغل في الموجب لأن معه يكون مستحقاً بالحاجة الأصلية وهو دفع المطالبة والملازمة والحبس في الحل والمؤاخذة في المآل، إذ الدين حائل بينه وبين الجنة، وأي حاجة أعظم من هذه فصار كالماء المستحق العطش وثياب البذلة،

يحيط بماله) وله مطالب من جهة العباد سواء كان لله كالزكاة أو للعباد كالقرض، وثمن المبيع وضمان المتلفات وأرش الجراحة ومهر المرأة سواء كان من النقود أو من غيرها وسواء كان حالاً أو مؤجلاً **(فلا زكاة عليه. وقال الشافعي: تجب لتحقق السبب وهو ملك نصاب تام)** فإن المديون مالك لماله لأن دين الحر الصحيح يجب في ذمته، ولا تعلق له بماله ولهذا يملك التصرف فيه كيف شاء **(ولنا أنه مشغول بحاجته الأصلية)** أي معد لما يدفع الهلاك حقيقة أو تقديراً لأن صاحبه يحتاج إليه لأجل قضاء الدين دفعاً للحبس والملازمة عن نفسه، وكل ما هو كذلك اعتبر معدوماً كالماء المستحق بالعطش لنفسه أو دابته وثياب المهنة، وهذا أيضاً راجع إلى نقصان الملك فإن لصاحب الدين أن يأخذه من غير رضاه ولا قضاء فكان ملكاً ناقصاً. وقوله **(وإن كان ماله أكثر من دينه)** ظاهر. واعلم أن المديون إذا كان له صنوف من الأموال المختلفة والدين يستغرق صرف أولاً النقود، فإن فضل شيء منه صرف إلى عروض التجارة دون السائمة، فإن فضل شيء منه صرف إلى مال القنية فإن كان له نصب من الإبل والبقر والغنم يصرف إلى أقلها زكاة حتى إن في هذه المسئلة يصرف الدين إلى الإبل والغنم ولا يصرف إلى البقر، ثم المالك بالخيار إن شاء صرفه إلى الغنم وإن شاء إلى الإبل لاتحاد الواجب فيهما، والأصل في جنس هذه المسائل أن ما كان أنفع للفقراء لا يصرف الدين إليه. وقوله **(والمراد دين له مطالب)** ظاهر. وقوله **(حال بقاء النصاب وكذا بعد الاستهلاك)** صورته: رجل ملك مائتي درهم فمضى عليه حولان ليس عليه زكاة السنة الثانية لأن وجوب زكاة السنة

المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة (وإن كان ماله أكثر من دينه زكي الفاضل إذا بلغ نصاباً) لفراغه عن الحاجة

وذلك معتبر معدوماً حتى جاز التيمم مع ذلك الماء ولم تجب الزكاة وإن بلغت ثياب البذلة نصباً. وما في الكافي من إثبات المنافاة الشرعية بين وجوب الزكاة على الإنسان وحل أخذها له فيه نظر لما بينا من عدمها شرعاً كما في ابن السبيل يجب عليه ويجوز له أخذها. وتقريره بأنه إن كان غنياً حرم الأخذ عليه لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تحل الصدقة لغني»[1] وإلا حرم الأخذ منه لقوله عليه الصلاة والسلام «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»[2] فيه نظر، لأنا نختار الشق الأول وتمنع كون الغنى الشرعي منحصر فيما يحرم الأخذ، وقوله عليه الصلاة والسلام «لا تحل الصدقة لغني»[3] مخصوص بالإجماع بابن السبيل، فجاز تخصيصه بالقياس الذي ذكرناه مرة أخرى، قال المشايخ: وهو قول ابن عمر وعثمان، وكان عثمان رضي الله عنه يقول: هذا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دين فليؤد دينه حتى تخلص أمواله، فيؤدي منها الزكاة بمحضر من الصحابة من غير نكير، ثم إذا سقط الدين كأنا أبرأ الدائن من عليه الدين اعتبر ابتداء الحول من حين سقوطه وعند محمد رحمه الله: تجب الزكاة عند تمام الحول الأول لأن الدين يمنع الوجوب للمطالبة، وبالإبراء تبين أنه لا مطالبة فصار كأنه لم يكن وقال أبو يوسف: الحول لم ينعقد على نصاب المديون فإنه مستحق لحاجته فهو كالمعدوم قوله: **(حتى لا يمنع دين النذر والكفارة)** وكذا دين صدقة الفطر والحج وهدى التمتع والأضحية لعدم المطالب. بخلاف العشر والخراج ونفقة فرضت عليه لوجود المطالب، بخلاف ما لو التقط وعرفها سنة ثم تصدق بها حيث تجب عليه زكاة ماله لأن الدين ليس متيقناً لاحتمال إجازة صاحب المال الصدقة قوله: **(ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب)** صورته: له نصاب حال عليه حولان لم يزكه فيهما لا زكاة عليه في الحول الثاني لأن خمسة منه مشغولة بدين الحول الأول فلم يكن الفاضل في الحول الثاني عن الدين نصاباً كاملاً، ولو كان له خمس وعشرون من الإبل لم يزكها حولين كان عليه في الحول الأولى بنت مخاض وللحول الثاني أربع شياه قوله: **(وكذا بعد الاستهلاك)** صورته: له نصاب حال عليه الحول فلم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لا زكاة فيه لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك، بخلاف ما لو كان الأول لم يستهلك بل هلك فإنه يجب في المستفاد لسقوط زكاة الأول بالهلاك، وبخلاف ما لو استهلكه قبل الحول حيث لا يجب شيء. ومن فروعه: إذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم بسائمة مثلها أو من جنس آخر أو بدراهم يريد به الفرار من الصدقة، أو لا يريد لم تجب الزكاة عليه في البدل إلا بحول جديد أو يكون له ما يضمه إليه في صورة الدراهم، وهذا بناء على أن استبدال السائمة بغيرها مطلقاً استهلاك، بخلاف غير السائمة

الأولى صار مانعاً عن وجوبها في السنة الثانية لانتقاص النصاب بزكاة الأولى، ولو حال الحول على المائتين فاستهلك النصاب قبل أداء الزكاة ثم استفاد مائتي درهم وحال الحول على المستفاد لا يجب عليه زكاة المستفاد لأن وجوب زكاة النصاب الأولى دين في ذمته بسبب الاستهلاك فمنع وجوب الزكاة. وقوله **(خلافاً لزفر فيهما)** أي في النصاب الذي وجب فيه الزكاة وفي النصاب الذي وجب فيه دين الاستهلاك، فإنه لم يجعل هذين الدينين مانعين عن الزكاة لأنه لا مطالب له من جهة العباد فصار كدين النذر والكفارة. وقوله **(ولأبي يوسف في الثاني)** أي في النصاب الذي وجب فيه دين الاستهلاك **(على ما روي عنه)** أي على ما روى عنه أصحاب الإملاء. وقوله **(لأن له مطالباً وهو الإمام في السوائم ونائبه في أموال التجارة فإن الملاك نوابه)** دليلنا، وهذا ظاهر قوله تعالى **﴿خذ من أموالهم صدقة﴾** يثبت للإمام حق الأخذ من كل مال، وكذلك رسول الله

---

(١) يأتي في مصارف الزكاة.
(٢) يأتي في مصارف الزكاة أيضاً.
(٣) هو المتقدم.

الأصلية، والمراد به دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة، ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لأنه ينتقص به النصاب، وكذا بعد الاستهلاك خلافاً لزفر فيهما. ولأبي يوسف في الثاني على ما روي عنه لأن له مطالباً لأنها وهو الإمام في السوائم ونائبه في أموال التجارة فإن الملاك نوابه **(وليس في دور السكنى وثياب البدن وأثاث المنازل ودواب الركوب وعبيد الخدمة وسلاح الاستعمال زكاة)** لأنها مشغولة بالحاجة الأصلية وليست

قوله: **(على ما روي عنه)** هي رواية أصحاب الإملاء، ولما لم تكن ظاهر الرواية عنه مرّضها، ووجه الفرق أن دين المستهلك لا مطالب له من العباد، بخلاف دين القائم فإنه يجوز أن يمر على العاشر فيطالبه ولا كذلك المستهلك قوله: **(لأن له مطالباً)** من جهة العباد لأن الملاك نوابه، وذلك أن ظاهر قوله تعالى **﴿خذ من أموالهم صدقة﴾** الآية توجب حق أخذ الزكاة مطلقاً للإمام، وعلى هذا كان رسول الله ﷺ والخليفتان بعده[1]، فلما ولي عثمان وظهر تغير الناس كره أن تفتش السعاة على الناس مستور أموالهم ففوّض الدفع إلى الملاك نيابة عنه، ولم تختلف الصحابة عليه في ذلك، وهذا لا يسقط طلب الإمام أصلاً، ولذا لو علم أن أهل بلدة لا يؤدون زكاتهم طالبهم بها، فلا فرق بين كون الدين بطريق الأصالة أو الكفالة حتى لا يجب عليهما الزكاة، بخلاف الغاصب وغاصب الغاصب حيث يجب على الغاصب في ماله دون مال غاصب الغاصب لأن الغاصب إن ضمن يرجع على غاصبه بخلاف غاصبه، وإنما فارق الغصب الكفالة وإن كان في الكفالة بأمر الأصيل يرجع الكفيل إذا أدى كالغاصب لأن في الغصب ليس له أن يطالبهما جميعاً، بل إذا اختار تضمين أحدهما يبرأ الآخر، أما في الكفالة فله أن يطالبهما معاً فكان كل مطالباً بالدين وكما يمنع دين الزكاة يمنع دين العشر والخراج وقد تقدم لنا.

ومن فروع دين النذر: لو كان له نصاب فنذر أن يتصدق بمائة منه ولم يتصدق حتى حال الحول وجب عليه خمسة لزكاته ثم يخرجه عن عهدة نذر تلك المائة التصدق بسبعة وتسعين ونصف لأنه نذر التصدق بعين دراهم استحق منها درهمان ونصف، ولو استحق عين المنذور به كله سقط فكذا بعضه، ولو كان أطلق النذر فلم يضف المائة إلى ذلك النصاب لزمه بعد الخمسة تمام المائة، ثم إن كان للمديون نصب يصرف الدين إلى أيسرها قضاء فإذا كان له دراهم ودنانير وعروض ودينه غير مستغرق صرف إلى الدراهم والدنانير أولاً، إذ القضاء منهما أيسر لأنه لا يحتاج إلى بيعهما، ولأنه لا تتعلق المصلحة ولأنهما لقضاء الحوائج وقضاء الدين أهمها، ولأن للقاضي أن يقضي منهما جبراً، وللغريم أن يأخذ منهما إذا ظفر بهما وهما من جنس حقه. فإن فضل الدين عنهما أو لم يكن له منهما شيء صرف للعروض لأنها عرضة للبيع، بخلاف السوائم لأنها للبن والنسل، فإن لم يكن له عروض أو فضل الدين

ﷺ والخليفتان بعده كانوا يأخذون إلى أن فوّض عثمان رضي الله عنه في خلافته أداء الزكاة عن الأموال الباطنة إلى ملاكها لمصلحة هي أن النقد مطمع كل طامع، فكره أن يفتش السعاة على التجار مستور أموالهم، ففوض الأداء إليهم وحق الأخذ للساعي لغرض الثبوت في ذلك أيضاً فإنه إذا مر على العاشر كان له أن يأخذ منه الزكاة فيطالبه ويحبسه ولذلك منع وجوب الزكاة، وبهذا فرق أبو يوسف بين دين الزكاة ودين الاستهلاك، فإن دين النصاب المستهلك لا مطالب له من جهة العباد، بخلاف النصاب القائم فإنه يمكن أن يمر به على العاشر فتثبت له ولاية المطالبة حينئذ. وقوله **(لأنها مشغولة بالحاجة الأصلية وليست بنامية)** يعني أن الشغل بالحاجة الأصلية وعدم النماء كل منهما مانع عن وجوبها وقد اجتمعا ههنا. أما كونها مشغولة بها فلأنه لا بد له من دار يسكنها وثياب يلبسها، وأما عدم النماء فلأنه إما خلقي كما في الذهب والفضة أو بالإعداد للتجارة وليسا بموجودين ههنا، وقوله **(وعلى هذا كتب العلم)** يعني أنها تمنع وجوبها إذا لم تكن للتجارة سواء كانت مع أهلها أو مع

(١) هذا ثابت بالاستقراء من السنة وكتب السيرة.

بنامية أيضاً، وعلى هذا كتب العلم لأهلها وآلات المحترفين لما قلنا **(ومن له على آخر دين فجحده سنين ثم قامت**

عنهما صرف إلى السوائم، فإن كانت أجناساً صرف إلى أقلها زكاة نظراً للفقراء، فإن كانت أربعين شاة وخمساً من الإبل، وثلاثين من البقر صرف إلى الإبل أو الغنم يخير في ذلك دون البقر، وعرف من هذا أنه لو لم يكن له البقر تخير لاستوائهما في الواجب، وقيل يصرف إلى الغنم لتجب الزكاة في الإبل في العام القابل. وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل في طريقة الشهيد لا رواية فيه، إن قلنا لا فله وجه، وإن قلنا نعم فله وجه، ولو كان عليه مهر لامرأته وهو لا يريد أداءه لا يجعل مانعاً من الزكاة ذكره في التحفة عن بعضهم لأنه لا يعدّه ديناً، وذكر قبله مهر المرأة يمنع مؤجلاً كان أو معجلاً لأنها متى طلبت أخذته، وقال بعضهم: إن كان مؤجلاً لا يمنع لأنه غير مطالب به عادة انتهى. وهذا يفيد أن المراد المؤجل عرفاً لا شرطاً مصرحاً به. وإلا لم يصح قوله لأنها متى طلبت أخذته. ولا بأنه غير مطالب به عادة لأن هذا في المعجل لا المؤجل شرطاً فلا معنى لتقييد عدم المطالبة فيه بالعادة قوله: **(وعلى هذا كتب العلم لأهلها)** ليس بقيد معتبر المفهوم، فإنها لو كانت لمن ليس من أهلها وهي تساوي نصباً لا تجب فيها الزكاة إلا أن يكون أعدها للتجارة، وإنما يفترق الحال بين الأهل وغيرهم أن الأهل إذا كانوا محتاجين لما عندهم من الكتب للتدريس والحفظ والتصحيح لا يخرجون بها عن الفقر، وإن ساوت نصباً فلهم أن يأخذوا الزكاة إلا أن يفضل عن حاجتهم نسخ تساوي نصاباً كأن يكون عنده من كل تصنيف نسختان، وقيل بل ثلاث. فإن النسختين يحتاج إليهما لتصحيح كل من الأخرى والمختار الأول بخلاف غير الأهل فإنهم يحرمون بها أخذ الزكاة، إذا الحرمان تعلق بملك قدر نصاب غير محتاج إليه وإن لم يكن نامياً، وإنما النماء يوجب عليه الزكاة. ثم المراد كتب الفقه والحديث والتفسير، أما كتب الطب والنحو والنجوم فمعتبرة في المنع مطلقاً. وفي الخلاصة في الكتب: إن كان مما يحتاج إليها في الحفظ والدراسة والتصحيح لا يكون نصاباً وحلّ له أخذ الصدقة فقهاً كان أو حديثاً أو أدباً كثياب البذلة والمصحف، على هذا ذكره في الفصل السابع من كتاب الزكاة. وقال في باب صدقة الفطر: لو كان له كتب إن كانت كتب النجوم والأدب والطب والتعبير تعتبر، وأما كتب التفسير والفقه والمصحف الواحد فلا يعتبر نصاباً. فهذا تناقض في كتب الأدب. والذي يقتضيه النظر أن نسخة من النحو أو نسختين على الخلاف لا تعتبر من النصاب، وكذا من أصول الفقه والكلام غير المخلوط بالآراء بل مقصور على تحقيق الحق من مذهب أهل السنة إلا أن لا يوجد غير المخلوط لأن هذه من الحوائج الأصلية قوله: **(وآلات المحترفين)** المراد بها ما لا يستهلك عينه في الانتفاع كالقدوم والمبرد، فمتى تفنى عينهما أو ما يستهلك ولا يبقى أثر عينه. فلو اشترى الغسال صابونا لغسل

غيره لعدم النماء، وعلى هذا فقوله **(لأهلها)** غير مفيد ههنا، وإنما يفيد في حق المصرف، فإن أهل كتب العلم إذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم فإن كان يحتاج إليها للتدريس ونحوه جاز صرف الزكاة إليه وإلا فلا.

وقوله: **(وآلات المحترفين)** قيل يريد بها ما ينتفع بعينه ولا يبقى أثره في المعمول كالصابون والحرض وغيرهما كالقدور وقوارير العطار ونحوها لكون الأجر حينئذ مقابلاً بالمنفعة فلا يعد من مال التجارة وأما ما يبقى أثره فيه كما لو اشترى الصباغ عصفراً أو زعفراناً ليصبغ للناس بالأجر وحال عليه الحول فإنه تجب فيه الزكاة إذا بلغ نصاباً لأن المأخوذ من الأجر مقابل بالعين. وقوله: **(لما قلنا)** يعني أنها ليست بنامية. قال: **(ومن له على آخر دين فجحده سنين)** لما فرغ من بيان من تجب عليه

قوله: **(أو بالإعداد للتجارة)** أقول: النماء كما يكون بالإعداد للتجارة يكون بالسوم أيضاً فالمناسب حينئذ ذكر السوم قوله: **(وعلى هذا كتب العلم، إلى قوله: فإن كان يحتاج إليها للتدريس ونحوه جاز صرف الزكاة إليه وإلا فلا)** أقول لم يتبين مما قرره كونه مفيداً كما لا يخفى، والأولى أن يقال: فإن أهل كتب العلم إذا كانت له كتب يحتاج إليها للتدريس ونحوه وهي تساوي مائتي درهم جاز صرف الزكاة إليه، بخلاف غير أهلها حيث لا يجوز الصرف إليه إذا كانت له كتب تساوي النصاب لأنه غير محتاج إليها.

له بينة لم يزكه لما مضى) معناه: صارت له بينة بأن أقر عند الناس وهي مسئلة مال الضمار، وفيه خلاف زفر والشافعي، ومن جملته: المال المفقود، والآبق، والضال، والمغصوب إذا لم يكن عليه بينة، والمال الساقط في

الثياب أو حرضاً يساوي نصاباً وحال عليه الحول لا تجب فيه، فإن ما يأخذه من الأجرة بمقابلة العمل، ولو اشترى الصباغ عصفراً أو زعفراناً يساوي نصباً للصبغ أو الدباغ دهناً أو عفصاً للدباغة وحال عليه الحول تجب فيه لأن المأخوذ بمقابلة العين، وقوارير العطارين ولجم الخيل والحمير المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها إن كان من غرض المشتري بيعها به ففيها الزكاة وإلا فلا قوله: **(معناه صارت له بينة)** يفيد أنه لم تكن له بينة في الأصل احتراز عما لو كانت عليه بينة فإنه سيذكر أن فيه الزكاة **(قومه وهي مسئلة مال الضمار)** قيل هو الغائب الذي لا يرجى، فإن رجى فليس به وأصله من الإضمار، قال:

طلبن مزاره فأصبن منه عطاء لم يكن عدة ضمارا

وقيل هو غير المنتفع به، بخلاف الدين المؤجل فإنه أخر الانتفاع به وصار كمال غائب قوله: **(ومن جملته الخ)**

ومن جملته أيضاً الذي ذهب به العدو إلى دار الحرب والمودع عند من لا يعرفه إذا نسي شخصه سنين ثم تذكره، فإن كان عند بعض معارفه فنسى ثم تذكر الإيداع زكاه لما مضى، ويمكن أن يكون منه الألف التي دفعها إلى المرأة مهراً وحال الحول وهي عندها، ثم علم أنها أمة تزوجت بغير إذن مولاها وردت الألف عليه، ودية قضى بها في حلق لحية إنسان ودفعت إليه فحال الحول عليها عنده ثم نبتت وردت الدية، وما أقرّ به لشخص ودفعه إليه فحال عليه عنده ثم تصادقا على أن لا دين فرد، وما وهب وسلم ثم رجع فيه بعد الحول لا زكاة في هذه الصور على أحد لأنه كان غائباً غير مرجوّ القدرة على الانتفاع به. وأما زكاة الأجرة المعجلة عن سنين في الإجابة الطويلة التي يفعلها بعض الناس عقوداً ويشترطون الخيار ثلاثة أيام في رأس كل شهر فتجب على الآجر لأنه ملكها بالقبض وعند الانفساخ لا يجب عليه رد عين المقبوض بل قدره فكان كدين لحقه بعد الحول، وقال الشيخ الإمام الزاهد علي بن محمد البزدوي ومجد الأئمة السرخكتي: يجب على المستأجر أيضاً لأن الناس يعدون مال هذا الإجارة ديناً على الآجر، وفي بيع الوفاء يجب زكاة الثمن على البائع، وعلى قول الزاهد والسرخكتي يجب على المشتري أيضاً، وصرح السيد أبو شجاع بعدم الوجوب على المستأجر، وفي الخلاصة قال: الاحتياط أن يزكي كل منهما، وفي فتاوى قاضيخان استشكل قول السرخكتي بأنه لو اعتبر ديناً عند الناس وهو اعتبار معتبر شرعاً ينبغي أن لا تجب على

الزكاة ومن لا تجب شرع في بيان الأموال التي لا تجب فيها، وهو ما يسمى ضماراً وهو الغائب الذي لا يرجى وصوله، فإذا رجى فليس بضمار، كذا نقله المطرزي عن أبي عبيدة، وأصله من الإضمار وهو التغيب والإخفاء، ومنه أضمر في قلبه، وقالوا: الضمار ما يكون عينه قائماً ولا ينتفع به كالدين المجحود والمال المفقود والعبد الآبق والمغصوب إذا لم يكن عليه بينة. وقوله: **(معناه: صارت له بينة بأن أقر عند الناس)** إنما قيد بذلك احترازاً عن مسئلة تأتي بعد هذا وهي قوله وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة وقوله: **(والمدفون في المفازة إذا نسي مكانه)** قيد بالمفازة احترازاً عن المدفون في أرض له أو كرم أو بيت على ما يجيء. وقوله: **(لهما)** أي لزفر والشافعي **(أن السبب قد تحقق)** والمانع منتف، وكل ما كان كذلك تحقق لا محالة أما تحقق السبب فلأنه ملك نصاباً تاماً على ما مر وأما انتفاء المانع فلأنه لو كان ثمة مانع لكان فوات اليد وهو لا يخل بالوجوب

قوله: **(وقوله لما قلنا: يعني أنها ليست بنافية)** أقول: فيه أن الظاهر أنه إشارة إلى قوله لأنها مشغولة الخ، فلا يرد قوله إن قوله لأهلها غير مفيد ههنا لأن الكلام إذا كان في الحوائج الأصلية لا بد من التقييد، فلا وجه القصر الإشارة إلى التعليل الثاني مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه دليل قوله: **(شرع في بيان الأموال التي لا يجب فيها)** أقول: الشروع في ذلك كان قبل هذه المسئلة بقوله وليس في دور السكنى وثياب البدن الخ.

البحر، والمدفون في المفازة إذا نسي مكانه، والذي أخذه السلطان مصادرة. ووجوب صدقة الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب على هذا الخلاف. لهما أن السبب قد تحقق وفوات اليد غير مخل بالوجوب كمال ابن السبيل

الآجر والبائع لأنه مشغول بالدين، ولا على المستأجر والمشتري أيضاً لأنه وإن اعتبر ديناً لهما فليس بمنتفع به لأنه لا يمكنه المطالبة قبل الفسخ ولا يملكه حقيقة فكان بمنزلة الدين على الجاحد، وثم لا يجب ما لم يحل الحول بعد القبض انتهى: يعني فيكون في معنى الضمار، وفي الكافي: لو استأجر داراً عشر سنين بألف وعجلها إلى المؤجر ثم لم يقبضها حتى انقضت العشر سنين ولا مال لهما سوى الألف كان على المؤجر في السنة الأولى زكاة تسعمائة لظهور الدين بمائة بسبب انفساخ الإجارة في حق تلك السنة، وفي السنة الثانية في ثمانمائة إلا قدر ما وجب من الزكاة في السنة الأولى وهو اثنان وعشرون ونصف، وهكذا في كل سنة تنقض عنه زكاة مائة وقدر ما وجب إلى أن يصير الباقي خالصاً من دين الانفساخ أقل من مائتين. وأما المستأجر فإنما تجب عليه في السنة الثالثة زكاة ثلاثمائة لأنه ملك ديناً على المؤجر في السنة الأولى مائة، وفي الثانية مائتين لم يحل حولها، وفي الثالثة حال حول المائتين، واستفاد مائة في آخر الحول فيضمها إلى النصاب، ثم تزيد زكاته في كل سنة مائة للانفساخ إذ به يملك مائة ديناً فعليه في الرابعة زكاة أربعمائة وهلم جرا العاشرة فعليه زكاة الألف فيها. ولو كانت الأجرة أمة للتجارة فحين عجلها للمؤجر نوى فيها التجارة والباقي بحاله لا زكاة على المؤجر لشيء فيها لاستحقاق تمام عين الأجرة، بخلاف الأولى لأن المستحق بالانفساخ مائة ديناً في الذمة لا يتعين في المقبوض، وعلى المستأجر في السنة الثالثة زكاة ثلاثة أعشارها تزيد كل سنة عشراً ولا يخفى وجهه. ولو كان المسئلة على القلب: أعني قبض المستأجر الدار ولم يعجل الأجرة فالمؤجر هنا كالمستأجر والمستأجر كالمؤجر فعلى المستأجر أن يزكي للسنة الأولى تسعمائة وللثانية بثمانمائة فتنقص في كل سنة مائة إلا زكاة ما مضى لأن الملك في الأجرة يثبت ساعة فساعة، والمؤجر يزكي في السنة الثالثة ثلاثمائة والرابعة أربعمائة إلا قدر زكاة ما مضى، ولو كانا تقابضا في الأجرة والدار فظاهر أنه لا زكاة على المستأجر لزوال ملكه بالتعجيل ولم تعد لعدم الانفساخ قوله: **(على هذا الاختلاف)** عندنا لا فطرة عليه، وعنده عليه قوله: **(ولنا قول علي رضي الله عنه: لا زكاة في مال الضمار)** هكذا ذكره مشايخنا عنه. وروى أبو عبيد القاسم ابن سلام في كتاب الأموال: حدثنا يزيد بن هارون، حدثنا هشام بن حسان الحسن عن الحسن البصري قال: إذا حضر الوقت الذي يؤدي فيه الرجل زكاته أدى عن كل مال وعن كل دين إلا ما كان ضماراً لا يرجوه. وروى ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عمرو بن ميمون قال: أخذ الوليد بن عبد الملك مال رجل من أهل الرقة يقال له أبو عائشة عشرين ألفاً فألقاها في بيت المال، فلما ولي عمر بن عبد العزيز أتاه ولده فرفعوا مظلمتهم إليه، فكتب إلى ميمون أن ادفعوا إليهم أموالهم وخذوا زكاة عامهم هذا، فإنه لولا أنه كان مالاً ضماراً أخذنا منه زكاة ما مضى. أخبرنا أبو أسامة عن هشام عن الحسن قال: عليه زكاة ذلك العام انتهى، وروى مالك في الموطإ عن أيوب السختياني أن عمر بن عبد العزيز كتب في مال قبضه بعض الولاة ظلماً فأمر برده إلى أهله، ويؤخذ زكاته لما مضى من السنين، ثم عقب بعد ذلك بكتاب أن لا يؤخذ منه إلا زكاة واحدة فإنه كان ضماراً. وفيه انقطاع بين أيوب وعمر[1]. واعلم أن هذا لا ينتهض على الشافعي لأن قول الصحابي عنده ليس حجة فكيف بمن دونه. فهذا للإثبات المذهبي، والمعنى المذكور بعد للإلزام وهو قوله ولأن السبب الخ، ففيه منع قولهما إن السبب قد تحقق فقال لا نسلم لأن السبب هو المال النامي تحقيقاً أو تقديراً بالاتفاق، للاتفاق على أن من ملك من الجواهر النفيسة

كمال ابن السبيل **(ولنا قول علي رضي الله عنه: لا زكاة في المال الضمار)** وقوله: **(ولأن السبب الخ)** دليل يتضمن الممانعة.

---

(١) انظر هذه الآثار. في نصب الراية ٢/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

ولنا قول علي رضي الله عنه: لا زكاة في المال الضمار ولأن السبب هو المال النامي ولا نماء إلا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه. وابن السبيل يقدر بنائبه، والمدفون في البيت نصاب لتيسر الوصول إليه. وفي المدفون في أرض أو كرم اختلاف المشايخ، ولو كان الدين على مقر مليء أو معسر تجب الزكاة لإمكان الوصول إليه ابتداء أو

ما تساوي آلافاً من الدنانير ولم ينو فيها-التجارة لا تجب فيها الزكاة، وولاية إثبات حقيقة التجارة باليد، فإذا فاتت انتفى تصور الاستنماء تحقيقاً فانتفى تقديراً فانتفى النماء تقديراً لأن الشيء إنما يقدّر تقديراً إذا تصور تحقيقاً، وعن هذا انتفى في النقدين أيضاً لانتفاء نمائهما التقديري بانتفاء تصّور التحقيقي بانتفاء اليد فصار بانتفائها كالتاوي، فلذا لم تجب صدقة الفطر عن الآبق وإنما جاز عتقه عن الكفارة لأن الكفارة تعتمد مجرد الملك، وبالإباق والكتابة لا ينقص الملك أصلاً، بخلاف مال ابن السبيل لثبوت التقديري فيه لإمكان التحقيقي إذا وجد نائباً قوله: **(ولو كان الدين على مقر مليء أو معسر تجب الزكاة)** وكذا قوله بعده فهو: أي الدين نصاب بعد تحقق الوجوب حال كون مسمى الدين فيستلزم أنه إذا قبض زكاة لما مضى وهو غير جار على إطلاقه بل ذلك في بعض أنواع الدين. ولنوضح ذلك إذ لم يتعرض له المصنف فنقول: قسم أبو حنيفة الدين إلى ثلاثة أقسام: قوي وهو بدل القرض ومال التجارة، ومتوسط وهو بدل مال ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى، وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع.والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي القوي تجب الزكاة إذا حال الحول ويتراخى الأداء إلى أن يقبض أربعين درهماً ففيها درهم وكذا فيما زاد فبحسابه وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصاباً وتعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية. وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصاباً ويحول الحول بعد القبض عليه، وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة، ولو ورث ديناً على رجل فهو كالدين الوسط، ويروى عنه أنه كالضعيف. وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض، وكلما قبض شيئاً زكاه قل أو كثر إلا دين الكتابة والسعاية. وفي رواية أخرجا الدية أيضاً قبل الحكم بها وأرش الجراحة لأنه ليس بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببدل الكتابة، ولا تؤخذ من تركة من مات من العاقلة الدية لأن وجوبها بطريق الصلة إلا أنه يقول: الأصل أن المسببات تختلف بحسب اختلاف الأسباب، ولو أجر عبده أو داره بنصاب إن لم يكونا للتجارة لا يجب ما لم يحل الحول بعد القبض في قوله وإن كانا للتجارة كان حكمه كالقوي لأن أجرة مال التجارة كثمن مال التجارة في صحيح الرواية قوله: **(ابتداء أو بواسطة التحصيل)** لفّ ونشر مرتب، ابتداء يتصل بمليء وبواسطة التحصيل بالمعسر وعن الحسن بن زياد إن ما على المعسر ليس نصاباً لأنه لا ينتفع به، فقول المصنف أو بواسطة التحصيل دفع له قوله: **(كذا لو كان على جاحد وعليه بينة أو علم القاضي به)** يعني يكون نصاباً. وروى هشام عن محمد أن مع علم القاضي يكون نصاباً، وفيما إذا كانت له بينة عادلة ولم يقمها حتى مضت سنون لا يكون نصاباً، وأكثر المشايخ على خلافه، وفي الأصل لم يجعل الدين نصاباً ولم يفصل. قال شمس الأئمة: الصحيح جواب الكتاب، إذ ليس كلُ قاض يعدل ولا كل بينة تعدل، وفي الجثوّ بين يدي القضاة ذل وكل أحد لا يختار ذلك فصار في هذين

بأن يقال: لا نسلم أن السبب قد وجد لأن السبب **(هو المال النامي)** وهو غير متحقق لأن النماء إنما يكون بالقدرة على التصرف، ولا قدرة على المال الضمار. وقوله: **(وابن السبيل يقدر بنائبه)** جواب عن قولهما كمال ابن السبيل: وتقريره سلمنا أن السبب قد تحقق، ولكن لا نسلم أن المانع منتف. قوله وفوات اليد غير مخل بالوجوب قلنا: ممنوع، قوله كمال ابن السبيل: قلنا قياس فاسد لأن ابن السبيل قادر على التصرف بنائبه، ولهذا لو باع شيئاً من ماله جاز لقدرته على التسليم بنائبه. وقوله: **(والمدفون في البيت نصاب)** أي موجب لوجوب الزكاة **(لتيسر الوصول إليه)** لكون البيت بيده بجميع أجزائه فيصل إليه بحفره **(وفي المدفون في أرض مملوكة أو كرم اختلاف مشايخ بخاري)** فقيل يجب لإمكان حفر جميع الأرض والوصول إليه، وقيل لا تجب لأن حفر جميعها إذا لم يكن متعذراً كان متعسراً والحرج مدفوع **(ولو كان الدين على مقر مليء)** أي غني مقتدر **(أو معسر تجب الزكاة لإمكان الوصول إليه ابتداء)** أي في المليء **(أو بواسطة التحصيل)** يعني في المعسر من قبيل اللف

بواسطة التحصيل، وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة أو علم به القاضي لما قلنا، ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند أبي حنيفة رحمه الله لأن تفليس القاضي لا يصح عنده. وعند محمد لا تجب لتحقق الإفلاس عنده بالتفليس. وأبو يوسف مع محمد في تحقق الإفلاس، ومع أبي حنيفة رحمه الله في حكم الزكاة رعاية لجانب الفقراء **(ومن اشترى جارية للتجارة ونواها للخدمة بطلت عنها الزكاة)** لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة **(وإن نواها**

البينة، وعلم القاضي شمول العدم وشمول الوجوب والتفصيل، وإن كان المديون يقر في السر ويجحد في العلانية لم يكن نصاباً، ولو كان مقراً فلما قدمه إلى القاضي جحد وقامت عليه بينة ومضى زمان في تعديل الشهود سقطت الزكاة من يوم جحد إلى أن عدلوا لأنه كان جاحداً وتلزمه الزكاة فيما كان مقراً قبل الخصومة، وهذا إنما يتفرع على اختيار الإطلاق في المجحود. قوله: **(لأن تفليس القاضي الخ)** يفيد أن لفظ مفلس بالتشديد في قوله ولو كان على مقر مفلس لأنه تعليله، ولأنه ذكر المفلس بالتخفيف وأعطى حكمه من غير خلاف بين الثلاثة وهو قول ولو كان الدين على مقر مليء أو معسر إذ المعسر هو المفلس، والخلاف إنما هو فيمن فلسه القاضي. وصرح بعضهم بأن ما على المقر المفلس بالتخفيف ليس بينهم خلاف في أنه نصاب، ولم يشرط الطحاوي التفليس على قول محمد، وقول المحبوبي: لو كان المديون مقراً مفلساً فعلى صاحب الدين زكاة ما مضى إذا قبضه عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد إن كان الحاكم فلسه فلا زكاة عليه لما مضى بناء على مذهبه أن التفليس يتحقق فيصير الدين تاوياً به، وعند أبي حنيفة لا لأن المال غاد ورائح فهو في ذمة المفلس مثله في المليء يوافق نافي الخلاف قوله: **(وأبو يوسف رحمه الله مع أبي حنيفة الخ)** وقيل قول أبي يوسف مبني على قوله الأول، وذكر صدر الإسلام قول أبي يوسف مع قول محمد في عدم وجوب الزكاة مطلقاً من غير ذكر اختلاف الرواية عنه بناء على اختلافهم في تحقق الإفلاس قوله: **(رعاية لجانب الفقراء)** هذا من القضايا المسلمة المسكوت عن النظر فيها مع أنها لا تصلح للوجه أصلاً، إذ بمجرد رعاية الفقراء لا يصلح دليلاً للحكم بإيجاب الله تعالى المال. فكل موضع يتأتى فيه رعايتهم، وكم من موضع لا تجب فيه فلا يثبت إيجاب عليه إلا بدليله: فالأولى ما قيل إن التفليس وإن تحقق لكن محل الدين الذمة وهي والمطالب باقيان حتى كان لصاحب الدين حق الملازمة فبقاء الملازمة دليل بقاء الدين على حاله، فإذا قبضه زكاه لما مضى قوله: **(لاتصال النية بالعمل)** حاصل هذا الفصل أن ما كان من أعمال الجوارح فلا يتحقق بمجرد النية، وما كان من التروك كفى فيه مجردها فالتجارة من الأول فلا يكفي مجرد النية بخلاف تركها، ونظيره السفر والفطر والإسلام والإسامة لا يثبت واحد منها إلا بالعمل، وتثبت أضدادها بمجرد النية فلا يصير

والنشر على السنن **(وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة أو علم القاضي به لما قلنا)** يعني من إمكان الوصول إليه. قال الإمام فخر الإسلام: ولو كان له بينة عادلة وجبت الزكاة فيما مضى لأنه لا يعد تاوياً لما أن حجة البينة فرق حجة الإقرار، وهذا رواية هشام عن محمد، وفي رواية أخرى عنه قال: لا تلزمه الزكاة لما مضى وإن كان يعلم أن له بينة، إذ ليس كل شاهد يقبل ولا كل قاض يعدل، وفي المحاباة بين يدي القاضي للخصومة ذل، والبينة بدون القضاء لا تكون موجبة شيئاً بخلاف الإقرار لأنه يوجب الحق بنفسه. وبخلاف ما إذا كان الدين معلوماً للقاضي لأن صاحب الدين هناك لا يحتاج إلى الخصومة لأن القاضي يلزمه بعلمه. وقوله: **(ولو كان على مقر مفلس)** بفتح اللام المشددة **(فهو نصاب)** أي موجب للزكاة **(عند أبي حنيفة لأن تفليس القاضي)** أي النداء عليه بأنه أفلس **(لا يصح عنده)** فكان وجوده كعدمه، ولو لم يفلسه وجبت عليه الزكاة بالاتفاق لإمكان الوصول بواسطة التحصيل كما مر، فكذا بعد التفليس **(وعند محمد لا تجب)** عليه **(لتحقق الإفلاس بالتفليس)** ولما صح التفليس عنده جعله بمنزلة المال التاوي والمجحود **(وأبو يوسف مع محمد في تحقق الإفلاس)** حتى تسقط المطالبة إلى وقت اليسار **(ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة)** فتجب لما مضى إذا قبض عندهما **(رعاية لجانب الفقراء)** وقوله: **(ومن اشترى جارية للتجارة)** ظاهر، وحاصله أن النية إذا اقترنت بالعمل وجب اعتبارها، وإذا تجردت عن العمل لا تعتبر فيما يتعلق ثبوته بالجوارح، والتجارة عمل الجوارح فلا تتحصل بمجرد النية لأنها تصلح ترك الفعل دون إنشائه. قال: **(وإن اشترى شيئاً ونواه للتجارة كان للتجارة)** مبناه ما تقدم. فإنه إذا اشترى ونوى قرنت نيته بالعمل، وإذا ورث ونوى تجردت النية عن العمل لما أن

للتجارة بعد ذلك لم تكن للتجارة حتى يبيعها فيكون في ثمنها زكاة) لأن النية لم تتصل بالعمل إذ هو لم يتجر فلم تعتبر، ولهذا يصير المسافر مقيماً بمجرد النية، ولا يصير المقيم مسافراً إلا بالسفر، **(وإن اشترى شيئاً ونواه للتجارة كان للتجارة لاتصال النية بالعمل، بخلاف ما إذا ورث ونوى التجارة)** لأنه لا عمل منه، ولو ملكه بالهبة أو بالوصية أو النكاح أو الخلع أو الصلح عن القود ونواه للتجارة كان للتجارة عند أبي يوسف رحمه الله لاقترانها بالعمل، وعند محمد لا يصير للتجارة لأنها لم تقارن عمل التجارة، وقيل الاختلاف على عكسه **(ولا يجوز أداء الزكاة إلا بنية مقارنة للأداء، أو مقارنة لعزل مقدار الواجب)** لأن الزكاة عبادة فكان من شرطها النية والأصل فيها الاقتران. إلا أن

مسافراً ولا مفطراً ولا مسلماً ولا الدابة سائمة بمجرد النية بل بالعمل، ويصير المسافر مقيماً والمفطر صائماً والمسلم كافراً والدابة علوفة بمجرد نية هذه الأمور، والمراد بالمفطر الذي لم ينو صوماً يعدّ في وقت تصح في النية قوله: **(وإن اشترى شيئاً)** المراد ما تصح فيه نية التجارة لا عموم شيء، فإنه لو اشترى أرضاً خراجية أو عشرية ليتجر فيها لا تجب فيها زكاة التجارة، وإلا اجتمع فيها الحقان بسبب واحد وهو الأرض. وعن محمد في أرض العشر اشتراها للتجارة تجب الزكاة مع العشر، وإذا لم يصح بقيت الأرض على وظيفتها التي كانت، وكذا لو اشترى بذراً للتجارة وزرعه في عشرية استأجرها كان فيها العشر لا غير قوله: **(بخلاف ما إذا ورث)** الحاصل أن نية التجارة فيما يشتريه تصح بالإجماع وفيما يرثه لا تصح بالإجماع لأنه لا صنع له فيه أصلاً وفيما تملكه بقبول عقد مما ذكر خلاف. وجه الاعتبار أن مقتضى الدليل اعتبار النيات مطلقاً وإن تجردت عن الأعمال، قال عليه الصلاة والسلام «نية المؤمن خير من عمله»[1] إلا أنها لم تعتبر لخفائها حتى تتصل بالعمل الظاهر وقد اتصلت في هذه. وجه الآخر أن اعتبارها إذا طابقت المنوي وهو التجارة وهي مبادلة المال بالمال وذلك منتف بالهبة وما معها والذي في نفسي ترجيح الأول. ويلحق بالبيع بدل المؤجر، فلو آجره ولده بعبد ونواه للتجارة كان للتجارة، وبالميراث ما دخل له من حبوب أرضه فنوى إمساكها للتجارة فلا تجب لو باعها بعد حول قوله: **(ولا يجوز الخ)** حصر الجواز في الأمرين، فأفاد أنه لو نوى الزكاة وجعل يتصدق ولو إلى آخر السنة ولم تحضره النية لا يسقط عنه شيء إلا زكاة ما تصدق به على قول محمد، ولو دفعها للوكيل فالعبرة لنية المالك، وفيه بحث لبعضهم لم يعرّج عليه فتاوى قاضيخان. قال: أعطى

الميراث يدخل في ملكه بغير عمله وصنعه حتى أن الجنين يرث وإن لم يكن منه فعل **(ولو ملكه بالهبة أو بالوصية)** أو بغيرهما مما ذكر في الكتاب **(ونواه للتجارة كان للتجارة عند أبي يوسف لاقترانها بالعمل وهو القبول. وعند محمد لا يكون للتجارة لأنها لم تقارن عمل التجارة)** لأن هذه العقود ليست بتجارة. والحاصل أن ما يدخل في ملك الرجل على نوعين: نوع يدخل بغير صنعه كالإرث. ونوع يدخل بصنعه وهو أيضاً على نوعين: ببدل مالي كالشراء والإجارة وغيره كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح عن دم العمد، وبغير بدل كالهبة والصدقة والوصية، فالذي يدخل بغير صنعه لا يعتبر فيه نية التجارة مجردة بالاتفاق، والذي يدخل ببدل مالي يعتبر فيه نية التجارة بالاتفاق، والذي يدخل ببدل غير مالي أو بغير بدل فقد اختلف فيه على ما ذكرنا، قيل قوله وإن اشترى ونواه للتجارة كان للتجارة ليس على إطلاقه، فإن من اشترى شيئاً لم تصح فيه نية التجارة لا يصير للتجارة كمن اشترى أرضاً عشرية أو خراجية بنية التجارة فإنه لا تجب فيه زكاة التجارة لأن نية التجارة فيها لا تصح. لأنها لو صحت لزم فيها اجتماع الحقين بسبب واحد وهو الأرض وهو لا يجوز، وإذا لم تصح بقيت الأرض على ما كانت. وقوله: **(وقيل الاختلاف على عكسه)** ما نقل الاسبيجابي في شرح الطحاوي عن القاضي الشهيد أنه ذكر في مختلفه هذا الاختلاف، على عكس ما ذكر في الكتاب وهو أنه في قول أبي حنيفة وأبي يوسف لا يكون للتجارة، وفي قول محمد يكون لها. قال: **(ولا يجوز أداء الزكاة إلا بنية مقارنة للأداء)**. لأن الزكاة عبادة فلا بد لها من نية، ولا معتبر بها إلا إذا قارنت العمل، فإن

---

(١) ضعيف. أخرجه الديلمي في الفردوس ٦٨٤٢ والطبراني في الكبير ٥٩٤٢ كلاهما من حديث سهل بن سعد.
قال الهيثمي في المجمع ١/ ٦١: رجال الطبراني موثقون سوى عباد بن دينار الجرشي لم أر من ذكره اهـ. وضعفه العراقي في تخريج الإحياء ٤/ ٣٥٥. وله شواهد لكن المتن غريب لذا يبقى ضعيفاً. وأخرجه الديلمي ٦٨٤٣ من حديث أبي موسى وإسناده واهٍ. وأخرجه القضاعي ١٤٧ من حديث أنس، وعلته يوسف بن عطية قال في التقريب عنه: متروك. وأخرجه القضاعي ١٤٨ بإسناد واهٍ من حديث النواس بن سمعان. فطرقه كلها واهية.

الدفع يتفرق فاكتفي بوجودها حالة العزل تيسيراً كتقديم النية في الصوم **(ومن تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكاة سقط فرضها عنه استحساناً)** لأن الواجب جزء منه فكان متعيناً فيه فلا حاجة إلى التعيين **(ولو أدى بعض النصاب سقط زكاة المؤدي عند محمد)** لأن الواجب شائع في الكل، وعند أبي يوسف لا تسقط لأن البعض غير متعين لكون الباقي محلا للواجب بخلاف الأول.

رجلاً دراهم ليتصدق بها تطوعاً فلم يتصدق حتى نوى الأمر من زكاة ماله من غير أن يتلفظ به ثم تصدق المأمور جازت عن الزكاة انتهى. وكذا لو قال عن كفارتي ثم نوى الزكاة قبل دفعه قوله: **(كتقديم النية الخ)** حاصله إلحاق الزكاة بالصوم في جواز تقديم النية على الشروع بجامع لحوق لزوم الحرج في إلزام المقارنة. وسببه في الزكاة تفرق الدفع للكثيرين قوله: **(سقط فرضها عنه)** بشرط أن لا ينوي بها واجباً آخر من نذر وغيره سواء نوى النفل أو لم تحضره النية، بخلاف رمضان لا بد فيه من نية القربة. والفرق أن دفع المال للفقير بنفسه قربة كيف كان، بخلاف الإمساك انقسم إلى عادة وعبادة فاحتاج إلى تمييز بالقصد، وإذا وقع أداء الكل قربة فيما نحن فيه لم يحتج إلى تعيين الفرض لأن الفرض أنه دفع الكل والحاجة إلى تعيين الفرض للمزاحمة بين الجزء المؤدي وسائر الأجزاء، وبأداء الكل لله تعالى تحقق أداء الجزء الواجب قوله: **(لأن الواجب شائع في الكل)** فصار كهلاك البعض فسقط زكاته قوله: **(بخلاف الأول)** أي التصدق بالكل للتيقن بإخراج الجزء الذي هو الزكاة، بخلاف الهلاك فإنه لا صنع له فيه. وعلى هذا لو كان له دين على فقير فأبرأه عنه سقط زكاته عنه نوى به عن الزكاة أو لم ينوِ لأنه كالهلاك، ولو أبرأه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض لما قلنا لا زكاة الباقي. ولو نوى به الأداء عن الباقي لأن الساقط ليس بمال والباقي في ذمته يجوز أن يصير مالاً وكان خيراً منه فلا يجوز الساقط عنه، ولذا لا يجوز أداء الدين عن العين، بخلاف العكس، ولو كان الدين على غنيّ فوهبه منه بعد وجوب الزكاة قيل يضمن قدر الواجب عليه، وقيل لا يضمن كأنه بناء على أنه استهلاك أو هلاك. هذا، والأفضل في الزكاة الإعلان، بخلاف صدقة التطوع.

قارنت الأداء فظاهر. وإن قارنت عزل مقدار الواجب فلما ذكر بقوله **(إلا أن الدفع يتفرق فاكتفي وجودها حالة العزل تيسيراً)** فإنا لو شرطنا وجودها عند كل دفع لزم الحرج فكان كتقديم النية في الصوم، وقوله: **(ومن تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكاة)** أي غير ناو لها **(سقط عنه فرضها استحساناً)** والقياس أن لا يسقط، قيل وهو قول زفر لأن النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من التعيين كما في الصلاة. وجه الاستحسان ما ذكره **(أن الواجب جزء منه)** أي من جميع ماله وهو ربع العشر **(فكان متعيناً فيه)** أي في الجميع، والمتعين لا يحتاج إلى التعيين. ولقائل أن يقول: الواجب متعين بتعيين المؤدي أو بتعيين الشارع، لا سبيل إلى الأول بكونه خلاف المفروض، والثاني إنما يعتبر إذا لم يزاحمه مزاحم كصوم رمضان، وهذا ليس كذلك لأن النفل مشروع. والجواب أنه متعين بتعيين المؤدي بدلالة حاله كمن أطلق نية الحج وعليه حجة الإسلام. والمفروض عدم تعيينه نصا لا دلالة. ولو سلك ههنا المسلك الذي سلكته في التقرير وهو أن يقال الزكاة سقطت عنه لأنه أداها والسقوط عنه إنما هو تخفيف عليه فيكتفي بمطلق النية تيسيراً لعله كان أسهل مأخذاً **(ولو أدى بعض النصاب سقط زكاة المؤدي عند محمد لأن الواجب شائع)** فلو تصدق بالجميع سقط الجميع، فكذا إذا تصدق بالبعض اعتباراً للبعض بالكل. وعند أبي يوسف لا يسقط لأن البعض المؤدي غير متعين لمحلية بعض الواجب الذي يخصه لكون الباقي محلاً للواجب فوجدت مزاحمة سائر الأجزاء، بخلاف ما إذا تصدق بالجميع بلا نية فإنه لم يبق ثم مزاحمة. ولقائل أن يقول: الباقي محل للواجب كله أو لحصته، والأول عين النزاع، والثاني هو المطلوب. وروي أن أبا حنيفة مع محمد في هذه المسئلة.

قوله: **(وعند أبي يوسف لا يسقط لأن البعض المؤدي غير متعين الخ)** أقول: قال العلامة الكاكي: لأن كل بعض محل الواجب، ثم إنه كما يحتاج إلى إسقاط الواجب عن المؤدي يحتاج إلى إسقاط الواجب عن الباقي، فمقدار الواجب عن المؤدي جاز أن يقع من الباقي فلا يقع منهما لعدم الأولوية، ووجود المزاحمة مع عدم قاطع المزاحمة، بخلاف ما لو أدى الكل فإن المزاحمة انعدمت هنا فسقط عنه الواجب ضرورة لوجود أصل النية وعدم المزاحمة انتهى. وأنت خبير بأن قوله عدم الأولوية قابل للمنع قوله: **(والقائل أن يقول الباقي محل للواجب كله أو لحصته الخ)** أقول: المراد أن الباقي يصلح أن يؤدي منه الواجب كله فلا يتعين البعض المصدق به للفقير لمحلية بعض الواجب الذي يخصه فلا يحكم بسقوطه به فليتأمل.

باب صدقة السوائم

فصل في الإبل

قال رضي الله عنه (ليس في أقل من خمس ذود صدقة، فإذا بلغت خمساً سائمة، وحال عليها الحول ففيها شاة إلى تسع، فإذا كانت عشراً ففيها شاتان إلى أربع عشرة، فإذا كانت خمس عشرة ففيها ثلاث شياه إلى تسع

باب صدقة السوائم

سامت الماشية سوماً وأسامها ربها أسامة. بدأ محمد رحمه الله في تفصيل أموال الزكاة بالسوائم اقتداء بكتب رسول الله ﷺ، وإنما كان في كتبه كذلك لأنها كانت إلى العرب، وكان جل أموالهم وأنفسها الإبل فبدأ بها، والسائمة التي ترعى ولا تعلف في الأهل، وفي الفقه: هي تلك مع قيد كون ذلك لقصد الدر والنسل حولا أو أكثره، وسيأتي تفسير السائمة في الهداية ونذكر هناك الخلاف. فلو أسيمت للحمل والركوب لم تكن السائمة المستلزمة شرعاً لحكم وجوب الزكاة، بل لا زكاة فيها، ولو أسامها للتجارة كان فيها زكاة التجارة لا زكاة السائمة، وقد عين في الكتاب أسنان المسميات، وأما اشتقاق الأسماء فسميت بنت المخاض به لأن أمها تكون مخاضاً بغيرها عادة: أي حاملاً، ويسمى أيضاً وجع الولادة مخاضاً، قال الله تعالى: ﴿فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة﴾ [مريم ٢٣] وبنت اللبون لأنها أمها تكون ذات لبن ترضع به أخرى. والحقة لأنها حق لها أن تركب ويحمل عليها، والجذعة لمعنى في أسنانها يعرفه أهل اللغة قوله: (ليس في أقل من خمس ذود) الذود: يقال من ثلاثة من الإبل إلى عشرة، وقد استعملها هنا في الواحد على نظير استعمال الرهط في قوله تعالى ﴿تسعة رهط﴾ وقصد المصنف بذلك متابعة لفظ الصدّيق رضي الله عنه على ما سنذكره عنه. واعلم أن تقدير النصاب والواجب أمر توفيقي. وفي المبسوط: إن إيجاب الشاة في خمسة من الإبل لأن المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام «هاتوا ربع عشر أموالكم»[1] والشاة تقرب من ربع عشر الإبل، فإن الشاة كانت تقوم بخمسة وبنت مخاض بأربعين، فإيجاب الشاة في خمس كإيجاب الخمسة في مائتين اهـ. وسيأتي في الحديث فيمن وجب عليه سن فلم يوجد عنده وضع العشرة

باب صدقة السوائم

ذكر في المبسوط أن محمداً بدأ في كتاب الزكاة بزكاة المواشي اقتداء بكتاب رسول الله ﷺ. وذكر الصدقة وأراد بها الزكاة اقتداء بقوله تعالى ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ والسوائم جمع سائمة من سامت الماشية: أي رعت سوماً وأسامها صاحبها أسامة.

فصل في الإبل

بدأ في باب صدقة السوائم بفصل الإبل لأن رسول الله ﷺ كتب أبي بكر رضي الله عنه هكذا. والذود من الإبل من الثلاث إلى العشر، وهي مؤنثة لا واحد لها من لفظها. وإضافة خمس إلى ذود كالإضافة في قوله ﴿تسعة رهط﴾ في كونها إضافة العدد إلى مميزه الذي هو بمعنى الجمع. كأنه قال تسعة أنفس. فإن قيل: الأصل في الزكاة أن تجب في كل نوع منه فكيف وجبت الشاة في الإبل؟ قلت: بالنص على خلاف القياس، ولأن الواحد من خمس خمس والواجب هو ربع العشر، وفي إيجاب الشقص ضرر عيب الشركة فأوجب الشاة لأنها تقوم ربع عشر الإبل لأنها كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وبنت مخاض

باب صدقة السوائم

فصل في الإبل

قوله (وهو خلاف أصول الزكوات، فإن مبناها على أن الوقص يتلو الوجوب) أقول: لعل المراد زكوات الإبل، وإلا ففي زكاة البقر

---

(١) حسن. لشواهده أخرجه أبو داود ١٥٧٢ والدارقطني ٢/ ٩٢ كلاهما من حديث الحارث عن علي بأتم منه، وهو صدر الحديث.
وقال أبو داود عقب حديث ١٥٧٤: ورواه شعبة والثوري وغيرهما، عن أبي إسحق عن عاصم عن علي لم يرفعوه أوقفوه على علي اهـ لكن صححه ابن القطان كما سيأتي. ومثله لا يقال بالرأي وله شواهد ستأتي في الحول. وفي باب زكاة الفضة فهو حسن إن شاء الله يأتي في زكاة المال الحديث السادس.

عشرة، فإذا كانت عشرين ففيها أربع شياه إلى أربع وعشرين، فإذا بلغت خمساً وعشرين ففيها بنت مخاض) وهي التي طعنت في الثانية (إلى خمس وثلاثين، فإذا كانت ستاً وثلاثين ففيها بنت لبون) وهي التي طعنت في الثالثة (إلى خمس وأربعين (فإذا كانت ستاً وأربعين ففيها حقة) وهي التي طعنت في الرابعة (إلى ستين، فإذا كانت إحدى وستين ففيها جذعة) وهي التي طعنت في الخامسة (إلى خمس وسبعين، فإذا كانت ستاً وسبعين ففيها بنتا لبون إلى تسعين،

موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح، بخلاف ما قال وسننبهك عليه. ثم ظاهر الغاية في قوله إلى تسع كونها غاية للوجوب، وإنما يتمشى على قول محمد رحمه الله لأنه جعل الزكاة واجبة في النصاب. والعفو والغاية غاية إسقاط لأن المعنى وجوب الشاة مستمر إلى تسع. واعلم أن الواجب في الإبل هو الإناث أو قيمتها، بخلاف البقر والغنم فإنه يستوي فيه الذكورة والأنوثة قوله: (**بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله ﷺ**) منها كتاب الصديق رضي الله عنه لأنس بن مالك، رواه البخاري وفرقه في ثلاثة أبواب عن ثمامة: أن أنساً حدثه أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين: بسم الله الرحمن الرحيم. هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين والتي أمر الله بها رسوله، فمن سئلها من المسلمين فليعطها. على وجهها ومن سئل فوقه فلا يعطه. في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم في كل خمس ذود شاة، فإذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى، فإذا بلغت ستاً وثلاثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون أنثى. فإذا بلغت ستاً وأربعين إلى ستين ففيها حقة طروقة الجمل، فإذا بلغت إحدى وستين إلى خمس وسبعين ففيها جذعة فإذا بلغت ستاً وسبعين إلى تسعين ففيها بنتا لبون فإذا بلغت إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الجمل، فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين ابنة لبون. وفي كل خمسين حقة[1]. ثم ساق بقية الحديث في الغنم. ثم ذكر في الباب الثاني عن ثمامة وقال فيه: من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فإنها تؤخذ منه الحقة ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له أو عشرين درهماً، ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة. فإنها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهماً أو شاتين، ومن بلغت صدقته بنت لبون وعنده حقة فإنها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين درهماً أو شاتين. ومن بلغت صدقته بنت لبون وليست عنده وعنده بنت مخاض فإنها تقبل منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهماً أو شاتين[2] انتهى. فقد

بأربعين درهماً. فإيجابها في خمس من الإبل كإيجاب الخمس في المائتين من الدراهم. قوله (**فإذا بلغت خمساً وعشرين ففيها بنت مخاض**) على هذا اتفقت الآثار وأجمع العلماء، إلا ما روي شاذا عن علي رضي الله عنه أنه قال: في خمس وعشرين خمس شياه، وفي ست وعشرين بنت مخاض. قال سفيان الثوري: هذا غلط وقع من رجال علي رضي الله عنه، أما علي فإنه

لا يتلو الوقص الوجوب فيما بين الأربعين والستين على ظاهر الرواية كما سيجيء قوله: (**وقيل في ذلك بأن الشرع**) أقول· القائل هو صاحب النهاية قوله: (**وإنما يجوز بالثني فصاعداً**) أقول: يعني من السديس والبازل قوله: (**بدليل أنه لا تجوز الأضحية بها الخ**) أقول: لئلا يقل الواجب أو ينقطع بالصرف إلى الأضحية.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٥٤ وأبو داود ١٥٦٧ والنسائي ٥/ ١٨ . ٢٣ . ٢٧ . ٢٩ وابن ماجه ١٨٠٠ وأبو يعلى ١٢٧ وابن حبان ٣٢٦٦ والحاكم ١/ ٣٩٠ . ١٣٩٢ والطحاوي ٢/ ٣٣ وابن الجارود ٣٤٢ وأحمد ١/ ١١ . ١٢ والدارقطني ٢/ ١١٣ . ١١٤ وابن خزيمة ٢٢٦١ و٢٢٧٩ و٢٢٨١ و٢٢٩٦ والبيهقي ٤/ ٨٦ كلهم عن ثمامة بن أنس عن أنس به. وصححه الحاكم، وأقره الذهبي، وكذا صححه الدارقطني وقال: رجاله كلهم ثقات اهـ.

وقد توبع ثمامة. تابعه المثنى بن أنس. أخرجه الشافعي ١/ ٢٣٥ . ٢٣٦.

ابنة مخاض: من دخلت في الثانية. سميت بذلك لأنها تمخض بولد آخر.

ابنة لبون: دخلت في الثالثة. لأن الأم تصير لبوناً بوضع حمل آخر.

الحقّة: طعنت في الرابعة. سميت بذلك لأنها تستحق الضراب والحمل، والذكر: حِق. طروقة الجمل: بلغت مرحلة يطرقها الجمل في مثلها.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٥٣ بهذا اللفظ من حديث أنس عن أبي بكر.

فإذا كانت إحدى وتسعين ففيها حقتان إلى مائة وعشرين) بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله ﷺ (**ثم**) إذا زادت على مائة وعشرين (**تستأنف الفريضة**) فيكون في الخمس شاة مع الحقتين، وفي العشر شاتان، وفي خمس

جعل بدل كل شاة عند عدم القدرة عليها عشرة. وهذا يصرح بخلاف الاعتبار الذي اعتبره في المبسوط لأن الظاهر أنه إنما تجعل عند عدمها قيمتها إذ ذلك. ثم قال: وفي الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى مائة وعشرين شاة، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين ففيها شاتان فإذا زادت على مائتين إلى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه. فإذا زادت على ثلاثمائة ففي كل مائة شاة شاة. فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها، وفي الرقة ربع العشر، فإذا لم تكن إلا تسعين ومائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها[١]، وفي الباب الثالث عن ثمامة أن أنساً حدثه فساق الحديث، وفيه «لا يخرج في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس إلا أن يشاء المصدّق»[٢] ورواه أبو داود في سننه حديثاً واحداً وزاد فيه: «وما كان من خلطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسوية»[٣] وقد يوهم لفظ بعض الرواة فيه الانقطاع لكن الصحيح أنه صحيح، قاله البيهقي. ومن الكتب كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه فذكره على وفاق ما تقدم، وزاد فيه: «لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة»[٤] ولم يذكر الزهري عن سالم هذا الحديث ولم يرفعوه. وإنما رفعه سفيان بن حسين، وسفيان هذا أخرج له مسلم واستشهد به البخاري، وقد تابع سفيان على رفعه سليمان بن كثير، وهو ممن اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بحديثه، وزاد فيه ابن ماجه قوله «وفي خمس وعشرين بنت مخاض: فابن لبون ذكر، فإن لم تكن بنت مخاض فابن لبون ذكر»[٥] وزاد فيه أبو داود زيادة من طريق ابن المبارك عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال: هذه نسخة كتاب رسول الله ﷺ الذي كتبه في الصدقة وهي عند آل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال ابن شهاب: أقرأنيها سالم بن عبد الله بن عمر فوعيتها على وجهها، وهي التي انتسخ عمر بن عبد العزيز من عبد الله بن عبد الله بن عمر وسالم بن عبد الله بن عمر فذكر الحديث، وقال فيه: فإذا كانت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى تبلغ تسعاً وعشرين ومائة، فإذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة حتى تبلغ تسعاً وثلاثين ومائة، فإذا كانت أربعين ومائة ففيها ثلاث حقاق حتى تبلغ تسعاً وخمسين ومائة. فإذا كانت ستين ومائة ففيها أربع بنات لبون حتى تبلغ تسعاً وستين ومائة، فإذا كانت سبعين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون وحقة حتى تبلغ تسعاً وسبعين ومائة، فإذا كانت ثمانين ومائة ففيها حقتان وبنتا لبون حتى تبلغ تسعاً وثمانين ومائة، فإذا كانت تسعين ومائة ففيها ثلاث حقاق وبنت لبون حتى تبلغ تسعاً وتسعين ومائة، فإذا بلغت مائتين ففيها أربع حقاق أو خمس بنات لبون. ثم ذكر سائمة الغنم[٦] على ما ذكر سفيان ابن حسين، وهذا مرسل كما أشار إليه الترمذي. وقد

أفقه من أن يقول هكذا، لأن في هذا موالاة بين الواجبين لا وقص بينهما، وهو خلاف أصول الزكوات فإن مبناها على أن الوقص يتلو الوجوب. وقوله (**وهي التي طعنت**) أي دخلت (**في الثانية**) وإنما سميت بنت مخاض لمعنى في أمها لأن أمها صارت مخاضاً بأخرى: أي حاملاً، وكذلك سميت بنت لبون لمعنى في أمها فإنها لبون بولادة أخرى، وسميت حقة لمعنى فيها وهو أنه لها أن تركب ويحمل عليها. وسميت جذعة بفتح الذال لمعنى في أسنانها معروف عند أرباب الإبل وهي أعلى الأسنان التي تؤخذ في زكاة الإبل، وبعده ثني وسديس وبازل، ولا يجب شيء من ذلك لنهي رسول الله ﷺ السعاة عن أخذ كرائم أموال الناس. واعلم أن من صفات الواجب في الإبل الأنوثة، قال صاحب التحفة لا يجوز فيها سوى الإناث إلا بطريق

---

(١) هذا تمام للرواية الأولى. تقدم قبل حديث.

(٢) هذا اللفظ عن البخاري ١٤٥٥ وتقدم مستوفياً.

(٣) صحيح. هو عند البخاري ١٤٥١ وأبي داود ١٥٦٧ عن ثمامة عن أنس به. اختصره البخاري.

(٤) صحيح. أخرجه أبو داود ١٥٦٨ وابن ماجه ١٨٠٥ كلاهما من حديث ابن عمر. وإسناد أبي داود ضعيف، لضعف سفيان بن حسين لكن تابعه على الزهري سليمان بن كثير وهو ثقة. ثم إن هذا اللفظ عند البخاري ١٤٥٠ من حديث ثمامة عن أنس عن أبي بكر مرفوعاً به.

(٥) تقدم في الذي قبله.

(٦) هذه الرواية لأبي داود ١٥٧٠

عشرة ثلاث شياه، وفي العشرين أربع شياه، وفي خمس وعشرين بنت مخاض، إلى مائة وخمسين فيكون فيها ثلاث حقاق، ثم تستأنف الفريضة فيكون في الخمس شاة، وفي العشر شاتان، وفي خمس عشرة ثلاث شياه، وفي

اشتمل كتاب الصديق وكتاب عمر على هذه الألفاظ وهي: وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية، ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة[1]، ولا بأس ببيان المراد إذ كان مبني بعض الخلاف، وذلك إذا كان النصاب بين شركاء وصحت الخلطة بينهم باتحاد المسرح والمرعى والمراح والراعي والفحل والمحلب تجب الزكاة فيه عنده لقوله ﷺ «لا يجمع بين متفرق»[2] الحديث. وفي عدم وجوب تفريق المجتمع، وعندنا لا تجب وإلا لو وجبت على كل واحد فيما دون النصاب. لنا هذا الحديث، ففي الوجوب الجمع بين الأملاك المتفرقة إذ المراد الجمع والتفريق في الأملاك لا الأمكنة، ألا ترى أن النصاب المفرق في أمكنة مع وحدة الملك تجب فيه، ومن ملك ثمانين شاة ليس للساعي أن يجعلها نصابين بأن يفرقها في مكانين، فمعنى لا يفرق بين مجتمع: أنه لا يفرق الساعي بين الثمانين مثلاً أو المائة والعشرين ليجعلها نصابين وثلاثة، ولا يجمع بين متفرق: لا يجمع مثلاً بين الأربعين المتفرقة بالملك بأن تكون مشتركة ليجعلها نصاباً والحال أن لكل عشرين. قال: وما كان بين خليطين الخ، قالوا أراد به إذا كان بين رجلين إحدى وستون مثلاً من الإبل لأحدهما ست وثلاثون وللآخر خمس وعشرون، فأخذ المصدق منها بنت لبون وبنت مخاض فإن كل واحد يرجع إلى شريكه بحصة ما أخذه الساعي من ملكه زكاة شريكه. والله أعلم. ومنها كتاب عمرو بن حزم أخرجه النسائي في الديات وأبو داود في مراسيله عن سليمان بن أرقم عن الزهري عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده «أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات، وبعث به مع عمرو بن حزم فقرئت على أهل اليمن، وهذه نسختها: بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد النبي ﷺ إلى شرحبيل بن عبد كلال قيل ذي رعين ومعافر وهمدان، أما بعد: فقد رجع رسولكم وأعطيتم من المغانم خمس الله، وما كتب الله عز وجل على المؤمنين من العشر في العقار وما سقت السماء، وما كان سيحاً أو كان بعلاً ففيه العشر إذا بلغ خمسة أوسق، وما سقي بالرشاء والدالية ففيه نصف العشر، وفي كل خمس من الإبل سائمة شاة إلى أن تبلغ أربعاً وعشرين، فإذا زادت واحدة على أربع وعشرين ففيها بنت مخاض، فإن لم توجد ابنة مخاض فابن لبون ذكر وساقه كما تقدم وفيه: وفي كل ثلاثين باقورة تبيع أو جذعة، وما كل أربعين باقورة بقرة. ثم ذكر صدقة الغنم وفيه: وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم، وما زاد ففي كل أربعين درهماً درهم، وليس فيما دون خمسة أواق شيء، وفي كل أربعين ديناراً دينار» وفي الكتاب أيضاً: «إن أكبر الكبائر عند الله يوم القيامة الإشراك بالله، وقتل النفس المؤمنة بغير حق، والفرار في سبيل الله يوم الزحف، وعقوق الوالدين، ورمي المحصنة، وتعلم السحر، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، ثم ذكر جملاً في الديات»[3] قال النسائي:

القيمة وقيل في ذلك بأن الشرع جعل الواجب في نصاب الإبل الصغار دون الكبار، بدليل أنه لا تجوز الأضحية بها وإنما تجوز بالثني فصاعداً، وكان ذلك تيسيراً لأرباب المواشي، وجعل الواجب أيضاً من الإناث لأن الأنوثة تعد فضلاً في الإبل فصار الواجب وسطاً؛ وقد جاءت السنة بتعيين الوسط ولم تعين الأنوثة في البقر والغنم لأن الأنوثة فيهما تعد فضلاً. وقوله: **(تستأنف الفريضة)** تفسير الاستئناف أنه لا يجب فيما زاد على مائة وعشرين حتى تبلغ الزيادة خمساً فإذا بلغت خمساً كان فيها شاة مع الواجب المتقدم وهو الحقتان، فقوله مع الحقتين قيد فيما يأتي بعده إلى قوله بنت مخاض. وقوله: **(إلى مائة وخمسين)** يعني إن أول النصاب فتكون جملة النصاب مائة وخمسة وأربعين لحقتين وبنت مخاض فإذا زادت على ذلك خمسة صارت مائة وخمسين ففيها ثلاث حقاق. وقوله: **(ثم تستأنف الفريضة فيكون في الخمس شاة)** يعني مع ثلاث حقاق، وكذلك فيما بعده. وقوله: **(ثم تستأنف الفريضة أبداً كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين)** قيده بذلك احترازاً عن

(١) تقدم بحبل حديثين.

(٢) هو المتقدم.

(٣) هذا خبر قوي، جاء من عدة طرق وتلقته الأئمة بالقبول، ويأتي مستوفياً في الديات، وفي أروش الجنايات. وسليمان بن أرقم تابعه غير واحد، وقد ذكر ابن الهمام في تقوية هذا الخبر ما فيه كفاية. وانظر نصب الراية ٢/٣٣٦. ٣٤٠. ٣٤١. ٣٤٢. ٣٤٣. ٣٤٤.

العشرين أربع شياه، وفي خمس وعشرين بنت مخاض، وفي ست وثلاثين بنت لبون، فإذا بلغت مائة وستاً وتسعين ففيها أربع حقاق إلى مائتين ثم تستأنف الفريضة أبداً كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين وهذا عندنا. وقال الشافعي: إذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون، فإذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة وبنتا لبون، ثم يدار الحساب على الأربعينات والخمسينات فتجب في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين

وسليمان بن أرقم متروك، وقد رواه عبد الرزاق في مصنفه: أخبرنا معمر عن عبد الله بن أبي بكر به، وأخرجه الدارقطني عن إسماعيل بن عياش عن يحيى بن سعيد ابن أبي بكر به، ورواه ابن حبان في صحيحه، والحاكم في المستدرك. كلاهما عن سليمان بن داود حدثني الزهري به. قال الحاكم: إسناده صحيح وهو من قواعد الإسلام، وقال أحمد في كتاب عمرو بن حزم صحيح. قال ابن الجوزي: يشير بالصحة إلى هذه الرواية لا إلى غيرها، وقال بعض الحفاظ في نسخة كتاب عمرو بن حزم: تلقتها الأمة بالقبول وهي متوارثة كنسخة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وهي دائرة على سليمان بن أرقم وسليمان بن داود وكلاهما ضعيف. لكن قال الشافعي في الرسالة: لم يقبلوه حتى تثبت عندهم أنه كتاب رسول الله ﷺ. وقال يعقوب بن سفيان الفسوي: لا أعلم في جميع الكتب المنقولة أصح منه. فإن أصحاب النبي ﷺ والتابعين يرجعون إليه ويدعون آراءهم اهـ. وتضعيف سليمان بن داود الخولاني معارض بأنه أثنى جماعة من الحفاظ عليه منهم أحمد وأبو حاتم وأبو زرعة وعثمان بن سعيد الدارمي وابن عدي قوله: **(إلى مائتين)** وإذا صارت مائتين فهو بالخيار إن شاء أدى أربع حقاق وإن شاء خمسة بنات لبون قوله: **(كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين)** يعني في خمس شاة مع الأربع حقاق أو الخمسة بنات لبون، وفي عشر شاتان معها، وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها، وفي عشرين أربع معها، فإذا بلغت مائتين وخمساً وعشرين، ففيها بنت مخاض معها، إلى ست وثلاثين فبنت لبون معها، إلى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاق حينئذ إلى مائتين وخمسين، ثم تستأنف كذلك، ففي مائتين وست وتسعين ستة حقاق إلى ثلاثمائة وهكذا، وهو احتراز عن الاستئناف الأول قوله: **(لما روى أنه عليه الصلاة والسلام الخ)**[1] تقدم في كتاب أبي بكر في البخاري وأحمد مع الشافعي وعن مالك روايتان كمذهبنا وكمذهب الشافعي قوله: **(ولنا أنه عليه الصلاة والسلام)** روى أبو داود في المراسيل وإسحق بن راهويه في مسنده والطحاوي في مشكله عن حماد بن سلمة: قلت لقيس بن سعد: خذ لي كتاب محمد بن عمرو بن حزم، فأعطاني كتاباً أخبر أنه أخذه من أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وأخبر أن النبي ﷺ كتبه لجده. فقرأته فكان فيه ذكر ما يخرج من فرائض الإبل، فقص الحديث إلى أن بلغ عشرين ومائة، فإذا كانت أكثر من عشرين ومائة فإنها تعاد إلى أول فريضة الإبل[2]، ودفعت هذه الرواية بمخالفتها الرواية الأخرى عنه مما قدمناه، ورواية الصحيح من كتاب الصديق والأثر الذي رواه الطحاوي عن ابن مسعود بما يوافق مذهبنا طعن فيه بالانقطاع من مكانين وضعف بخصيف، وما أخرجه ابن أبي شيبة بسنده عن سفيان عن أبي إسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي كمذهبنا عورض بأن شريكاً رواه عن أبي إسحق عن عاصم عن علي قال: إذا زادت الإبل على

الاستئناف الذي بعد المائة والعشرين فإن ذلك ليس فيه إيجاب بنت لبون ولا إيجاب أربع حقاق لعدم نصابهما لأنه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة وأربعين فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين، فلما زاد عليها خمس وصارت مائة وخمسين وجب ثلاث حقاق. وقوله: **(وهذا)** أي الاستئناف بعد المائة والعشرين وبعد المائة والخمسين وبعد المائتين **(مذهبنا)** وهو مذهب علي وابن مسعود وقال الشافعي: **(إذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون، فإذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة وبنتا لبون، ثم يدار الحساب على الأربعينات والخمسينات فيجب في**

---

(١) تقدم في أول هذا الباب الحديث الثاني. صحيح.

(٢) تقدم قبل حديث. ويأتي في الديات.

حقة لما روي أنه عليه الصلاة والسلام كتب «إذا زادت الإبل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة، وفي كل أربعين بنت لبون» من غير شرط عود ما دونها. ولنا أنه عليه الصلاة والسلام كتب في آخر ذلك في كتاب عمرو بن

عشرة ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون، إلا أن سفيان احفظ من شريك ولو سلم لا يقاوم ما تقدم قلنا إن سلم فإنما يتم لو معارضاً وليس كذلك لأن ما تثبته هذه الرواية من التنصيص على عود الفريضة لا يتعرض ما تقدم لنفيه ليكون معارضاً، إنما فيه: إذا زادت على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون، ونحن نقول به لأنا أوجبنا كذلك، إذ الواجب في الأربعين هو الواجب في ست ثلاثين، والواجب في خمسين هو الواجب في ست وأربعين، ولا يتعرض هذا الحديث لنفي الواجب عما دونه فنوجبه بما رويناه، وتحمل الزيادة فيما رواه على الزيادة الكثيرة جمعاً بين الأخبار، ألا ترى إلى ما رواه الزهري عن سالم عن أبيه أنه قال «كان رسول الله ﷺ قد كتب الصدقة ولم يخرجها إلى عماله حتى توفي فأخرجها أبو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض، ثم أخرجها عمر فعمل بها، ثم أخرجها عثمان فعمل بها، ثم أخرجها علي فعمل بها، فكان في إحدى الروايتين: في إحدى وتسعين حقتان إلى عشرين ومائة، فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون»[1] الحديث، ورواه أبو داود والترمذي. قال في شرح الكنز: وقد وردت أحاديث كلها تنص على وجوب الشاة بعد المائة والعشرين ذكرها في الغاية قوله: (والبخت والعراب) جمع عربي للبهائم وللأناس عرب، ففرقوا بينهما في الجمع، والعرب مستوطنو المدن والقرى العربية، والأعراب أهل البدو. واختلف في نسبتهم، والأصح أنهم نسبوا إلى عربة بفتحتين وهي من تهامة لأن أباهم إسماعيل عليه السلام نشأ بها، كذا في المغرب.

وهذه تتمة في زكاة العجاف: لا شك أن الواجب الأصلي هو الوسط مع مراعاة جانب الفقراء ورب المال، فإيجابه فيما إذا كان الكل عجافاً إجحاف به فوجب الإيجاب بقدره، وهذا تفصيله، فإذا كان له خمس من الإبل فيها بنت مخاض وسط أو أعلى منها سناً لكنها النقصان حالها تعدلها ففيها شاة وسط، فإن لم يكن فيها ما يساويها نظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة أفضلها، فما كان بينهما من التفاوت اعتبر مثله في الشاة الواجبة بالنسبة إلى الشاة الوسط، مثلاً لو كان قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة أفضلها خمس وعشرون فالتفاوت بالنصف فتجب شاة قيمتها نصف قيمة الشاة الوسط، وعلى هذا فقس، فلو كانت الإبل خمساً وعشرين حقاق أو جذاع أو بنات مخاض أو بوازل، فإن كان فيها بنت مخاض وسط أو ما يساويها في القيمة وجبت بنت مخاض وسط، وإن شاء دفع التي تساويها، وإن كان حقة أو أعلى منها بطريق القيمة وإن لم يكن فيها ما يساويها ولا هي فالواجب بنت مخاض

كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة) واستدل على ذلك بما روي أنه عليه الصلاة والسلام كتب «إذا زادت الإبل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة، وفي كل أربعين بنت لبون» ولم يشترط عود ما دونها يعني من غير أن يوجب في خمس وعشرين بنت مخاض ومن غير أن يوجب في الخمس شاة. ولنا حديث قيس بن سعد رضي الله عنه قال: قلت لأبي بكر محمد بن عمرو بن حزم: أخرج لي كتاب الصدقات الذي كتبه رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم، فأخرج كتاباً في ورقة وفيه: «فإذا زادت الإبل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة، فما كان أقل من خمس وعشرين ففيها الغنم في كل خمس ذود شاة» فيعمل بالزيادة إذ ليس في حديثهم ما ينفي ذلك. وقد عملنا بحديثهم أيضاً لأنا أوجبنا في الأربعين بنت لبون، فإن الواجب في الأربعين ما هو الواجب في ست وثلاثين، وكذلك أوجبنا في خمسين حقة. وقوله: (والبخت والعراب سواء) البخت جمع بختي وهو المتولد بين العربي والعجمي منسوب إلى بختنصر والعراب جمع عربي وإنما كانا سواء لأن اسم الإبل المذكور في الحديث يتناولهما واختلافهما في الصنف لا يخرجهما من النوع.

---

(١) حسن. أخرجه داود ١٥٦٨ وابن ماجه ١٧٩٨ عن ابن عمر به وإسناده ابن ماجه حسن وتقدم قبل قليل ومن طريق أبو داود أخرجه الترمذي ٦٢١ مطولاً.

حزم «فما كان أقل من ذلك، ففي كل خمس ذود شاة» فنعمل بالزيادة (والبخت والعراب سواء) في وجوب الزكاة لأن مطلق الاسم يتناولهما.

تساوي أفضلها، ولو كانت ستاً وثلاثين بنات مخاض أو حقاق أو جذاع أو بوازل، فإن كان فيها ثنتان تعد لأن بنتي مخاض وسط وجب فيها بنت لبون وسط لم يكتف هنا بوجود واحدة تعدل بنت مخاض وسط لإيجاب بنت لبون وسط لأن الواجب هنا ليس بنت مخاض بل بنت لبون، وربما كان التفاوت بينهما يأتي على أكثر نصاب العجاف فوجب ضم أخرى تعدل بنت مخاض وسط، فلو لم يكن فيها ما يعدل بنت مخاض وجب بنت لبون بقدرها، وطريقه أن ينظر إلى قيمة مخاض وسط وإلى قيمة بنت لبون وسط، فما تفاوت به اعتبر زيادة على بنت لبون تساوي أفضلها مما يليها في الفضل منها، مثلاً كانت قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة بنت اللبون خمسة وسبعون فالواجب بنت لبون تساوي أفضلها ونصف قيمة التي تليها في الفضل، حتى لو كان أفضلها يساوي عشرين وتليه أخرى تساوي عشرة وجب بنت لبون تساوي عشرين وخمسة دراهم، ولو كانت خمسين ليس فيها ما يساوي بنت مخاض وسط نظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة حقة وسط، فما وقع به التفاوت اعتبر في التي تلي أفضلها، فيجب ذلك مع أفضلها أيضاً كما ذكر في بنت اللبون مع بنت المخاض، حتى لو كان قيمة بنت المخاض خمسين والحقة ثمانين ففيها حقة تساوي أفضلها وثلاثة أخماس التي تليها في الفضل، ولو كانت الحقة بتسعين وبنت المخاض خمسين وفي الإبل بنت مخاض تساوي خمسين وأخرى تساوي ثلاثين فالواجب حقة تساوي أربعة وسبعين ليكون مثل أفضلها وأربعة أخماس التي تليها، ولو كانت قيمة بنت المخاض خمسين والحقة مائة وفي الإبل ثلاث تساوي كل ثلاثين ثلاثين ففيها حقة تساوي ستين مثل ثنتين من أفضلها لأن التفاوت الذي بين الحقة وبنت المخاض الضعف. وإنما جعلنا بنت المخاض حكماً في الباب في كل الصور لأنها أدنى سن يتعلق به الوجوب، والزيادة عليها عفو، ولم يكتف بوجود واحدة منها تساوي بنت مخاض وسط لإيجاب ما زاد على بنت المخاض لما ذكرنا.

فصل في البقر

(ليس في أقل من ثلاثين من البقر السائمة صدقة، فإذا كانت ثلاثين سائمة وحال عليها الحول ففيها تبيع أو تبيعة) وهي التي طعنت في الثانية **(وفي أربعين مسن أو مسنة)** وهي التي طعنت في الثالثة. بهذا أمر رسول الله ﷺ

فصل في البقر

قدمها على الغنم لقربها من الإبل في الضخامة، والبقر من بقر إذا شق، سمي به لأنه يشق الأرض وهو اسم جنس، والتاء في بقرة للواحدة فيقع على الذكر والأنثى لا للتأنيث قوله: **(ففيها تبيع)** سمى الحوليّ من أولاد البقر به لأنه يتبع أمه بعد، والمسن من البقر والشاة ما تمت له سنتان، وفي الإبل ما دخل في السنة الثامنة، ثم لا تتعين الأنوثة في هذا الباب ولا في الغنم، بخلاف الإبل لأنها لا تعد فضلاً فيهما بخلاف الإبل، ثم إن وجد في الثلاثين تبيع وسط وجب هو، أو ما يساويه وجب تبيع يساوي الوسط، وإن شاء دفعه بطريق القيمة عن تبيع، وإن كان الكل عجافاً ليس فيها ما يساوي تبيعاً وسطاً وجب أفضلها، ولو كانت البقر أربعين وفيها مسنة وسط أو ما يساويها فعلى ما عرف في الثلاثين، وإن كان الكل عجافاً وجب أن ينظر إلى قيمة تبيع وسط لأنه المعتبر في نصاب البقر وما فضل عنه عفو وإلى قيمة مسنة وسط، فما وقع به التفاوت وجب نسبته في أخرى تلي أفضلها في الفضل، مثلاً لو كانت قيمة التبيع الوسط أربعين وقيمة المسنة الوسط خمسين تجب مسنة تساوي أفضلها وربع التي تليها في الفضل، حتى لو كانت قيمة أفضلها ثلاثين والتي تليها عشرين تجب مسنة تساوي خمسة وثلاثين، ولو كانت ستين عجافاً ليس فيها ما يساوي تبيعان وسطاً ففيها تبيعان من أفضلها إن كانا، وإلا فاثنان من أفضلها، وإن كان فيها تبيع وسط أو ما يساويه وجب التبيع الوسط وآخر من أفضل الباقي قوله: **(بهذا أمر رسول الله ﷺ معاذاً)** أخرج أصحاب السنن الأربعة عن مسروق عن معاذ بن جبل «أن النبي ﷺ لما وجهه إلى اليمن أمره أن يأخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعاً أو تبيعة. ومن كل أربعين مسنة، ومن كل حالم» يعني محتلماً «ديناراً أو عدله من المعافر ثياب تكون باليمن»[1] حسنه الترمذي. ورواه بعضهم مرسلاً وهذا أصح، ويعني بالدينار من الحالم الجزية، ورواه ابن حبان في

فصل في البقر

قدم فصل البقر على الغنم لمناسبتها ضخامة وقيمة، وهو مشتق من بقر إذا شق، وسمي به البقر لأنه يشق الأرض، ولا خلاف في أن الثلاثين والأربعين نصاب زكاة البقر على ما ذكر في الكتاب. واختلفت الرواية فيما زاد على الأربعين على ما يذكر. والتبيع من ولد البقر ما يتبع أمه، والمسن منه ومن الشاة ما تمت له سنتان، وإنما خير بين الذكر والأنثى لأن الأنوثة في البقر لا تعد فضلاً كما تقدم. وقوله: **(بهذا)** أي بما ذكرنا من التبيع والتبيعة في ثلاثين والمسن والمسنة في أربعين **(أمر رسول الله ﷺ معاذاً، فإذا زادت على الأربعين)** فقد روي عن أبي حنيفة ثلاث روايات. ففي رواية الأصل **(يجب في الزيادة**

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٥٧٨ والترمذي ٦٢٣ والنسائي ٥/ ٢٥ . ٢٦ وابن ماجه ١٨٠٣ وأحمد ٥/ ٢٣٠ وعبد الرزاق ٦٨٤١ والطيالسي ٥٦٧ والدارمي ١/ ٣٨٢ والحاكم ١/ ٣٩٨ وابن حبان ٤٨٨٦ والبيهقي ٤/ ٩٨ و ٩/ ١٩٣ من طرق كلهم عن شقيق عن مسروق عن معاذ مرفوعاً. حسنه الترمذي وصححه الحاكم وأقره الذهبي وأخرجه أبو داود ١٥٧٧ والدارقطني ٢/ ١٠٢ والبيهقي ٤/ ٩٨ عن النخعي عن مسروق عن معاذ به، وأخرجه الدارمي ١/ ٣٨٢ والبيهقي ٩/ ١٨٧ عن أبي وائل عن مسروق عن معاذ به، وأخرجه أحمد ٥/ ٢٣٣ ـ ٢٤٧ وأبو داود ١٥٧٦ والنسائي ٥/ ٢٠٦ وابن أبي شيبة ٣/ ١٤٧ والبيهقي ٩/ ١٩٣ عن أبي وائل عن معاذ، والدارمي ١/ ٣٨١ وابن أبي شيبة ٣/ ١٢٧ والنسائي ٥/ ٢٦ والبيهقي ٤/ ٩٨ و٩/ ١٩٣ عن النخعي عن معاذ وأخرجه مالك ١/ ٢٥٩ والشافعي ١/ ٢٣٧ والبيهقي ٤/ ٩٨ كلهم عن طاوس عن معاذ. وقال الشافعي: طاوس عالم بأمر معاذ وإن لم يلقه لكثرة من لقيه ممن أدرك معاذاً، وهذا مما لا أعلم من أحد فيه خلافاً اهـ وجاء في نصب الراية ٢/ ٣٤٦ ـ ٣٤٧ ما ملخص. حديث مسروق عن معاذ متصل صحيح ثابت، وقوله ابن حزم، وقال ابن القطان: يجب على أصولهم أن يحكم على حديث مسروق بالاتصال بحكم حديث. المتعاصرين الذين لم يعلم انتفاء اللقاء بينهما، وهو مذهب الجمهور اهـ. وقد ذكر ابن الهمام كلاماً أطول من هذا فأغنى عن إعادته. والحديث أقل مراتبه أن يكون حسناً وانظر نصب الراية: فقد أطال الكلام عليه رحمه الله، وكذا ابن حجر في التلخيص ٢/ ١٥٢ . ١٥٣ وختمه بقول ابن عبد البر: لا خلاف بين العلماء أن السنة في زكاة البقر على ما في حديث معاذ هذا. وأن النصاب المجمع عليه فيها اهـ.

معاذاً رضي الله عنه (فإذا زادت على أربعين وجب في الزيادة بقدر ذلك إلى ستين) عند أبي حنيفة؛ ففي الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة، وفي الاثنتين نصف عشر مسنة، وفي الثلاثة ثلاثة أرباع عشر مسنة. وهذه رواية الأصل لأن العفو ثبت نصاً بخلاف القياس ولا نص هنا، وروى الحسن عنه أنه لا يجب في الزيادة شيء حتى تبلغ خمسين، ثم

صحيحه والحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وأعله عبد الحق بأن مسروقاً لم يلق معاذاً، وصرح ابن عبد البر بأنه متصل، وأما ابن حزم فإنه قال في أول كلامه إنه منقطع وإن مسروقاً لم يلق معاذاً، وقال في آخره: وجدنا حديث مسروق إنما ذكر فيه فعل معاذ باليمن في زكاة البقر، ومسروق عندنا بلا شك أدرك معاذاً بسنه وعقله وشاهد أحكامه يقيناً وأفتى في زمن عمر وأدرك النبي ﷺ، وهو رجل كان باليمن أيام معاذ بنقل الكافة من أهل بلده عن معاذ في أخذه لذلك على عهد النبي ﷺ انتهى، وحاصله أنه يجعله بواسطة بينه وبين معاذ، وهو ما فشا من أهل بلده أن معاذاً أخذ كذا وكذا. والحق قول ابن القطان إنه يجب أن يحكم بحديثه عن معاذ على قول الجمهور في الاكتفاء بالمعاصرة ما لم يعلم عدم اللقي. وأما على ما شرطه البخاري وابن المديني من العلم باجتماعهما ولو مرة فكما قال ابن حزم والحق خلافه، وعلى كلا التقديرين يتم الاحتجاج به على ما وجهه ابن حزم قوله: (وهذه رواية الأصل) عن أبي حنيفة فيما زاد على الأربعين ثلاث روايات: هذه، ورواية الحسن أن لا شيء حتى تبلغ خمسين، والرواية الثالثة كقولهما. وجه الأولى عدم المسقط مع أن الأصل أن لا يخلي المال عن شكر نعمته بعد بلوغه النصاب. وجه هذه منعه بل قد وجد وهو ما رواه الدارقطني والبزار من حديث بقية عن المسعودي عن الحكم عن طاوس عن ابن عباس قال «بعث رسول الله ﷺ معاذاً إلى اليمن، فأمره أن يأخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعاً أو تبيعة، ومن كل أربعين مسنة، قالوا فالأوقاص؟ قال: ما أمرني رسول الله ﷺ فيها بشيء. وسأسأله إذا قدمت عليه، فلما قدم على رسول الله ﷺ سأله فقال: ليس فيها شيء» قال المسعودي: والأوقاص ما بين الثلاثين إلى أربعين والأربعين إلى ستين[1]. وفي السند ضعف. وفي المتن أنه رجع فوجده عليه الصلاة والسلام حياً، وهو موافق لما في معجم الطبراني، وفي سنده مجهول وفيه أعني معجم الطبراني حديث آخر من طريق بن وهب عن حيوة بن شريح عن يزيد بن أبي حبيب عن سلمة بن أسامة عن يحيى بن الحكم أن معاذاً قال «بعثني رسول الله ﷺ أصدق أهل اليمن، فأمرني أن آخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعاً. ومن كل أربعين مسنة، ومن الستين تبيعين، ومن السبعين مسنة وتبيعاً، وأمرني أن لا آخذ فيما بين ذلك شيئاً إلا أن يبلغ مسنة أو جذعاً»[2] وهو مرسل، وسلمة بن

بقدر ذلك إلى ستين) ففي الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة (وفي الثنتين نصف عشر مسنة) وذلك جزء من أربعين جزءاً من مسنة لأن الأربعة عشر للأربعين وربع الأربعة واحد فيكون ربع العشر جزءاً من أربعين جزءاً ونصف العشر جزأين من أربعين جزءاً لأن عشر الأربعين أربعة ونصف الأربعة اثنان. وفي رواية الحسن عنه: لا شيء في الزيادة حتى تبلغ خمسين، ثم فيها مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع، وفي رواية أسد بن عمرو وعنه وهو قول أبي يوسف ومحمد: لا شيء في الزيادة حتى تبلغ ستين. وجه الأول أن العفو فيما بين الثلاثين والأربعين وبين الستين وما فوقها ثبت نصاً، بخلاف القياس لما فيه من إخلاء المال عن الواجب مع قيام المقتضي وهو إطلاق قوله تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ وقيام الأهلية ولا نص ههنا فأوجبنا فيما زاد بحسابه وتحملنا التشقيص، وإن كان خلاف موضوع الزكاة ضرورة تعذر إخلائه عن الواجب. ووجه رواية الحسن أن مبنى هذا

---

(١) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٩٩ والبزار ٨٩٢ كلاهما من حديث طاوس عن ابن عباس به.
قال الحافظ في التلخيص ٢/ ١٥٢: وهذا موصول إلا أن المسعودي اختلط، وتفرد عنه بوصله بقية بن الوليد، وتابعه الحسن بن عمارة وهو ضعيف.

(٢) ضعيف. أخرجه أحمد ٥/ ٢٤٠ والطبراني كما في نصب الراية ٢/ ٣٤٩ كلاهما عن يحيى بن الحكم أن معاذاً.. فذكره. ونقل الزيلعي عن ابن عبد الهادي قوله: فيه إرسال، وسلمة بن أسامة ويحيى غير مشهورين اهـ نصب الراية ٢/ ٣٤٩.

فيها مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع، لأن مبنى هذا النصاب على أن يكون بين كل عقدين وقص، وفي كل عقد واجب. وقال أبو يوسف ومحمد: لا شيء في الزيادة حتى تبلغ ستين، وهو رواية عن أبي حنيفة لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ «لا تأخذ من أوقاص البقر شيئاً» وفسروه بما بين أربعين إلى ستين. قلنا: قد قيل إن المراد منها الصغار (ثم في الستين تبيعان أو تبيعتان، وفي سبعين مسنة وتبيع، وفي ثمانين مسنتان، وفي تسعين ثلاثة أتبعة وفي المائة تبيعان ومسنة وعلى هذا يتغير الفرض في كل عشر من تبيع إلى مسنة ومن مسنة إلى تبيع) لقوله عليه الصلاة والسلام «في كل ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة وفي كل أربعين مسن أو مسنة» (والجواميس والبقر سواء) لأن اسم البقر يتناولهما إذ هو نوع منه، إلا أن أوهام الناس لا تسبق إليه في ديارنا لقلته، فلذلك لا يحنث به في يمينه لا يأكل لحم بقر، والله أعلم.

أسامة ويحيى بن الحكم غير مشهورين، ولم يذكرهما ابن أبي حاتم في كتابه، واعترض أيضاً بأن معاذاً لم يدركه عليه الصلاة والسلام حياً. في الموطإ عن طاوس «أن معاذاً» الحديث وفيه «فتوفي النبي ﷺ قبل أن يقدم معاذ»[1] وطاوس لم يدرك معاذاً. وأخرج في المستدرك عن ابن مسعود قال «كان معاذ بن جبل شاباً جميلاً حليماً سمحاً من أفضل شباب قومه ولم يكن يمسك شيئاً، ولم يزل يدان حتى أغرق ماله كله في الدين، فلزمه غرماؤه حتى تغيب عنهم أياماً في بيته، فاستأذنوا عليه رسول الله ﷺ فأرسل في طلبه، فجاء معه غرماؤه» فساق الحديث إلى أن قال «فبعثه إلى اليمن وقال له: لعل الله أن يجبرك ويؤدي عنك دينك، فخرج معاذ إلى اليمن فلم يزل بها حتى توفي رسول الله ﷺ ثم رجع معاذ»[2] الحديث بطوله. قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين، وفي مسند أبي يعلى أنه قدم فسجد للنبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ: «يا معاذ ما هذا؟ قال: وجدت اليهود والنصارى باليمن يسجدون لعظمائهم وقالوا هذا تحية الأنبياء، فقال عليه الصلاة والسلام: كذبوا على أنبيائهم، لو كنت آمر أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»[3] وفي هذا أن معاذاً أدركه عليه الصلاة والسلام حياً قوله: **(قد قيل إن المراد بها الصغار)** فتعارض التفسيران، فلا تسقط الزكاة بالشك بعد تحقق السبب، ثم إن كان خلاف القياس من حيث إنه إيجاب الكسور فقولهما مخالفه من وجهين: إثبات العفو بالرأي، وكونه خارجاً عن النظير في بابه، فإن الثابت في هذا الباب جعل العفو تسعاً تسعاً، والكسور في الجملة لها وجود في النقدين، لكن دفع المصنف هذا ينتفي بما صرح به في رواية الطبراني من قوله «وأمرني أن لا آخذ فيما بين ذلك شيئاً إلا أن تبلغ مسنة أو جذعاً» وهكذا رواه القاسم بن سلام في كتاب الأموال، لكن تمام هذا موقوف على صحة هذه الرواية أو حسنها، والله أعلم.

النصاب: أي نصاب البقر على أن يكون بين كل عقدين وقص وفي كل عقد واجب بدليل ما قبل الأربعين وبعد الستين فيكون بين الأربعين والخمسين كذلك لكنه يخير بين إعطاء ربع مسنة وثلث تبيع لأن الزيادة على الأربعين عشرة وهي ثلث ثلاثين وربع أربعين فيخير بينهما. ووجه رواية أسد وهو قولهما قوله ﷺ لمعاذ بن جبل: «لا تأخذ من أوقاص البقر شيئاً» وفسروه بما بين أربعين إلى ستين، والأوقاص جمع وقص بفتح القاف، وهو ما بين الفريضتين. قلنا: قد قيل إن المراد بها الصغار: يعني أن المراد بالأوقاص العجاجيل ونحن نقول بذلك، وقوله: (ثم في الستين تبيعان) الخ ظاهر لا يحتاج إلى شرح.

---

(١) هو في الموطأ ١/٢٥٩ ومسند الشافعي ١/٢٣٧ والبيهقي ٤/٩٨ عن طاوس عن معاذ، وتقدم كلام الشافعي في هذا في حديث معاذ الأول. وأن طاوساً أدرك جماعة أدركوا معاذاً.

(٢) يأتي تخريجه في الديون باب الإفلاس. وهو حديث حسن من جهة الإسناد وإلا أن القلب من متنه. والله أعلم.

(٣) ضعيف هكذا، وأخرجه أحمد ١/٣٨١ من حديث عبد الله بن أبي أوفى بإسناد جيد رجاله رجال مسلم، وليس فيه أنه سجد، وكرره من وجه آخر وفيه فقال معاذ: نحن أحق أن نصنع هذا بنبينا اهـ. وليس فيه ذكر السجود. ورواه البزار والطبراني كما في المجمع ٤/٣١٠ من حديث زيد بن أرقم. وفيه: أفلا نسجد لك؟ الحديث. وليس فيه أنه سجد وإسناده حسن، وله طرق أخرى. وأكثر هذه الروايات تذكر أن معاذاً كان قادماً من الشام لا من اليمن، فالخبر كما ساقه المصنف ضعيف.

فصل في الغنم

(ليس في أقل من أربعين من الغنم السائمة صدقة، فإذا كانت أربعين سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة إلى مائة وعشرين، فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى مائتين، فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه، فإذا بلغت أربعمائة ففيها أربع شياه، ثم في كل مائة شاة شاة) هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله ﷺ، وفي كتاب أبي بكر رضي الله

فصل صدقة الغنم

سميت بذلك لأنه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنيمة لكل طالب قوله: **(هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله ﷺ)وفي كتاب أبي بكر** تقدم في صدقة الإبل فارجع إليه قوله: **(والضأن والمعز سواء)** أي في تكميل النصاب لا في أداء الواجب، وسنذكر الفرق بينهما في ذلك آخر الباب، والمتولد من ظبي ونعجة له حكم أمه فيكون شاة. وفي العجاف إن كانت ثنية وسط تعينت وإلا واحدة من أفضلها، فإن كانت نصابين أو ثلاثة كمائة وإحدى وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أو قيمتها، وإن بعضه تعين هو وكمل من أفضلها بقية الواجب فتجب الواحدة الوسط وواحدة أو ثنتان عجفاوان بحسب ما يكون الواجب والموجود مثلاً له مائة وإحدى وعشرين وعنده ثنية وسط وجبت هي وأخرى عجفاء، أو مائتان وواحدة وعنده ثنتان سمينتان تعينتا مع عجفاء، أو واحدة تعينت مع عجفاوين من أفضل البواقي، ولو هلكت السمينة بعد الوجوب جعلت كأن لم تكن عند أبي حنيفة، ووجبت عجفاوان بناء على صرف الهالك إلى النصاب الأخير وجعل الهالك كأن لم يكن، وعندهما بهلاك السمينة ذهب فضل السمن فكأن الكل كانت عجافاً ووجب فيها ثلاث عجاف فتسقط ثلاثة أجزاء من ثلاث شياه كل شاة مائتا جزء وجزء، ويبقى الباقي بناء على أن الواجب واجب في الكل من النصاب والعفو وصرف الهلاك إلى الكل على الشيوع، ولو هلك العجاف كلها وبقيت السمينة فعنده لما وجب الصرف إلى النصاب الزائد على الأول صار كأنه حال الحول على أربعين ثم هلك الكل إلا السمينة فيبقى الواجب جزء من أربعين جزءاً من شاة وسط وسقط

فصل في الغنم

قدم فصل زكاة الغنم على الخيل، إما لكون الحاجة إلى بيانه أمسّ لكثرته، وإما لكونه متفقاً عليه، والغنم اسم جنس يقع على الذكر والأنثى، وما في الكتاب ظاهر إلا كلمات تذكرنا. قوله **(والضأن والمعز سواء)** يعني في تكميل النصاب لا في أداء الواجب لما سنذكر أن الجذع من المعز لا يجوز. وقوله: **(لأن النص ورد به)** يعني ما كتب في كتاب رسول الله ﷺ «في أربعين من الغنم شاة» الحديث. وقوله: **(والجذع ما أتى عليه أكثرها)** روي عن أبي علي الدقاق أنه ما طعن في الشهر التاسع. وعن أبي عبد الله الزعفراني أنه ما طعن في الشهر الثامن. وذكر في شرح الأقطع قال الفقهاء: إن الجذع من الغنم ما تمت له ستة أشهر. هذا تفسير علماء الفقه. وعن الأزهري: الجذع من المعز لسنة أشهر، ومن الضأن ثمانية أشهر، والثني الذي ألقى ثنيته، وهو من الإبل ما استكمل السنة الخامسة ودخل في السادسة، ومن الغنم والبقر ما استكمل الثانية ودخل في الثالثة، ومن الفرس والبغل والحمار ما استكمل الثالثة ودخل في الرابعة، وهو في كلها بعد الجذع وقبل الرباعي، هذا تفسير أهل اللغة، وقوله: **(وعن أبي حنيفة وهو قولهما)** يريد به ما روى الحسن عنه. وقوله: **(ولأنه يتأدى به الأضحية فكذا الزكاة)** يعني أن باب الأضحية أضيق، ألا ترى أن التضحية بالتبيع والتبيعة لا يجوز أخذهما في الزكاة فإذا كان للجذع مدخل في الأضحية ففي الزكاة أولى، وقوله: **(وجواز التضحية)** جواب عن قوله ولأنه يتأدى به الأضحية يعني أن جواز التضحية بالجزع عرف بنص خاص في التضحية وهو قوله ﷺ «نعمت الأضحية الجذع من الضأن» فلا يتعداها، والزكاة ليست في معناها، إذ المقصود بها إراقة الدم، والجذع يقارب الثني في ذلك، ولا كذلك الزكاة فلا تلحق بالأضحية دلالة.

فصل في الغنم

قوله: **(وهو في كلها بعد الجذع الخ)** أقول: قوله هو راجع إلى قوله والثني الخ المذكور قبل سطرين قوله: **(والجذع يقارب الثني في ذلك)** أقول: يعني لا يقارب في القيمة.

عنه[١]. وعليه انعقد الإجماع **(والضأن والمعز سواء)** لأن لفظة الغنم شاملة للكل والنص ورد به. ويؤخذ الثني في زكاتها ولا يؤخذ الجذع من الضأن إلا في رواية الحسن عن أبي حنيفة. والثني منها ما تمت له سنة، والجذع ما أتى عليه أكثرها. وعن أبي حنيفة وهو قولهما إنه يؤخذ عن الجذع لقوله عليه الصلاة والسلام «إنما حقنا الجذع والثني» ولأنه يتأدى به الأضحية فكذا الزكاة، وجه الظاهر حديث علي رضي الله عنه موقوفاً ومرفوعاً «لا يؤخذ في الزكاة إلا الثني فصاعداً» ولأن الواجب هو الوسط وهذا من الصغار، ولهذا لا يجوز فيها الجذع من المعز، وجواز التضحية به عرف نصاً. والمراد بما روي الجذعة من الإبل **(ويؤخذ في زكاة الغنم الذكور والإناث)** لأن اسم الشاة ينتظمهما. وقد قال عليه الصلاة والسلام «في أربعين شاة شاة».

الباقي. وعندهما تبقى حصتها من كل الواجب وكل الواجب سمينة وعجفاوان كل شاة مائتا جزء وجزء. وحصتها جزء من السمينة وجزءان من العجفاوين قوله: **(والنص ورد به)** أي باسم الغنم في كتاب أبي بكر على ما مرّ قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام «إنما حقنا الجذع»)**[٢] غريب بلفظه. وأخرج أبو داود والنسائي وأحمد في مسنده عن سعر قال «جاءني رجلان مرتدفان فقالا: إنا رسولا رسول الله ﷺ بعثنا إليك لتؤتينا صدقة غنمك، قلت: وما هي؟ قالا شاة، قال: فعمدت إلى شاة ممتلئة مخاضاً وشحماً فقالا: هذه شافع وقد نهانا رسول الله ﷺ أن نأخذ شافعاً، والشافع التي في بطنها ولدها، قلت: فأي شيء تأخذان؟ قالا: عناقاً جذعة أو ثنية، فأخرجت إليهما عناقاً فتناولاها»[٣] وروى مالك في الموطإ من حديث سفيان بن عبد الله: أن عمر بن الخطاب بعثه مصدّقاً فكان يعدّ السخل، فقالوا: أتعد علينا السخل ولا تأخذه؟ فلما قدم على عمر ذكر له ذلك فقال عمر: نعم يعدّ عليهم السخلة يحملها الراعي ولا نأخذها، ولا نأخذ الأكولة ولا الربى ولا الماخض ولا فحل الغنم، ونأخذ الجذعة والثنية، وذلك عدل بين غذاء الغنم وخياره[٤]. قال النووي: سنده صحيح. وأما ما روي عن عليّ: لا يؤخذ في الزكاة إلا الثني[٥] فغريب، والله أعلم. فالدليل يقتضي ترجيح هذه الرواية، والحديث الأول صريح في رد التأويل الذي ذكره المصنف إن كان قول الصحابيين نأخذ عناقاً جذعة أو ثنية له حكم الرفع أو لم يكن، وكذلك قول عمر في ذلك فيجب ترجيح غير ظاهر الرواية أعني ما روي عن أبي حنيفة من جواز أخذ الجذعة على ظاهر الرواية عنه في تعيين الثني.

---

(١) تقدما في أول هذا الباب. أي باب صدقة السوائم.

(٢) غريب. كذا قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٥٤، ووافقه ابن الهمام، وابن حجر في الدراية ١/ ٢٥٣، وبمعناه الحديث الآتي.

(٣) حسن. أخرجه أبو داود ١٥٨١ والنسائي ٥/ ٣٢ وأحمد ٣/ ٤١٤ كلهم عن مسلم بن ثفِنة عن سعر بن ديسم مرفوعاً. ورجاله كلهم ثقات. سوى مسلم بن ثَفِنة. ويقال: مسلم بن شعبة. وهو أصح. وهو حجازي مقبول كما في التقريب.

(٤) موقوف صحيح. أخرجه مالك ١/ ٢٦٥ ح ٢٦ وكذا البيهقي ٤/ ١٠٠ كلاهما من حديث سفيان بن عبد الله عن عمر موقوفاً وصححه النووي كما في نصب الراية ٢/ ٣٥٥ وأقره الزيلعي.

(٥) غريب. ذكره صاحب الهداية موقوفاً ومرفوعاً وتعقبه الزيلعي ٢/ ٣٥٥ فقال: غريب. وأخرجه إبراهيم الحربي في التقريب عن ابن عمر موقوفاً نحوه.

وقال في الدراية ١/ ٢٥٤: لم أجده وإنما هو قول ابن عمر.

فصل في الخيل

(إذا كانت الخيل سائمة ذكوراً وإناثاً فصاحبها بالخيار: إن شاء أعطى عن كل فرس ديناراً، وإن شاء قومها وأعطى عن كل مائتي درهم خمسة دراهم) وهذا عند أبي حنيفة، وهو قول زفر، وقالا: لا زكاة في الخيل لقوله عليه الصلاة والسلام «ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة» وله قوله عليه الصلاة والسلام «في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم»[1] وتأويل ما روياه[2] فرس الغازي، وهو المنقول عن زيد بن ثابت. والتخيير بين

فصل في الخيل

في فتاوى قاضيخان قالوا: الفتوى على قولهما، وكذا رجح قولهما في الأسرار، وأما شمس الأئمة وصاحب التحفة فرجحا قول أبي حنيفة رحمه الله، وأجمعوا أن الإمام لا يأخذ صدقة الخيل جبراً، وحديث «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة» رووه في الكتب الستة، وزاد مسلم «إلا صدقة الفطر»[3] قوله: **(وتأويل ما روياه فرس الغازي)** لا شك أن هذه الإضافة للفرس المفرد لصاحبها في قولنا فرسه وفرس زيد كذا، وكذا يتبادر منه الفرس الملابس للإنسان ركوباً ذهاباً ومجيئاً عرفاً. وإن كان لغة أعم من ذلك، والعرف أملك، ويؤيد هذه الإرادة قوله في عبده: ولا شك أن العبد للتجارة تجب فيه الزكاة: فعلم أنه لم يرد النفي عن عموم العبد بل عبد الخدمة، وقد روى ما يوجب حمله على هذا المحمل لو لم تكن هاتان القرينتان العرفية واللفظية، وهو ما في الصحيحين في حديث مانعي الزكاة بطوله، وفيه «الخيل ثلاثة: هي لرجل أجر، ولرجل ستر، ولرجل وزر» وساق الحديث إلى قوله «فأما التي هي له ستر فرجل ربطها تغنياً وتعففاً ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها فهي لذلك الرجل ستر[4]» الحديث، فقوله بعد قوله «ولم ينسى حق الله في ظهورها» يردّ تأويل ذلك بالعارية لأن ذلك مما يمكن على بعده في ظهورها، فعطف رقابها ينفي إرادة ذلك، إذ الحق الثابت في رقاب الماشية ليس إلا زكاة وهو في ظهورها

فصل في الخيل

وجه تأخيره عن فصل الغنم قد تقدم وكلامه واضح. وقوله: **(هو المنقول)** أي تأويل ما روياه بفرس الغازي هو المنقول **(عن زيد بن ثابت رضي الله عنه)** فإن هذه الحادثة وقعت في زمن مروان رحمه الله، فشاور الصحابة فروى أبو هريرة رضي الله

فصل في الخيل

قوله: **(وأما ما جشر لطلب نسلها الخ)** أقول: الجشر إخراج الدواب للرعي قوله: **(والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر رضي الله عنه)** أقول: إذا كان التخيير مروياً عن رسول الله ﷺ ومأثوراً عن زيد بن ثابت رضي الله عنه فما وجه تخصيص عمر رضي الله عنه بالمأثورية عنه.

---

(١) ضعيف. أخرجه الدارقطني ١٢٦/٢ والبيهقي ١١٩/٤ كلاهما من حديث جابر. وهو من طريق أبي يوسف عن غورك. قال الدارقطني: تفرد به غورك بن الحضرم، وهو ضعيف جداً. ومن دونه ضعفاء اهـ.
وقال البيهقي: لو كان صحيحاً لما خالفه أبو يوسف.

(٢) يعود الضمير إلى ما استدل به أبو يوسف ومحمد في الحديث الذي رواه ا لستة، فحمله المصنف على فرس الغازي رأي: ليس فيها زكاة. راجع نصب الراية ٣٥٧/٢.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٦٤ ومسلم ٩٨٢ من وجوه وأبو داود و١٥٩٥ والترمذي ٦٢٨ والنسائي ٣٥/٥ وابن ماجه ١٨١٢ والدارمي ٣٨٤/١ ومالك ٢٧٧/١ والشافعي ٢٢٧/١ وعبد الرزاق ٦٨٧٨ وابن أبي شيبة ١٥١/٣ . ١٥٢ والطحاوي ٢٩/٢ والدارقطني ٢٧/٢ وابن حبان ٣٢٧١ و٣٢٧٢ والبيهقي ١١٧/٤ من طرق كثيرة عن عراك عن أبي هريرة مرفوعاً. وكرره مسلم ٩٨٢ ح ١٠ وابن حبان ٣٢٧٢ عن عراك عن أبي هريرة مرفوعاً بزيادة: إلا زكاة الفطر.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ٢٣٧١ و٢٨٦٠ و٣٦٤٦ و٤٩٦٢ و٤٩٦٣ و٧٣٥٦ ومسلم ٩٨٧ ومالك و٤٤٤/٢ والنسائي ٢١٦/٦ . ٢١٧ وابن حبان ٤٦٧٢ والبيهقي ١١٩/٤ كلهم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: الخيل لرجل أجره ولرجل ستر، وعلى رجل وزر، فأما الذي هي له أجر، فرجل ربطها في سبيل الله، فأطال لها في مرج أو روضة، فما أصابت في طِيَلِهَا المرج أو الروضة كانت له حسنات، ولو أنها قطعت طِيَلَهَا ذلك فاستنّت شرفاً أو شرفين به، كانت آثارها وأرواثها حسنات له، ولو أنها مرت بنهر فشربت منه ولم يرد أن يَسْقِيَ الماء به كان ذلك له حسنات، فهي له أجر. ورجل ربطها تغنياً وتعففاً، ولم ينس حق الله في رقابها ولا في ظهورها، فهي لذلك ستر، ورجل ربطها فخراً ورياء ونواء لأهل الإسلام فهي على ذلك وزر. وسئل رسول الله ﷺ عن الخمر فقال: لم يُنزل عليّ فيها شيء إلا هذه الآية الجامعة الفاذّة ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ اهـ. هذا لفظ مالك والبخاري ومسلم، ذكرته بتمامه ليسهل على الطالب فهم ما فيه من معانٍ.

الدينار والتقويم مأثور عن عمر (وليس في ذكورها منفردة زكاة) لأنها لا تتناسل (وكذا في الإناث المنفردات في

حمل منقطعي الغزاة والحاج ونحو ذلك هذا هو الظاهر الذي يجب البقاء معه، ولا يخفى أن تأويلنا في الفرس أقرب من هذا بكثير لما حفه من القرينتين ولأنه تخصيص العام، وما من عام إلا وقد خص بخلاف حمل الحق الثابت لله في رقاب الماشية على العارية، ولا يجوز حمله على زكاة التجارة «لأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الحمير بعد الخيل فقال: لم ينزل علي فيها شيء»[1] فلو كان المراد في الخيل زكاة التجارة لم يصح نفيها في الحمير، وما قيل إنه كان واجباً ثم نسخ بدليل ما روى الترمذي والنسائي عن أبي عوانة عن أبي إسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال: قال رسول الله ﷺ «قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة»[2] وله طريق آخر عن أبي إسحق عن الحرث عن علي. قال الترمذي: سألت محمداً عن هذا الحديث فقال: كلاهما عندي عن أبي إسحق يحتمل أن يكون روى عنهما، والعفو لا يكون إلا عن شيء لازم فممنوع، بل يصدق أيضاً مع ترك الأخذ من الابتداء تفضلاً مع القدرة عليه، فمن قدر على الأخذ من أحد وكان محقاً في الأخذ غير ملوم فيه فتركه مع ذلك تكرماً ورفقاً به صدق معه ذلك ويقدم ما في الصحيحين للقوة، وقد رأينا هذا الأمر قد تقرر في زمن عمر فكيف يكون منسوخاً؟ قال ابن عبد البر: روى فيه جويرية عن مالك حديثاً صحيحاً أخرجه الدارقطني عن جويرية عن مالك عن الزهري أن السائب بن يزيد أخبره قال: رأيت أبي يقيم[3] الخيل ثم يدفع صدقتها إلى عمر. وروى عبد الرزاق عن ابن جريج: أخبرني عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى ابن أمية يقول: ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يلعي بن أمية من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى بمائة قلوص، فندم البائع فلحق بعمر، فقال: غصبني يعلي وأخوه فرساً لي، فكتب إلى يعلى أن الحق بي، فأتاه فأخبره الخبر فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم ما علمت أن فرساً يبلغ هذا فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئاً، خذ من كل فرس ديناراً، فقرو على الخيل ديناراً ديناراً. وروي أيضاً عن ابن جريج: أخبرني ابن أبي حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان كان يصدق الخيل، وأن السائب بن يزيد أخبره أن كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقة الخيل: قال ابن شهاب: لا أعلم أن رسول الله ﷺ سن صدقة الخيل، وقال محمد بن الحسن في كتاب الآثار: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي أنه قال: في الخيل السائمة التي يطلب نسلها، إن شئت في كل فرس ديناراً وعشرة دراهم، وإن شئت فالقيمة، فيكون في كل مائتي درهم خمسة دراهم في كل فرس ذكر أو أنثى، فقد ثبت أصلها على الإجمال

عنه «ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة» فقال مروان لزيد بن ثابت: ما تقول يا أبا سعيد؟ فقال أبو هريرة: عجباً من مروان أحدثه بحديث رسول الله ﷺ وهو يقول ما تقول يا أبا سعيد؟ فقال زيد: صدق رسول الله ﷺ، وإنما أراد به فرس الغازي، فأما ما جشر لطلب نسلها ففيها الصدقة فقال كم؟ فقال في كل فرس دينار أو عشرة دراهم **(والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر)** فإنه كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه يأمره أن يأخذ من الخيل السائمة عن كل فرس ديناراً أو عشرة دراهم، وقيل كان ذلك في خيل العرب لتقاربها في القيمة، وأما في أفراسنا فيقوّمها لا غير فإن قيل: لو وجبت فيها الزكاة لكان للإمام أخذها جبراً ولو وجبت في عينها كما في سائر السوائم وليس كذلك بالإجماع. أجيب بأنه لم يثبت له ذلك لأن الخيل مطمع لكل طامع فيخشى على صاحبه التعدي بالأخذ، ولم يجب من عينها لأن مقصود الفقير لا يحصل به لكونه غير مأكول اللحم عنده وقوله **(وليس في ذكورها منفردة زكاة لأنها لا تتناسل)** استشكل بذكور الإبل والبقر

(١) هو عجز المتقدم.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ١٥٧٤ والترمذي ٦٢٠ والنسائي ٥/٣٧ وابن ماجه ١٧٩٠ وأحمد ١/١١٣ . ١٣٢ . ١٤٨ وابن خزيمة ٢٢٨٤ كلهم من حديث أبي إسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي مرفوعاً قال أبو داود: ورواه أبو معاوية وإبراهيم بن طهمان عن أبي إسحق عن الحارث عن علي مرفوعاً.

وقال الترمذي: سألت البخاري عنه فقال: كلاهما عندي صحيح عن أبي إسحق يحتمل أن يكون رُوِيَ عنهما جميعاً. ووافقه الزيلعي ٢/٣٥٦.

قلت: عاصم ثقة، وهو أحسن حالاً من الحارث الأعور، ومع ذلك فهي متابعة لعاصم فالحديث حسن والله أعلم.

(٣) معناه يُقَوِّم.

رواية) وعنه الوجوب فيها لأنها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور، وعنه أنها تجب في الذكور المنفردة أيضاً **(ولا شيء في البغال والحمير)** لقوله عليه الصلاة والسلام «لم ينزل علي فيهما شيء» والمقادير تثبت سماعاً **(إلا أن تكون للتجارة)** لأن الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر أموال التجارة، والله أعلم.

في كمية الواجب في حديث الصحيحين وثبتت الكمية، وتحقق الأخذ في زمن الخليفتين عمر وعثمان من غير تكير بعد اعتراف عمر بأنه لم يفعله النبي ﷺ ولا أبو بكر على ما أخرج الدارقطني عن حارثة بن مضرّب قال: جاء ناس من أهل الشام إلى عمر فقالوا: إنا قد أصبنا أموالاً خيلاً ورقيقاً وإنا نحبّ أن تزكيه، فقال: ما فعله صاحباي قبلي فأفعله أنا ثم استشار أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا حسن، وسكت عليّ فسأله فقال: هو حسن لو لم تكن جزية راتبة يؤخذون بها بعدك، فأخذ من الفرس عشرة دراهم ثم أعاده قريباً منه بذلك السند والقصة. وقال فيه: فوضع على كل فرس ديناراً[1]، ففي هذا أنه استشارهم فاستحسنوه، وكذا استحسنه عليّ بشرط شرطه وهو أن لا يؤخذون به بعده، وقد قلنا بمقتضاه إذ قلنا ليس للإمام أن يأخذ صدقة سائمة الخيل جبراً، فإن أخذ الإمام هو المراد بقوله يؤخذون بها مبنياً للمفعول، إذ يستحيل أن يكون استحسانه مشروطاً بأن لا يتبرعوا بها لمن بعده من الأئمة لأنه ما على المحسنين من سبيل، وهذا حينئذ فوق الإجماع السكوتي. فإن قيل: استحسانهم إنما هو لقبولها منهم إذا تبرعوا بها وصرفها إلى المستحقين لا للإيجاب. قلنا رواية، فرضع على كل فرس ديناراً مرتباً على استحسانهم، وما قدمناه من قول عمر ليعلى: خذ من كل فرس ديناراً فقرر على كل ديناراً يوجب خلاف ما قلت، وغاية ما في ذلك أن ذلك هو مبدأ اجتهادهم، وكأنهم. والله أعلم. رأوا أن ما قدمنا من حديث مانعي الزكاة يفيد الوجوب حيث اثبت في رقابها حقاً لله، ورتب على الخروج منه كونها له حينئذ ستراً يعني من النار، هذا هو المعهود من كلام الشارع كقوله في عائل البنات «كنّ له ستراً من النار»[2] وغيره، ولأنه لا معنى لكون المراد ستراً في الدنيا بمعنى ظهور النعمة، إذ لا معنى لترتيب ذلك على عدم نسيان حق الله في رقابها فإنه ثابت، وإن نسي فثبت الوجوب وعدم أخذه عليه الصلاة السلام لأنه لم يكن في زمانه أصحاب الخيل السائمة من المسلمين بل أهل الإبل، وما تقدم إذ أصحاب هذه إنما هم أهل المدائن والدشت والتراكمة، وإنما فتحت بلادهم في زمن عمر وعثمان، ولعل ملحظهم في خصوص تقدير الواجب ما روى عن جابر من قوله عليه الصلاة والسلام «في كل فرس دينار»[3] كما ذكره في الإمام عن الدارقطني بناء على أنه صحيح في نفس الأمر ولو لم يكن صحيحاً على طريقة المحدثين، إذ لا يلزم من عدم الصحة على طريقهم إلا عدمها ظاهراً دون نفس الأمر، على أن الفحص عن مأخذهم لا يلزمنا إذ يكفي العلم بما اتفقوا عليه من ذلك قوله: **(وليس في ذكورها الخ)** في كل من الذكور المنفردة والإناث المنفردة روايتان، والراجح في الذكور عدم الوجوب وفي الإناث الوجوب.

والغنم منفردات فإنها لا تتناسل ووجبت فيها الزكاة. وأجيب بأن النماء شرط وجوب الزكاة لا محالة، وهو في الخيل في التناسل لا غير، ولا تناسل في ذكور الخيل منفردة، وأما غيرها فالنماء فيه كما يكون به يكون باللحم والوبر فيجب فيه الزكاة. فإن قيل: فما وجه الرواية التي تجب فيها في الذكور المنفردة أيضاً ولا نسل ثمة على ما ذكرتم؟ أجيب بأن وجهها أن الآثار جعلتها نظير سائر أنواع السوائم، فإنه بسبب السوم تخف المؤنة على صاحبه وبه يصير مال الزكاة فكانت كأنواعها. وقوله **(لم ينزل علي فيهما شيء)** روي «أنه ﷺ سئل عن الحمير فقال: لم ينزل علي فيها شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾**.

---

(١) انظر هذه الآثار في نصب الراية ٢/ ٣٥٨. ٣٥٩ والدراية ١/ ٢٥٥.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٤١٨ و٥٩٩٥ ومسلم ٢٦٢٩ والترمذي ١٩١٣ و١٩١٥ وأحمد ٦/ ٨٧. ١٦٦ وابن حبان ٢٩٣٩ والبيهقي ٧/ ٤٧٨ والبغوي ١٦٨١ من طرق عن عروة عن عائشة مرفوعاً «من ابتلي بشيء من هذه البنات، فأحسن صحبتهنّ كنّ له ستراً من النار» اهـ وله قصة.
وأخرجه أبو داود ٥١٤٧ و٥١٤٨ والترمذي ١٩١٦ والبخاري في الأدب المفرد ٧٩ كلهم من حديث أبي سعيد: من كان له ثلاث بنات، أو ثلاث أخوات، وابنتان أو أختان، فأحسن صحبتهنّ واتقى الله فيهنّ، دخل الجنة.

(٣) هو الحديث الثاني من فصل الخيل. وإسناده واه.

فصل

(وليس في الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة) عند أبي حنيفة إلا أن يكون معها كبار، وهذا آخر أقواله وهو قول محمد، وكان يقول أوّلاً يجب فيها ما يجب في المسان، وهو قول زفر ومالك، ثم رجع وقال فيها واحدة منها. وهو قول أبي يوسف والشافعي رحمهما الله. وجه قوله الأول أن الاسم المذكور في الخطاب ينتظم الصغار

فصل

قوله: **(وليس في الفصلان)** جمع فصيل: ولد الناقة قبل أن يصير ابن مخاض. والعجاجيل جمع عجول. ولد البقرة. والحملان جمع حمل بالتحريك: ولد الشاة. صورة المسئلة: اشترى خمسة وعشرين فصيلاً أو حملاً أو عجولاً أو وهب له لا ينعقد عليها الحول، حتى إذا مضىٰ حول من وقت الملك لا تجب فيها بل إذا تم من حين صارت كباراً وتصوّر أيضاً إذا كان له نصاب سائمة فمضى ستة أشهر فولدت نصاباً ثم ماتت الأمهات وتم الحول على الأولاد قوله: **(الاسم المذكور في الخطاب)** يعني اسم الشاة قوله: **(تحقيق النظر من الجانبين)** جانب صاحب المال بعدم إخراج مسنة، وجانب الفقراء بعدم إخراج بالكلية كما يجب في المهازيل إلحاقاً لنقصان السن بنقصان الوصف لما رأينا النقصان بالهزال ردّ الواجب الأصلي وهو الوسط إلى واحد منها ولم يبطل أصلاً فكذلك النقصان بالسن مع قيام الإسامة واسم الإبل، إلا أن الرد إلى واحدة منها يمنعنا من ترتيب السن في الإبل والبقر بأن يجب بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة، وهكذا تبيع ثم مسنة، ولم يمنعنا في المهازيل فعملنا بقدر الممكن فقلنا لا شيء حتى تبلغ خمساً وعشرين فصيلاً فيكون فيها فصيل، ثم لا شيء حتى تبلغ ستاً وسبعين ففيها فصيلان، وهكذا في ثلاثين عجولاً عجول، ثم لا شيء حتى تبلغ ستين ففيها عجولان، ثم لا شيء حتى تبلغ تسعين ففيها ثلاثة عجاجيل لأن السبب متى ثبت ثبت حكمه إلا بقدر المانع، هذا على أقوى الروايات عن أبي يوسف وهي رواية محمد. وبهذا التقرير اندفع استبعاد محمد إذ قال: إنه عليه الصلاة والسلام أوجب في خمس وعشرين واحدة في مال اعتبر قبله أربعة نصب، وفي ست وسبعين ثنتين في موضع اعتبر ثلاث نصب بينها وبين خمس وعشرين، ففي المال الذي لا يمكن اعتبار هذه النصب فيه لو أوجبنا كان بالرأي لا بالنص ولا مدخل للرأي هنا قوله: **(ووجه الأخير)** أي من أقاويل أبي حنيفة وهو قول محمد إن المقادير لا يدخلها القياس، فإذا امتنع إيجاب ما ورد به النص امتنع أصلاً. والنص ورد بالشاة والبقرة والناقة لا مطلقاً بل ذات السن المعين من الثنية والتبيع وبنت المخاض مثلاً ولم يوجد فتعذر الإيجاب. فإن قيل: لا نسلم أنه لم يوجب الصغار أصلاً، ففي حديث أبي بكر في قتال مانعي الزكاة: لو

فصل

قال صاحب النهاية رحمه الله: وجدت في هذا الموضع مكتوباً بخط شيخي رحمه الله: وجه مناسبة إيراد هذه المسئلة هنا هو أنه لما فرغ عن بيان حكم الكبار من السوائم شرع في بيان حكم الصغار. وأقول: ليس الفصل منحصراً في ذلك بل فيه غيره. فكان الفصل ههنا كمسائل شتى تكتب في آخر الأبواب. والفصلان جمع الفصيل: وهو ولد الناقة من فصل الرضيع عن أمه. والحملات بضم الحاء وقيل بكسرها أيضاً جمع الحمل: ولد الضأن في السنة الأولى. والعجاجيل جمع عجول: من أولاد البقر حين تضعه أمه إلى شهر، كذا في المغرب. قيل في صورة المسئلة: رجل اشترى خمسة وعشرين من الفصلان أو ثلاثين من العجاجيل أو أربعين من الحملان أو وهب له ذلك هل ينعقد عليه الحول أو لا؟ على قول أبي حنيفة ومحمد لا ينعقد، وعند غيرهما ينعقد حتى لو حال عليها الحول من حين ما ملكها وجبت الزكاة.

فصل وليس في الفصلان

قوله: **(حتى لو حال الحول عليها من حين ملكها وجبت الزكاة)** أقول: فيه أنه حينئذ لم يبق محلاً للنزاع حيث يوجد الواجب وهو الطاعن في السنة الثانية، والظاهر أن تصور المسئلة في صورة الضم قوله: **(وأجيب بأن الواجب قليل من الكثير الخ)** أقول: رأى في مقابلة النص مع أنه منقوض بما إذا كان له تسع وثلاثون حملاً وواحدة مسنة تجب مسنة بالإجماع مع جريان ما ذكره فيه، فتأمل.

والكبار ووجه الثاني تحقيق النظر من الجانبين كما يجب في المهازيل واحد منها ووجه الأخير أن المقادير لا يدخلها

منعوني عناقاً مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه»[١]. فدل أنه كان يعطي في الزكاة: سلمناه لكن إيجاب الأسنان المعينة لم يتوقف على وجودها في الموجب فيه؛ ألا يرى أنه أوجب في خمس من الإبل شاة، وليست فيها فلم يتوقف إيجابها على أن تكون عنده بل يجب عليه أن يستحدث ملكها بطريقه ويدفعها، فكذا يجب عليه أن يستحدث ملك مسنة ويدفعها. قلنا أما الأول فيدل على نفيه ما في أبي داود والنسائي عن سويد بن غفلة قال «أتانا مصدق رسول الله ﷺ فأتيته فجلست إليه فسمعته يقول: في عهدي: يعني في كتابي أن لا آخذ راضع لبن»[٢] الحديث دل بالمطابقة على عدم أخذها مطلقاً، وبالالتزام على أن ليس في الصغار واحدة منها، إذ لو كان لأخذت الراضع، وحديث أبي بكر[٣] لا يعارضه لأن أخذ العناق لا يستلزم الأخذ من الصغار لأن الظاهر ما قدمنا في حديث المرتدفين[٤] في صدقة الغنم أن العناق يقال على الجذعة والثنية ولو مجازاً، فارجع إليه فيجب الحمل عليه دفعاً للتعارض، ولو سلم جاز أخذها بطريق القيمة لا أنها هي نفس الواجب، ونحن نقول به أو هو على طريق المبالغة لا التحقيق يدل عليه أن في الرواية الأخرى عقالاً مكان العناق، وأما الثاني فإنه يستلزم إيجاب الكرائم وهو منتف بما في الصحيح وغيره من قوله لمعاذ «إياك وكرائم أموالهم»[٥] وروى معناه كثيراً حتى صار من ضروريات الزكاة ومناقض لما عرف بالضرورة في أصول الزكوات من كون الواجب قليلاً من كثير، وربما نأتي المسنة على غالب الحملان أو كلها خصوصاً إذا كانت أسنانها يومين أو ثلاثة فيكون هذا إيجاب إخراج كل المال معنى وهو معلوم النفي بالضرورة، بل يخرج عن كونه زكاة المال فإن إضافة اسم زكاة المال يأتي كونه إخراج الكل. ويرد عليه أن إخراج الكرائم والكثير من القليل يلزمكم فيما إذا كان فيها مسنة واحدة فإنها بالنسبة إلى الباقي كذلك، غاية الأمر أن

وقيل صورتها: إذا كان له نصاب سائمة فمضى عليها ستة أشهر فتوالدت مثل عددها ثم هلكت الأصول وبقيت الأولاد هل يبقى حول الأصول على الأولاد؟ عندهما لا يبقى، وعند الباقين يبقى. وذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن أبي يوسف أنه قال: دخلت على أبي حنيفة فقلت: ما تقول فيمن ملك أربعين حملاً؟ فقال فيها شاة مسنة فقلت: ربما تأتي قيمة الشاة على أكثرها أو جميعها، فتأمل ساعة ثم قال: لا ولكن تؤخذ واحدة منها، فقلت: أيؤخذ الحمل في الزكاة؟ فتأمل ساعة ثم قال: لا إذا لا يجب فيها شيء، فأخذ بقوله الأول زفر، وبقوله الثاني أبو يوسف، وبقوله الثالث محمد، وعد هذا من مناقبه حيث تكلم في مسئلة في مجلس بثلاثة أقاويل فلم يضع شيء منها **(وجه قوله الأول إن الاسم المذكور في الخطاب)** يعني قوله عليه الصلاة والسلام «في خمس من الإبل السائمة شاة» **(ينتظم الصغار والكبار)** لأنه اسم جنس كاسم الآدمي، ولهذا لو حلف لا يأكل لحم إبل فأكل لحم الفصيل حنث. وأجيب بأن الواجب قيل من الكثير، وأخذ المسنة من الصغار ليس كذلك لأن قيمتها قد تأتي على أكثر النصاب **(ووجه قوله الثاني)** أنا لو أوجبنا فيها ما يجب في المسان وهو لا يوجد فيها كان إضراراً بصاحب المال وهو يقتضي عدم الوجوب، ولو لم نوجب شيئاً كان إضراراً بالفقراء لأن الصغار نصاب، فإن الكبار يكمل بها نصاب وكل ما هو كذلك كان نصاباً بنفسه كالمهازيل، وعكسه الحملان فإنها لا يكمل بها نصاب فلا تكون

(١) متفق عليه وقد تقدم في الصلاة. ويأتي في الحدود.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ١٥٨٠ والنسائي ٥/ ٣٠ وابن ماجه ١٨٠١ والدارقطني ٢/ ١٠٤ - ١٠٥ والبيهقي ٤/ ١٠٦ كلهم من حديث سويد بن غفلة. بزيادة: فأتاه رجل بناقة كوماء. فقال: خذها فأبى أن يقبلها اهـ. وإسناده حسن، رجاله كلهم ثقات وهو متصل. فيه ميسرة أبو صالح وهو مقبول، وقد تابعه أبو ليلى الكندي في رواية ابن ماجه.

(٣) تقدم قبل حديث:

(٤) هو حديث سعر الديلي. تقدم قبل قليل.

(٥) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٩٦ و١٤٥٨ ومسلم (١٩) وأبو داود ١٥٨٤ والترمذي ٦٢٥ والدارمي ١٥٨٨ بترقيم البغا، وابن ماجه ١٧٨٣ كلهم من حديث معاذ في خبر إرساله إلى اليمن وفيه: فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا الصلاة فأخبرهم أن الله فرض عليهم زكاة من أموالهم وترد في فقرائهم، فإذا هم أطاعوا بها، فخذ منهم وتوقّ كرائم أموال الناس. ورواية: فإياك وكرائم أموال الناس.

القياس فإذا امتنع إيجاب ما ورد به الشرع امتنع أصلاً، وإذا كان فيها واحد من المسان جعل الكل تبعاً له في انعقادها نصاباً دون تأدية الزكاة، ثم عند أبي يوسف لا يجب فيما دون الأربعين من الحملان وفيما دون الثلاثين من العجاجيل ويجب في خمس وعشرين من الفصلان واحد ثم لا يجب شيء حتى تبلغ مبلغاً لو كانت مسان يثنى الواجب، ثم لا يجب شيء حتى تبلغ مبلغاً لو كانت مسان يثلث الواجب، ولا يجب فيما دون خمس وعشرين في رواية. وعنه أنه يجب في الخمس خمس فصيل، وفي العشر خمسا فصيل على هذا الاعتبار، وعنه أنه ينظر إلى قيمة خمس فصيل وسط وإلى قيمة شاة في الخمس فيجب أقلهما، وفي العشر إلى قيمة شاتين وإلى قيمة خمسي فصيل على هذا الاعتبار. قال: **(ومن وجب عليه سن ولم توجد أخذ المصدق أعلى منها ورد الفضل أو أخذ دونها)**

لزوم إخراج الكل معنى منتف لكن ثبوت انتفاء إخراج الأكثر في الشرع كثبوت انتفاء إخراج الكل، فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك. ويجاب بأن الإجماع على ثبوت هذا الحكم في صورة وجود مسنة مع الحملان وهو على خلاف القياس: أعني ما قدمناه من ضرورية الانتفاءين في غيرها فلا يجوز أن يلحق بها قوله: **(جعل الكل تبعاً له في انعقادها نصاباً دون تأدية الزكاة)** لأنه إنما يجب من الثنيات. هذا إذا كان عدد الواجب من الكبار موجوداً فيها، أما إذا لم يكن فلا يجب بيانه، لو كانت مسنتان ومائة وتسعة عشر حملاً يجب فيها مسنتان، ولو كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملاً؛ فعند أبي حنيفة ومحمد تجب مسنة واحدة، وعند أبي يوسف مسنة وحمل، وعلى هذا القياس فصيل الإبل والبقر، وإذا وجبت المسنة دفعت وإن كانت دون الوسط لأن الوجوب باعتبارها فلا يزاد عليها، فإن هلكت بعد الحول بطلت الزكاة، لأن لما كان الوجوب باعتبارها كان هلاكها كهلاك الكل، والحكم لا يبقى في التبع بعد فوات الأصل، وعند أبي يوسف يبقى في الصغار تسعة وثلاثون جزءاً من أربعين جزءاً من الحمل لأن عنده الصغار أصل في الوجوب، إلا أن فضل الكبير كان باعتبار تلك المسنة فيبطل بهلاكها ويكون هذا نقصاناً للنصاب، ولو هلكت الحملان وبقيت المسنة يؤخذ قسطها وهو جزء من أربعين جزءاً من المسنة جعل هلاك المسنة كهلاك الكل ولم يجعل قيامها كقيام الكل، والفرق يطلب في شرح الزيادات قوله: **(ثم عن أبي يوسف الخ)** تقدم شرح هذا في أثناء تقرير وجه قول أبي يوسف قوله: **(أخذ المصدق)** أي عامل الصدقات الخ يفيد أن الخيار في أخذ الأعلى ورد الفضل أو الأدنى وإعطاء الفضل للمصدق، والواقع أن الخيار لربّ المال في الوجه الثاني فقط.

في نفسها نصاباً فأوجبنا واحدة منها كما في المهازيل فإنا لا نوجب فيها السمين وإنما نوجب واحدة منها. وهذا معنى قوله **(تحقيق النظر من الجانبين. ووجه قوله الأخير ما قاله إن المقادير لا يدخلها القياس الخ)** وتقريره أن يجاب ما ورد به الشرع من الأسنان ههنا ممتنع لأنها لا توجد في الصغار **(وإذا امتنع ما ورد به الشرع ههنا امتنع أصلاً)** لأنه لو جاز لكان بالقياس والمقادير لا يدخلها القياس والفطن يستخرج من هذا جواب أبي يوسف فإنه قاس على المهازيل وهو فاسد لأن المهازيل يوجد فيها ما ورد به الشرع من الأسنان **(ولو كان فيها واحدة من المسان الخ)** يعني إذا كان في الحملان كبار جعلت الصغار تبعاً لها في انعقادها نصاباً ولا تتأدى الزكاة بالصغار بل يدفع لها من الكبار إن كان على مقدار والواجب، بيانه أنه إذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملاً يجب فيها مسنتان، وإن كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملاً فعند أبي حنيفة ومحمد تجب مسنة واحدة، وعند أبي يوسف مسنة وحمل، وعلى هذا القياس فصل الإبل والبقر، والأصل في ذلك ما قال عمر رضي الله عنه: عدّ عليهم السخلة ولو جاء بها الراعي يحملها على كتفيه، ولا تأخذها منهم فقد نهى عن أخذ الصغار عند الاختلاط. وقوله: **(ثم عند أبي يوسف الخ)** يعني أن الروايات عن أبي يوسف اختلفت في الفصلان. روى محمد عنه أنه لا يجب فيها الزكاة حتى تبلغ عدداً لو كانت كباراً وجب فيها واحدة منها وذلك بأن تبلغ خمسة وعشرين ثم ليس في الزيادة شيء حتى تبلغ مبلغاً لو كانت مسان ثني الواجب وذلك بأن تبلغ ستة وسبعين فحينئذ يجب فيها اثنان، ثم لا يجب حتى تبلغ مبلغاً لو كانت مسان ثلث الواجب بأن تبلغ مائة وخمسة وأربعين فيجب منها ثلاثة، ولا يجب فيما دون خمسة وعشرين. ووجهه أن الواجب كان تعين بالنص باعتبار العدد والسن، وقد تعذر السن في الفصلان فبقي العدد معتبراً. قال محمد: وهذا غير

وأخذ الفضل، وهذا يبتني على أن أخذ القيمة في باب الزكاة جائز عندنا على ما نذكر إن شاء الله تعالى، إلا أن في

وأطلق في النهاية أن الخيار لرب المال إذ الخيار شرع رفقاً بمن عليه وذلك بأن يجعل الخيار إليه مع تحقق قولهم يجبر المصدق على قبول الأدنى مع الفضل ولا يجبر على قبول الأعلى وردّ الفضل، لأن هذا يتضمن بيع الفضل من المصدّق، ومبنى البيع على التراضي لا الجبر وهذا يحقق أن لا خيار له في الأعلى، إذ معنى ثبوت الخيار مطلقاً له أن يقال له: أعط ما شئت أعلى أو أدنى، فإذا كان بحيث لا يقبل منه الأعلى لم يجعل الخيار إليه فيه. اللهم إلا أن يراد أن له الخيار لو طلب الساعي منه الأعلى فيكون له أن يتخير بين أن يعطيه أو يعطي الأدنى. وقوله وأعطى الفضل وأخذ الفضل مطلقاً يفيد أن جبران ما بين السنين غير مقدر بشيء معين من جهة الشارع، بل يختلف بحسب الأوقات غلاء ورخصاً وعند الشافعي هو مقدّر بشاتين أو عشرة لما قدمنا في[1] كتاب الصديق من أنه إذ أوجب عليه بنت مخاض فلم توجد أعطى إما بنت لبون وأخذ شاتين أو عشرة أو ابن لبون ليس غير. قلنا: هذا كان قيمة التفاوت في زمانهم وابن اللبون يعدل بنت المخاض، إذ ذاك جعلاً لزيادة السن مقابلاً بزيادة الأنوثة، فإذا تغير وإلا لزم عدم الإيجاب معنى بأن تكون الشاتان أو العشرون التي يأخذها من المصدق تساوي السن الذي يعطيه خصوصاً إذا فرضنا الصورة للمذكورة في المهازيل فإنه لا يبعد كون الشاتين تساويان بنت لبون مهزولة جداً فإعطاؤها في بنت مخاض مع استرداد شاتين إخلاء معنى أو الإجحاف برب المال بأن يكون كذلك وهو الدافع للأدنى، وكل من اللازمين منتف شرعاً فينتفي ملزومهما وهو تعين الجابر.

[فروع] عجل عن أربعين بقرة مسنة فهلك من بقية النصاب واحدة ولم يستفد شيئاً حتى تم الحول يمسك الساعي من المعجل قدر تبيع ويرد الباقي، وليس لربّ المال أن يسترد المسنة ويعطيه مما عنده تبيعاً لأن قدر التبيع من المسنة صار زكاة حقاً للفقراء فلا يسترد، ومثله في تعجيل بنت المخاض من خمسة وعشرين إذا انتقص الباقي واحدة فتم الحول أمسك الساعي قدر أربع شياه. وروى بشر عن أبي يوسف أنه يردها ولا يحبس شيئاً ويطالب بأربع شياه لأنه في إمساك البعض ورد البعض ضرر التشقيص بالشركة. وقياس هذه في البقرة أن يسترد المسنة لكن في هذا نظر إذ لا شركة بعد دفع قيمة الباقي. ولو كان استهلك المعجل أمسك من قيمتها قدر التبيع والأربع شياه وردّ الباقي. ولو تم الحول وقد زادت الأربعون إلى ستين فحق الساعي في تبيعين فليس للمالك استرداد المسنة بل يكمل الفضل للساعي، بخلاف ما لو أخذ المسنة على ظنّ أنها أربعون فإذا هي تسعة وثلاثون فإنه يرد المسنة ويأخذ تبيعاً، لأن الانفاق على الغلط بعدم الرضا أما هناك فدفع عن رضا على احتمال أن تصير زكاة. ولم يظهر أن الاحتمال لم يكن، ولو لم يظهر الغلط حتى تصدق بها الساعي فلا ضمان عليه وإن كان أخذها كرهاً على ذلك الظن لأنه مجتهد فيما عمل لغيره، فضمان خطئه على من وقع العمل له فإن وجد الفقير ضمنه ما زاد على التبيع وإلا يؤخذ من المجموع في يده من أموال الزكاة وهو بيت مال الفقراء، كالقاضي إذا أخطأ في قضائه بمال أو نفس فضمانه على من وقع القضاء له أو بيت المال. فإن كان الساعي تعمد الأخذ فضمانه في ماله لأنه متعمد. هذا ولو

صحيح، فإن رسول الله ﷺ أوجب في خمس وعشرين واحدة في مال اعتبر قبله أربعة نصب، وأوجب في ست وسبعين اثنين في موضع اعتبر ثلاثة نصب بينها وبين خمس وعشرين. وفي المال الذي لا يمكن اعتبار هذه النصب لو أوجبنا لكان بالرأي لا بالنص. وروى ابن سماعة عنه أنه يجب في الخمس خمس فصيل، وفي العشر خمساً فصيل هكذا إلى خمس وعشرين، ووجهه أنه اعتبر البعض بالجملة، وروي عنه أنه ينظر في الخمس إلى قيمة خمس فصيل وإلى قيمة شاة فيجب أقلهما، وفي العشر إلى قيمة شاتين وإلى قيمة خمسي فصيل وفي خمسة عشر يجب الأقل من قيمة ثلاث شياه ومن قيمة ثلاث أخماس فصيل وفي العشرين يجب الأقل من أربع شياه ومن أربعة أخماس فصيل، وفي الخمس والعشرين يجب واحدة منها، وهذا معنى قوله على هذا الاعتبار. ووجه هذه الرواية أن الأقل متيقن فيتعين. قال: (ومن وجب عليه سن) السن هي المعروفة، ثم

(١) تقدم في أول فصل: صدقة السوائم.

الوجه الأول له أن لا يأخذ ويطالب بعين الواجب أو بقيمته لأنه شراء. وفي الوجه الثاني يجبر لأنه لا بيع فيه بل هو إعطاء بالقيمة **(ويجوز دفع القيم في الزكاة)** عندنا وكذا في الكفارات وصدقة الفطر والعشر والنذر، وقال الشافعي:

لم يزد ولم ينقص، فالقياس أن يصير قدر أربع من الغنم زكاة ويرد الباقي لأن المعجل خرج من ملكه وقت التعجيل. وفي الاستحسان يكون الكل زكاة لما ذكر من أنه إذا تعذر جعل كل المعجل زكاة من وقت التعجيل يجعل زكاة مقصوراً على الحال، هذا ولو كان مثل ذلك في الغنم فسيأتي قوله: **(ويجوز دفع القيم في الزكاة)** فلو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع وسط أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لأن المنصوص عليه الوسط فلم يكن الأعلى داخلاً في النص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة، بخلاف ما لو كان مثلياً بأن أدى أربعة أقفزة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز أو كسوة بأن أدى ثوباً يعدل ثوبين لم يجز إلا عن ثوب واحد، أو نذر أن يهدي شاتين وسطين أو يعتق عبدين وسطين فأهدى شاة أو أعتق عبداً يساوي كل منهما وسطين لا يجوز، أما الأول فلأن الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة مقام القفيز الخامس. وأما الثاني فلأن المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان الأعلى وغيره داخلاً تحت النص. وأما الثالث فلأن القربة في الإراقة والتحرير وقد التزم إراقتين وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحد، بخلاف النذر بالتصدق بأن نذر أن يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة تعدلهما جاز لأن المقصود إغناء الفقير وبه تحصل القربة. وهو يحصل بالقيمة، وعلى ما قلنا لو نذر أن يتصدق بقفيز دقل فتصدق بنصفه جيداً يساوي تمامه لا يجزئه لأن الجودة لا قيمة لها هنا للربوية والمقابلة بالجنس، بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف قفيز منه يساويه جاز الكل من الكافي قوله: **(والنذر)** بأن نذر أن يتصدق بهذا الدينار فتصدق بعدله دراهم أو بهذا الخبز فتصدق بقيمته جاز عندنا قوله: **(اتباعاً للمنصوص)** وهو اسم الشاة وبنت المخاض والتبيع إلى آخرها قوله: **(ولنا أن الأمر بالأداء)** أي أداء الشاة وغيرها

سمي بها صاحبها كالناب للمسنة من النوق، ثم استعيرت لغيره كابن المخاض وابن اللبون، وذكر السن وإرادة ذات السن إنما يكون في الحيوان لا في الإنسان لأن عمر الحيوان يعرف بالسن قوله **(ومن وجب عليه سن)** صورة المسئلة: رجل وجب عليه بنت لبون ولم توجد عنده يأخذ المصدق الحقة ويرد الفضل، أو وجب عليه الحقة ولم توجد يأخذ بنت اللبون ويأخذ الفضل. قال في النهاية: ظاهر ما ذكر في الكتاب يدل على أن الخيار للمصدق وهو الذي يأخذ الصدقات، ولكن الصواب أن الخيار إلى من عليه الواجب لأن الخيار شرع رفقاً بمن عليه الواجب، والرفق إنما يتحقق بتخييره، فكأنه أراد به إذا سمحت نفس من عليه، إذ الظاهر من حال المسلم أنه يختار ما هو أرفق بالفقراء. وأقول: ظاهر ما ذكر في الكتاب لا يدل على ذلك وإنما يدل على الخيار في الوجه الأول للمصدق حيث قال له أن لا يأخذ ويطالب بعين الواجب أو بقيمته لأنه شراء، وفي الوجه الثاني لمن عليه حيث قال يجبر لأنه لا بيع فيه بل هو إعطاء بالقيمة، ولا بعد في أن يكون مختار المصنف التفصيل بناء على ما ذكر من الدليل، هذا إذا أراد بالكتاب الهداية، وإن أراد به القدوري فالظاهر منه ليس بمراد كما استدل عليه المصنف بناء على ما ذكر، وفي قوله ورد الفضل إشارة إلى نفي مذهب الشافعي وهو أن جبران ما بين السنين مقدر عنده بشاتين أو عشرين درهماً لقوله ﷺ «من وجب في إبله بنت لبون فلم يجد المصدق إلا حقة أخذها ورد شاتين أو عشرين درهماً فما استيسرتا عليه، وإن لم يجد إلا بنت مخاض أخذها وأخذ شاتين أو عشرين درهماً فما استيسرتا عليه» وعندنا ذلك بحسب الغلاء والرخص، وإنما قال عليه الصلاة والسلام ذلك لأن التفاوت ما بين السنين في زمانه كان ذلك القدر لا أنه تقدير شرعي، وكيف ذلك وربما يؤدي إلى الإضرار بالفقراء أو الإجحاف بأرباب الأموال، لأنه إذا أخذ الحقة ورد شاتين فربما تكون قيمتهما قيمة الحقة فيصير تاركاً للزكاة عليه معنى وهو إضرار بالفقراء، وإذا أخذ بنت مخاض وشاتين فقد تكون قيمتها قيمة بنت اللبون فيكون آخذاً للزكاة منها وابنة المخاض تكون زيادة وفيه إجحاف بأرباب الأموال. قال: **(ويجوز دفع القيم في**

قوله: **(أو الظاهر من حال المسلم)** أقول: الظاهر أن يقال: إذ الظاهر قوله: **(وأخذ شاتين أو عشرين درهماً)** أقول: فأين قوله فيما سبق أن الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك حيث يفيد ما ذكره هنا أن قيمته كانت عشرة دراهم فتأمل.

لا يجوز اتباعاً للمنصوص كما في الهدايا والضحايا. ولنا أن الأمر بالأداء إلى الفقير إيصالاً للرزق الموعود إليه فيكون إبطالاً لقيد الشاة وصار كالجزية، بخلاف الهدايا لأن القربة فيها إراقة الدم وهو لا يعقل. ووجه القربة في

لغرض إيصال الرزق الموعود لأنه تعالى وعد أرزاق الكل، فمنهم من سبب له سبباً كالتجارة وغيرها، ومنهم من قطعه عن الأسباب ثم أمر الأغنياء أن يعطوهم من ماله تعالى من كل كذا كذا، فعرف قطعاً أن ذلك إيصال للرزق الموعود لهم وابتلاء للمكلف به بالامتثال ليظهر منه ما علمه تعالى من الطاعة أو المخالفة فيجازي به فيكون الأمر بصرف المعين مصحوباً بهذا الغرض مصحوباً بإبطال القيد ومفيد أن المراد قدر المالية إذ أرزاقهم ما انحصرت في خصوص الشاة بل للإنسان حاجات مختلفة الأنواع، فظهر أن هذا ليس إبطال النص بالتعليل بل إبطال أن التنصيص على الشاة ينفي غيرها مما هو قدرها في المالية، ثم هو ليس بالتعليل بل مجموع نصي الوعد بالرزق والأمر بالدفع إلى الموعود به مما ينساق الذهن منه إلى ذلك، فإنك إذا سمعت قول القائل يا فلان مؤنتك علي ثم قال يا فلان أعطه من مالي عندك من كل كذا كذا لا يكاد ينفك عن فهمك من مجموع وعد ذاك وأمر الآخر بالدفع إليه أن ذلك الإنجاز الوعد فيكون جواز القيمة مدلولاً التزامياً لمجموع معنى النصين لانتقال الذهن عند سماعهما من معناهما إلى ذلك فيكون مدلولاً لا تعليلاً، على أنه لو كان تعليلاً لم يكن مبطلاً للمنصوص عليه بل توسعة لمحل الحكم، فإن الشاة المنصوص عليها بعد التعليل محل للدفع، كما أن قيمتها محل أيضاً وليس التعليل حيث كان إلا لتوسعة المحل. ثم قد رأينا في المنقول ما يدل عليه وهو ما قدمناه من قوله عليه الصلاة والسلام «ومن تكون عنده صدقة الجذعة وليس عنده الجذعة وعنده الحقة فإنها تؤخذ منهم مع شاتين إن استيسرتا أو عشرين درهماً» فانتقل إلى القيمة في موضعين، فعلمنا أن ليس المقصود خصوص عين السن المعين وإلا لسقط إن تعذر أو أوجب عليه أن يشتريه فيدفعه. وقال طاوس: قال معاذ لأهل اليمن: آتوني بخميص أو لبيس مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله ﷺ بالمدينة[1]. رواه البخاري معلقاً وتعليقه صحيح. وقال ابن أبي شيبة في مصنفه: حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن مجالد عن قيس بن أبي حازم عن الصنابح الأحمسي قال «أبصر النبي ﷺ ناقة حسنة في إبل الصدقة فقال: ما هذه؟ قال صاحب الصدقة: إني ارتجعتها ببعيرين من حواشي الإبل، قال: نعم إذاً»[2] فعلمنا

(الزكاة) أداء القيمة مكان المنصوص عليه في الزكوات والصدقات والعشور والكفارات جائز، لا على أن القيمة بدل عن الواجب لأن المصير إلى البدل إنما يجوز عند عدم القدرة على الأصل وأداء القيمة مع وجود عين المنصوص عليه في ملكه جائز فكان الواجب عندنا أحدهما، إما العين أو القيمة وقال الشافعي: (لا يجوز اتباعاً للمنصوص) وهو قوله ﷺ «في أربعين شاة شاة» كما في الهدايا والضحايا. وقوله: (إيصالاً للرزق الموعود) مفعول له وخبر إن محذوف: أي ثابت أو نحوه. وروى إيصال فهو خبر إن. فعلى النسخة الأولى تقرير كلامه الأمر بأداء الزكاة إلى الفقير بقوله تعالى ﴿آتوا الزكاة﴾ لإيصال الرزق الموعود بقوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ ثابت في الواقع، والأمر بذلك يبطل تعيين الشاة، فالثابت في الواقع يبطل تعيين الشاة، أما ثبوت ذلك في الواقع فلأن الله تعالى وعد أرزاقهم ثم أمرهم بإيتاء ما أوجب عليهم إنجازاً للوعد كما دلت عليه الآيتان، وأما أن الأمر بذلك يبطل تعيين الشاة فلأن المأمور به قربة البتة. ووجه القربة في الزكاة سد خلة

قوله: (فعلى النسخة الأولى تقرير كلامه الأمر بأداء الزكاة إلى الفقير الخ) أقول: قياس استثنائي استثنى فيه عين المقدم تقريره كلما ثبت الأمر بالأداء للفقير إيصالاً للرزق الموعود يبطل تعيين الشاة مثلاً، لكن المقدم حق وكذا التالي

---

(١) أثر معاذ. ذكره البخاري ٣/ ٣٣١ معلقاً بصيغة الجزم عن طاوس قال: قال معاذ... فذكره. قال في الفتح: ورويناه في كتاب الخراج ليحيى بن آدم عن طاوس. والخميصة: كأن معاذاً عنى الصفيق من الثياب.

(٢) هذا الخبر. أخرجه ابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٢/ ٣٦١ عن الصنابح الأحمسي. وسكت عليه الزيلعي. وكذا الحافظ في الدراية ١/ ٢٥٦ مع أن فيه مجالد بن سعيد. قال في التقريب: ليس بالقوي اهـ. ولعلهما سكتا عليه لأن له شواهد. والله أعلم.

المتنازع فيه سد خلة المحتاج وهو معقول (وليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة) خلافاً لمالك. له ظواهر النصوص. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «ليس في الحوامل والعوامل ولا في البقر المثيرة صدقة»، ولأن السبب هو المال النامي ودليله الإسامة أو الإعداد للتجارة ولم يوجد، ولأن في العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى. ثم

أن التنصيص على الأسنان المخصوصة والشاة لبيان قدر المالية وتخصيصها في التعبير لأنها أسهل على أرباب المواشي قوله: (وصار كالجزية) يؤخذ فيها قدر الواجب كما تؤخذ عينه قوله: (لظواهر النصوص) مثل «في خمس ذود من الإبل شاة»[١]، «وفي كل ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة»[٢] قوله: (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «ليس في الحوامل» الخ)[٣] غريب بهذا اللفظ. وروى أبو داود عن عاصم بن ضمرة والحرث عن علي قال زهير: وأحسبه عن النبي ﷺ أنه قال «هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهماً درهم، وليس عليكم شيء حتى تتم مائتي درهم ففيها خمسة دراهم. فما زاد فعلى حساب ذلك، وليس على الحوامل شيء»[٤] ورواه الدارقطني مجزوماً ليس فيه قال زهير قال ابن القطان هذا سند صحيح ولقائل أن يقول: هذا الحديث بعد صحته يحتمل كونه مقارناً لأصل تشريع الزكاة فيكون مخصصاً، ويحتمل كونه متأخراً فيكون ناسخاً، ويحتمل كونه متقدماً فيكون منسوخاً بالعام على أصلنا أعني نحو قوله «في خمس من الإبل شاة»[٥] فالاستدلال به متوقف على ضبط التاريخ، فإن لم يضبط انتصب معارضاً، وحينئذ يجب تقدم عموم الإيجاب لأنه الاحتياط. ويجاب بأن العموم ليس على صرافته بالاتفاق لتخصيص غير السائمة فيترجح حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ. وأما على أصلهم فيجب تقديم الخاص مطلقاً فلا يحتاج إلى هذا التقرير. ثم لا يخفى أن العوامل تصدى على الحوامل[٦] والمثيرة فالنفي عنها نفى عنهما. وقد روي في خصوص اسم المثيرة حديث مضعف في الدارقطني «ليس في المثيرة صدقة»[٧] قال البيهقي: الصحيح أنه موقوف قوله: (ولأن في العلوفة الخ) دفع لقول مالك: إن النماء في العلوفة أكثر فهي أولى بشرعية الزكاة فيها، فقال لا بل ينعدم بالكلية

المحتاج وهي مع كثرتها واختلافها لا تنسد بعين الشاة فكان إذناً بالاستبدال على ما عرف في الأصول، وفي ذلك إبطال قيد الشاة ويحصل به الرزق الموعود وغيره، وعلى الثانية الأمر بالأداء إلى الفقير إيصال للرزق الموعود إليه وإيصال ذلك إليه إبطال لقيد الشاة لأن الرزق لم ينحصر في أكل اللحم فكان إذناً في الاستبدال الخ، وكان هذا كالجزية في أنها وجبت لكفاية المقاتلة، ويجوز فيها دفع القيمة بالإجماع، بخلاف الهدايا والضحايا فإن القربة فيها إراقة الدم، حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصدق به لم يلزمه شيء وهي ليست بمتقوّمة ولا معقولة المعنى. قال: (وليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة) العلوفة بفتح العين ما يعلفون من الغنم وغيره، الواحد والجمع سواء، من علف الدابة أطعمها العلف، والعلوفة بالضم جمع علف، قوله (له ظواهر النصوص) يعني قوله تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ قوله ﷺ «خذ من الإبل إبلاً، وفي أربعين شاة شاة» وغير ذلك مما فيه كثرة. ولنا حديث علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال «ليس في الإبل الحوامل صدقة» وحديث ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام «ليس في البقر العوامل صدقة» وحديث جابر عن النبي ﷺ «ليس في البقر المثيرة صدقة» وهو.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري وغيره في كتاب الصديق لأنس تقدم في صدقة السائمة الحديث الأول.

(٢) هو بعض حديث معاذ رواه عنه مسروق وأبو وائل وغيرهما تقدم مستوفياً وإسناده حسن.

(٣) غريب بهذا اللفظ. كذا قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٦٠، ووافقه ابن الهمام، وابن حجر في الدراية ١/ ٢٥٦.

(٤) حسن. تقدم في أول صدقة السوائم وصححه ابن القطان والصواب أنه حسن. لا سيما ورواه عبد الرزاق موقوفاً.
تنبيه: وقع للمصنف «على الحوامل». وصوابه «على العوامل» كذا في كتب الحديث. وسيقرره المصنف بعد أسطر.

(٥) تقدم في أول صدقة السوائم. رواه البخاري من روايته أنس.

(٦) كذا قال. وهو غريب عجيب.

(٧) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٠٤ من حديث جابر ونقل الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٦٠، ٣٦١ عن البيهقي قوله: إسناده ضعيف والصحيح موقوف اهـ.
قلت: في إسناده حجاج بن أرطاة وهو ضعيف، ومدلس وقد عنعنه، وابن جريج وأبو الزبير كلاهما مدلس، وقد روياه عنعنة، وقد أخرجه الدارقطني من وجه آخر ٢٠/ ١٠٣ عن جابر موقوفاً.

السائمة هي التي تكتفي بالرعي في أكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول أو أكثر كانت علوفة لأن القليل تابع للأكثر (ولا يأخذ المصدق خيار المال ولا رذالته ويأخذ الوسط) لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تأخذوا من حزرات أموال الناس» أي كرائمها «وخذوا من حواشي أموالهم» أي أوساطها ولأن فيه نظراً من الجانبين قال: (ومن كان له

ظاهراً فضلاً عن الأكثرية لأن القدر الذي يزيد بالسمن لا يفي بخرج المؤنة في المدة التي تظهر فيها الزيادة. فإن قيل: لو كانت العلوفة للتجارة وجب فيها زكاة التجارة، فلو انعدم النماء بالعلف امتنع فيها. قلنا: النماء في مال التجارة بزيادة القيمة ولم تنحصر زيادة ثمنها في السمن الحادث، بل قد يحصل بالتأخير من فصل إلى فصل أو بالنقل من مكان إلى مكان، بخلاف غير المنوية للتجارة النماء فيها منحصر في السمن فثبت أن علفها لا يستلزم عدم نمائها، إذا كانت للتجارة ولا هو ظاهر فيه قوله: (هي التي تكتفي بالرعي في أكثر الحول) اعترض في النهاية بأن مرادهم تفسير السائمة التي فيها الحكم المذكور فهو تعريف بالأعم إذ بقي قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين، وإلا فتشمل الإسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة. وقالت الشافعية في بعض الوجوه: يشترط الرعي في كل الحول وفي بعضها إن علفها بقدر ما تبين فيه مؤنة علفها أكثر مما لو كانت سائمة فلا زكاة فيها. قلنا: لا يزول اسم السائمة بالعلف اليسير شرعاً لأنه عليه الصلاة والسلام أوجب على أهل ديارهم مع العلم بأنها لا تكتفي بالسوم في جميع السنة إذ لا يوجد في جميع السنة في ديارهم بل ولا غيرها ما تكتفي به، ولو وجد في غيرها لم يمكنهم ذلك في زمن شدة البرد والثلج والأمطار المستمرة، فلو اعتبر انتفت الزكاة، فعلم أن العلف اليسير لا يزول به اسم السوم المستلزم للحكم. وإذا كان مقابله كثيراً بالنسبة كان هو يسيراً، والنصف ليس بالنسبة إلى النصف كثيراً، فلو أسامها نصف الحول لا زكاة فيها ولأنه يقع الشك في ثبوت سبب الإيجاب، وما ذكره المصنف من التعليل بالتبعية إنما يستقيم تعليل قوله أو أكثر، وما ذكرنا يعمه مع نصف الحول قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام «لا

مذهب علي وجابر وابن عباس ومعاذ رضي الله عنهم، ولأن السبب هو المال النامي وهذه الأموال ليست بنامية لأن دليل النماء الإسامة أو الإعداد للتجارة والفرض عدمهما. وإذا انتفى السبب انتفى الحكم. وقوله: (ولأن في العلوفة) أي ولأن السبب هو المال النامي، ولا نماء في هذه الأموال لأن المؤنة تتراكم فيها فينعدم النماء معنى. وفيه بحث من وجهين: أحدهما أنكم أبطلتم إطلاق الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز عندكم لكونه نسخاً وحملتم المطلق في الأخبار على المقيد وهو أيضاً لا يجوز عندكم. والثاني أن دليل النماء الإسامة أو الإعداد للتجارة كما ذكرتم، وتراكم المؤنة لا يبطل النماء بالإعداد للتجارة، فإن من اشترى خمساً من الإبل بنية التجارة وعلفها جميع السنة وجبت عليه الزكاة في آخر السنة فما باله أبطل النماء بالإسامة؟ والجواب عن الأول أن الإطلاق ليس على ظاهره بالإجماع، ألا ترى أنه مطلق من الحولان الحول ولا يجب إلا به فكانت الآية لبيان وجوب الأخذ وهي فيما عداه مجمل لحق الأخبار بياناً لذلك، ولم يحمل المطلق على المقيد وإنما جعلنا المقيد متأخراً لئلا يلزم النسخ مرتين، فإن الأصل فيه هو الإطلاق لكونه عدماً، فلو قدمنا المقيد نسخ الإطلاق، ثم المطلق ينسخه فعكسناه دفعاً لذلك. وعن الثاني بأن الإسامة والعلف متضادان، فإذا وجد العلف انتفى الإسامة ولا كذلك التجارة (ثم السائمة هي التي تكتفي بالرعي في أكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول أو أكثر كانت علوفة) أما في الأكثر فلأن القليل تابع للأكثر لأن أصحاب السوائم لا يجدون بدأ من أن يعلفوا سوائمهم في وقت كبرد وثلج كما في البلاد الباردة، وأما في النصف فلأنه وقع الشك في ثبوت سبب الإيجاب فلا تجب، فلا ترجح جهة الوجوب بجهة العبادة لأن الترجيح إنما

قوله: (والجواب عن الأول أن الإطلاق ليس على ظاهره بالإجماع، ألا ترى أنه مطلق عن حولان الحول) أقول: وعن اعتبار النصاب أيضاً قوله: (لئلا يلزم النسخ مرتين الخ) أقول: بل إذا قدم المطلق يكرر النسخ إذ الأصل عدم الوجوب، والمقيد سلب لا يدافع العدم الأصلي فتأمل قوله: (فإن الأصل هو الإطلاق لكونه عدماً) أقول: كيف يكون عدماً ومفاده الوجوب في الجميع، ثم اعلم أن الضمير في قوله لكونه راجع إلى الإطلاق في قوله فإن الأصل هو الإطلاق، والمعنى أن الأصل هو الإطلاق لكون الإطلاق عدماً الخ قوله: (وعن الثاني بأن الإسامة والعلف متضادان، إلى قوله: ولا كذلك التجارة) أقول: وإذا أورد الأموال المعدة للتجارة نقضاً للدليل فإنه جار فيها مع تخلف المدلول كان ما ذكره في معرض الجواب بمعزل عن دفعه.

نصاب فاستفاد في أثناء الحول من جنسه ضمه إليه وزكاه به) وقال الشافعي: لا يضم لأنه أصل في حق الملك فكذا في وظيفته، بخلاف الأولاد والأرباح لأنها تابعة في الملك حتى ملكت بملك الأصل. ولنا أن المجانسة هي العلة

تأخذوا من حزرات أموال الناس شيئاً[(١)] **الخ)** هو بالفتحات جمع حزرة بالحاء المهملة وتقديم الزاي المنقوطة على الراء في اللغة المشهورة، ذكره ابن الأثير في النهاية. وحرزة المال خياره في ديوان الأدب، وهو في الأصل كأنه الشيء المحبوب للنفس. أخرج أبو داود في المراسيل عن هشام بن عروة عن أبيه أن النبي ﷺ قال لمصدقه «لا تأخذ من حزرات أموال الناس شيئاً، خذ الشارف والبكر وذات العيب»[(٢)] وفي موطإ مالك «مُرّ عمر رضي الله عنه بغنم الصدقة فرأى فيها شاة حافلاً ذات ضرع عظيم، فقال عمر: ما هذه الشاة؟ فقالوا: شاة من الصدقة، فقال عمر: ما أعطى هذه أهلها وهم طائعون، لا تفتنوا الناس لا تأخذوا حزرات المسلمين»[(٣)] وفي الباب حديث معاذ الصحيح حيث قال له عليه الصلاة والسلام «إياك وكرائم أموالهم»[(٤)] وهذه الأدلة تقتضي أن لا يجب في الأخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبار أعلاها وأفضلها وقدمنا عنهم خلافه في صدقة السوائم قوله: **(فاستفاد في أثناء الحول من جنسه)** بميراث أو هبة أو شراء. وقال الشافعي: لا يضم بل يعتبر فيه حول على حدته، فإذا تم الحول زكاه سواء كان نصاباً أو أقل بعد أن يكون عنده نصاب من جنسه لقوله عليه الصلاة والسلام «من استفاد مالاً فلا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول»[(٥)] وقوله عليه الصلاة والسلام «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»[(٦)]، بخلاف الأولاد والأرباح لأنها متولدة من الأصل نفسه فينسحب حوله عليها وما نحن فيه ليس كذلك. قلنا: لو قدّر تسليم ثبوته فعمومه ليس مراداً للاتفاق على خروج الأولاد والأرباح، ودليل الخصوص مما يعلل ويخرج بالتعليل ثانياً فعللنا بالمجانسة فقلنا. إخراج الأولاد والأرباح من ذلك ووجوب ضمها إلى حول الأصل لمجانستها إياه لا للتولد. فيجب أن يخرج المستفاد إذا كان مجانساً أيضاً فيضم إلى ما عنده مما يجانسه، وكان اعتبارنا أولى لأنه أدفع

يكون بعد ثبوت السبب. قال في النهاية: ثم هذا الذي ذكره من الإسامة في حق إيجاب زكاة السوائم إنما يصح أن لو كانت الإسامة للدر والنسل والتسمين، وأما الإسامة للتجارة فلا يجب فيها زكاة السائمة، وكذلك في الإسامة للحمل والركوب. وقوله: **(ولا يأخذ المصدق خيار المال)** ظاهر. وقوله: **(من حزرات أموال الناس)** الحزرات بالحاء المهملة والزاي المعجمة والفتحات جمع حزرة بالتحريك وهو خيار المال، والحاشية صغار الإبل لا كبار فيها. وذكر في المغرب: خذ من حواشي أموالهم: أي من عرضها: يعني من جانب من جوانبها من غير اختيار، وهي في الأصل جمع حاشية الثوب وغيره لجانبه، وتفسير المصنف بقوله أي أوساطها غير ذلك، وهو الحق لقوله ولأن فيه نظراً من الجانبين. قال: **(ومن كان له نصاب)** المستفاد على ضربين من جنس الأصل ومن خلاف جنسه، والثاني لا يضم بالاتفاق كما إذا كان له إبل فاستفاد في أثناء الحول بقراً أو غنماً وإنما يستأنف له حول بذاته، والأول لا يخلو إما أن يكون حاصلاً بسبب الأصل كالأولاد والأرباح أو بسبب مقصود، فإن كان الأول يضم بالإجماع، وإن كان الثاني مثل أن يكون عند رجل مقدار ما تجب فيه الزكاة من سائمة فاستفاد من ذلك الجنس في خلال الحول بشراء أو هبة أو ميراث ضمها وزكى كلها عند تمام الحول عندنا. وقال الشافعي: يستأنف له حول جديد من حين ملكه، فإذا تم الحول وجب فيه الزكاة نصاباً كان أو لم يكن، له أنه أصل في حق الملك

---

(١) غريب بهذا اللفظ. كذا قال الزيلعي ٢/ ٣٦١، ووافقه المصنف، وفي الدراية ١/ ٢٥٦، ومعناه في الآتي.

(٢) مرسل. أخرجه أبو داود في مراسيله ١٠٤ وكذا البيهقي ٤/ ١٠٢ وابن أبي شيبة ٣/ ١٢ والطحاوي ٢/ ٣٣ كلهم عن عروة مرسلاً ورجاله ثقات. وشاهده الآتي.

(٣) موقوف حسن. أخرجه مالك ١/ ٢٦٧ ح ٢٨ بسنده عن عائشة به ومن طريق أبو عبيد في الأموال ص٤٠٣، ورواه ابن أبي شيبة ٣/ ١٢ عن عروة بدون ذكر عائشة.

(٤) هو بعض حديث معاذ رواه الشيخان وقد تقدم.

(٥) إسناده ضعيف والراجح وقفه وقد تقدم في أول الزكاة.

(٦) هو المتقدم.

في الأولاد والأرباح لأن عندهما يتعسر الميز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد، وما شرط الحول إلا للتيسير. قال: (والزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف في النصاب دون العفو) وقال محمد وزفر فيهما: حتى لو هلك العفو وبقي

للحرج اللازم على تقدير قوله في أصحاب الغلة الذين يستغلون كل يوم درهماً وأقل وأكثر فإن في اعتبار الحول لكل مستفاد من درهم ونحوه حرجاً عظيماً، وشرع الحول للتيسير فسقط اعتباره. ولو لم يتعرّض لإبطال اعتباره جاز تعليل الأصل بعلتين، وإحداهما تقضي ما قلنا، والأخرىٰ أعني علته قاصرة على الأصل: أعني الأولاد والأرباح، وعلى هذا لا حاجة إلى جعل اللام في الحول للحول المعهود قيامه للأصل كما في النهاية، بل يكون للمعهود كونه اثني عشر شهراً كما قاله الشافعي، غير أنه خص منه ما ذكرنا. وهذا لأنه يعم المستفاد ابتداء وهو النصاب الأصلي: أعني أول ما استفاده وغيره، والتخصيص وقع في غيره وهو المجانس وبقي تحت العموم الأصلي والذي لم يجانس ولا يصدق في الأصلي إلا إذا كان الحول مراداً به المعهود المقدر.

[فرع] لا يضم إلى النقدين ثمن إبل مزكاة بأن كان له خمس من الإبل ومائتا درهم، فزكى الإبل بعد الحول ثم باعها أثناء الحول الآخر بدراهم لا يضمها إلى ما عنده عند أبي حنيفة، وقالا: لا يضمها لوجود علة الضم وهي المجانسة. وله أنه بدل مال الزكاة، وللبدل حكم المبدل، فلو ضم لأدّى إلى الثني. واتفقوا على ضم ثمن طعام أدى عشره ثم باعه وثمن أرض معشورة وثمن عبد أدى صدقة فطره، أما عندهما فظاهر، وأما عنده فلأن البدل ليس بدلاً لمال الزكاة لأن العشر لا يجب باعتبار الملك ولهذا يجب في أرض الوقف والمكاتب. والفطرة لا تتعلق بالمالية ولهذا تجب عن ولده، وكذا لو باعها بعبد للتجارة وعنده ألف لا يضم عنده. ولو نوى الخدمة ثم باعه قيل يضم لأنه بنية الخدمة خرج عن مال الزكاة فلم يكن بدله بدل مال الزكاة ليؤدي إلى الثني، ولو كان له نصابان نقدان مما لم يجب ضم أحدهما إلى الآخر كثمن إبل أدى زكاتها ونصاب آخر ثم وهب له ألف ضمت إلى أقربهما حولاً من حين الهبة نظراً الفقراء. ولو ربح في أحدهما أو ولد أحدهما ضم إلى أصله لأن الترجيح بالذات أقوى منه بالحال قوله: (حتى لو هلك العفو وبقي النصاب بقي كل الواجب الخ) بأن كان له تسع من الإبل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الإبل أربع ومن الغنم ثمانون لم يسقط من الزكاة شيء عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وعند محمد وزفر يسقط في الأول أربعة أتساع شاة، وفي الثاني ثلثا شاة قوله: (وجبت شكراً لنعمة المال) الذي يتحقق به الغني والكل بعد وجوب النصاب فيه كذلك فيكون الوجوب في الكل، ويؤديه ما تقدم في كتاب أبي بكر من قوله «إذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض، وكذا قال فإذا بلغت واحدة وستين إلى خمس وسبعين ففيها حقة، وهكذا ذكر إلى عشرين ومائة، وقال في الغنم: إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة ففيها شاة، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين ففيها شاتان، فإذا زادت على مائتين إلى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه»

لحصوله بسبب غير سبب الأصل، وكل ما كان كذلك كان أصلاً في الوظيفة كالمستفاد من خلاف الجنس (بخلاف الأولاد والأرباح لأنها تابعة للملك حتى ملكت بملك الأصل) دون سبب مقصود (ولنا أن المجانسة هي العلة في الأولاد والأرباح لأن عندها) يعني عند المجانسة (يتعسر الميز) لأن المستفاد مما يكثر وجوده لكثرة أسبابه (فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد) لأن مراعاته فيه إنما تكون بعد ضبط كميته وكيفيته وزمان تجدده وفي ذلك حرج لا سيما إذا كان النصاب دراهم وهو صاحب غلة يستفيد كل يوم درهماً أو درهمين، والحول ما شرط إلا تيسيراً، فلو شرطنا له حولاً جديداً عاد على موضوعه بالنقض، وإذا ثبت أن علة الضم في الأولاد والأرباح المجانسة وهي موجودة في محل النزاع وجب القول بثبوت الحكم فيه. فإن قيل: قد مر أن النبي ﷺ قال «ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول» وعلى تقدير الضم يجب الزكاة بلا حول. أجيب بأنا ما أسقطنا الحول وإنما جعلنا حولان الحول على الأصل حولانا على المستفاد تيسيراً. فإن عورض بأن الحكم في الأولاد والأرباح بطريق السراية فلا يثبت الحكم في محل النزاع قلنا ممنوع فإن هذا الحكم قد ثبت في الأمهات بالأولاد، فإن من

النصاب بقي كل الواجب عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يسقط بقدره. لمحمد وزفر أن الزكاة وجبت شكراً لنعمة المال والكل نعمة ولهما قوله عليه الصلاة والسلام «في خمس من الإبل السائمة شاة وليس في الزيادة شيء حتى تبلغ عشراً» وهكذا قال في كل نصاب، ونفى الوجوب عن العفو، ولأن العفو تبع للنصاب، فيصرف الهلاك أولاً إلى التبع كالربح في مال المضاربة، ولهذا قال أبو حنيفة: يصرف الهلاك بعد العفو إلى النصاب الأخير ثم إلى الذي يليه إلى أن ينتهي، لأن الأصل هو النصاب الأول وما زاد عليه تابع. وعند أبي يوسف يصرف إلى

الحديث وهذا ينص على ما قلنا، وهكذا قال في كتاب عمر المروي في أبي داود[1] قوله: **(ولهما قوله عليه الصلاة والسلام «في خمس من الإبل السائمة شاة، وليس في الزيادة شيء حتى يبلغ عشراً» الخ)**[2] لا يخفى أن هذا الحديث لا يقوي قوّة حديثيهما في الثبوت إن ثبت والله أعلم به، وإنما نسبه ابن الجوزي في التحقيق إلى رواية القاضي أبي يعلى وأبي إسحق الشيرازي في كتابيهما، فقول محمد أظهر من جهة الدليل، ولأن جعل الهالك غير النصاب تحكم لأن النصاب غير متعين في الكل فيجعل الوجوب متعلقاً بفعل الإخراج من الكل ضرورة عدم تعين بعضها لذلك، وقولهم إنه يسمى عفواً في الشرع يتضاءل عن معارضة النص الصحيح فلا يلتفت إليه قوله: **(ولذا قال أبو حنيفة الخ)** مثاله: إذا كان له أربعون من الإبل فهلك منها عشرون بعد الحول فعند أبي حنيفة تجب أربع شياه كأن الحول حال على عشرين فقط جعلاً للهالك كأن لم يكن، وعند محمد يجب نصف بنت لبون ويسقط النصف، وعند أبي يوسف يجب عشرون جزءاً من ست وثلاثين جزءاً من بنت لبون ويسقط ستة عشر جزءاً لأن الأربعة من الأربعين عفو فيصرف الهلاك إليها ويبقى الواجب في ستة وثلاثين فيبقى الواجب قدر الباقي والله أعلم. ولو كان له ثمانون شاة فهلك نصفها بعد الحول تجب شاة عند أبي حنيفة، وعند محمد وزفر نصف شاة. ولو كان له مائة وعشرون فهلك ثمانون تجب شاة عنده أبي حنيفة، وعند محمد وزفر ثلث شاة، ولو كانت مائة وإحدى وعشرين فهلك إحدى وثمانون تجب شاة عند أبي حنيفة، وعند محمد وزفر أربعون جزءاً من مائة وإحدى وعشرين جزءاً من شاتين، فلو كن مائتين وواحدة عجافاً إلا واحدة وسطاً تجب الوسط وثنتان من أفضلها. فإن هلكت الوسط عند أبي حنيفة تجب عجفاً وإن كان لم يكن إلا مائتان عجاف، وعندهما سقط الفضل بهلاك الوسط وجعل كأن الكل عجاف فكان الواجب ثلاثاً عجافاً، فإذا هلك واحدة سقط من كل شاة من الثلاث جزء من مائتي جزء وجزء ويبقى من كل شاة عجفاء مائتا جزء لأن عندهما يصرف الهلاك إلى النصب شائعاً، ولو هلك الكل إلا الوسط يجب جزء من أربعين جزءاً من شاة وسط عند أبي حنيفة كأنه ليس له إلا أربعون هلك الكل إلا واحدة وسط، وعندهما ثلاثة أجزاء من مائتي جزء من ثلاث شياه جزء من السمينة وجزءان من العجفاوين لأن الواجب في كل شاة جزء. ولو كان له

كانت له مائة وعشرون شاة فولدت وحدة قبل الحول فتم الحول وجب عليه شاتان، فكان الوجوب على الأم وغيرها بسبب الولد فتبين أنه لم يكن بطريق السراية، وقوله: **(والزكاة عند أبي حنيفة)** صورته ظاهرة فإن من كان له تسع من الإبل حال عليها الحول فهلك منها أربع فعليه في الباقي شاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر عليه خمسة أتساع شاة، وكذلك الدليل من الجانبين **(وقوله ولأن العفو)** يعني أن العفو لا يثبت إلا بعد وجود النصاب فكان تابعاً، وكل مال اشتمل على أصل وتبع ثم هلك منه شيء صرف الهلاك إلى التبع دون الأصل، كمال المضاربة إذا كان فيه ربح فهلك منه شيء فإنه يصرف إلى الربح دون رأس المال بالاتفاق وقوله: **(ولهذا)** أي ولكون الهلاك يصرف إلى التبع قال أبو حنيفة: **(يصرف الهلاك**

---

(١) كتاب عمر. في سنن أبي داود ١٥٧٠ وتقدم في أوائل صدقة السوائم.

(٢) ذكره الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٦٢ ونقل. عن ابن الجوزي في التحقيق قوله: رواه أبو يعلى والشيرازي اهـ وسكت عليه ولم يذكر له إسناداً فالله أعلم. وقد رأيت ابن حجر ذكره في الدراية ١/ ٢٥٦ فقال: لم أجده، وقد ذكره أبو إسحق الشيرازي في المهذب، وأبو يعلى الفراء في كتابه اهـ.

قلت: والفراء هو أحد علماء الحنابلة وهو غير الموصلي صاحب المسند المشهور. وتبين من هذا أن الخبر ليس بمسند.

العفو أولاً ثم إلى النصاب شائعاً (وإذا أخذ الخوارج الخراج وصدقة السوائم لا يثني عليهم) لأن الإمام لم يحمهم

أربعون شاة عشرون سمان أو أوساط وعشرون عجاف هلكت واحدة من السمان بعد الحول يبقى تسعة وثلاثون جزءاً من أربعين جزءاً من شاة وسط لأن الفضل فيما زاد على الواحدة عفو فصار كأن الكل سمان وهلك منها واحدة. وكذلك لو هلكت عشرة من السمان يبقى ثلاثة أرباع شاة وسط، وعند محمد يبقى نصف شاة وسط وربع شاة عجفاء لأن الواجب شائع في المال وكان نصف السمينة في عشر من السمان وعشر من العجاف وذلك النصف لم يتغير فبقي الواجب فيه كما كان باقياً، والنصف الآخر في عشر سمان وعشر عجاف ذهبت سمانه وبقيت عجافه فكان فضل السمن في عجاف هذا النصف بسبب سمان هذا النصف فيبطل بهلاك السمان فبقي ربع شاة عجفاء، وإن هلكت سمينة واحدة يضم إلى ما بقي من السمان مثلها من العجاف، وذلك تسع عشرة فتصير ثمانية وثلاثين فيجب فيها ثمانية وثلاثون جزءاً من أربعين جزءاً من سمينة، وفي العجفاء الباقية جزء من أربعين جزءاً من شاة عجفاء لأن فضل السمن فيها كان بسبب السمينة التي هلكت فتبطل بهلاكها.

رجل له خمسون بنت مخاض عجاف إلا واحدة سمينة تعدل خمسين درهماً وقيمة الباقي عشرة عشرة، وقيمة الحقة الوسط مائة تجب حقة تساوي ستين درهماً لأنها كثيتين من أفضلها، لأن زكاتها تعدل بنتي مخاض وسطين لو كان فيها بنتا مخاض وسطان، فإذا لم يكن إلا واحدة وسط وجب حقة تعدل هذه الواحدة وواحدة من أفضل الباقي، فلو هلكت السمينة تجب حقة تعدل بنتي مخاض عجفاوين لأن المال اشتمل على النصاب والعفو، لأن ما زاد على ستة وأربعين عفو فيصرف الهلاك إليه فكأنه لم يملك إلا تسعة وأربعين بنت مخاض عجافاً وهناك تجب حقة تعدل بنتي مخاض عجفاوين من أفضلهن فيجب هنا حقة تساوي عشرين، وعند محمد يسقط جزء من خمسين جزءاً من الحقة الواجبة وهي التي تساوي بنتي مخاض عجفاوين لأن الوجوب عنده في الكل وفضل السمن كان باعتبار السمينة فإذا هلكت هلكت بزكاتها وبقي الباقي. ولو هلك الكل وبقيت السمينة ففيها خمس شاة وسط عند أبي حنيفة لأن الهلاك عنده يصرف إلى النصب الزائدة فكأن الحول حال على خمس من الإبل ثم هلك الكل إلا الواحدة، وعند أبي يوسف يجب جزء من سته وأربعين جزءاً من الحقة التي تساوي ستين، لأن ما زاد على ستة وأربعين عفو فكأن الحول حال على ستة وأربعين، وعند محمد فيها جزء من خمسين جزءاً من تلك الحقة، والله سبحانه أعلم قوله: (لكونهم مقاتلة) لأنهم يقاتلون أهل الحرب قوله: (ولا يصرفونها) أي لا يصرفها الخوارج إلى الفقراء قوله: (وكذا الدفع إلى كل جائر) قال في المبسوط وما يأخذه ظلمة زماننا من الصدقات والعشور والجزا والخراج والجبايات والمصادرات فالأصح أن يسقط جميع ذلك عن أرباب الأموال إذا نووا عند الدفع التصدق

بعد العفو إلى النصاب الأخير الخ) وبيان ذلك ما إذا كان لرجل أربعون من الإبل فهلك منها عشرون ففي الباقي أربع شياه عند أبي حنيفة. وقال أبو يوسف: يجب فيها عشرون جزءاً من ستة وثلاثين جزءاً من بنت لبون، وقال محمد: يجب نصف بنت لبون مر على أصله أن الواجب متعلق بالكل فإذا هلك النصف سقط نصف الواجب، ولأبي يوسف أن الأربع عفو وبقي الواجب في ستة وثلاثين فيبقى الواجب بقدر الباقي، ولأبي حنيفة أن الهالك يجعل كأن لم يكن من قبل أنه تابع والنصاب الأول هو الأصل، ألا ترى أنه لو عجل الزكاة عن نصب كثيرة وفي ملكه نصاب واحد جاز فثبت أن النصاب الأول أصل وما زاد كالتابع، فإذا هلك شيء صرف الهلاك إلى ما هو التابع فتجب زكاة العشرين وذلك أربع شياه. قال: (إذا أخذ الخوارج الخراج) الخوارج: قوم من المسلمين خرجوا عن طاعة الإمام العدل بحيث يستحلون قتل العادل وماله بتأويل القرآن ودانوا ذلك وقالوا: من أذنب صغيرة أو كبيرة فقد كفر وحل قتله إلا أن يتوب، وتمسكوا بظاهر قوله تعالى ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها﴾ فإذا ظهر هؤلاء على بلدة فيها أهل العدل فأخذوا الخراج (وصدقة السوائم) ثم ظهر عليهم الإمام (لا يثني عليهم) أي لا يأخذ منهم ثانياً (لأن الإمام لم يحمهم والجباية بالحماية) كتب عمر رضي الله عنه إلى عامله: إن كنت لا تحمهم فلا تجبهم من جبي الخراج جباية إذا جمعه (وأفتوا بأن يعيدوها) يعني الصدقة (دون الخراج) وهو اختيار أبي بكر

والجباية بالحماية، وأفتوا بأن يعيدوها دون الخراج لأنهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة، والزكاة مصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها إليهم وقيل إذا نوى بالدفع التصدق عليهم سقط عنه، وكذا الدفع إلى كل جائر لأنهم بما عليهم

عليهم، لأن ما في أيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق أموالهم، فلو ردوا ما عليهم لم يبق في أيديهم شيء فكانوا فقراء انتهى. وقال ابن مسلمة: يجوز أخذ الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان وإلي خراسان وكان أميراً ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسأل فأفتوه بالصيام، فجعل يبكي ويقول لحشمه: إنهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق ما لك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيئاً. وعلى هذا لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الجائر سقط. ذكره قاضيخان في الجامع الصغير. وعلى هذا فإنكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة بالصوم غير لازم، وتعليلهم بأنه اعتبار للمناسب المعلوم الإلغاء غير لازم لجواز أن يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه أشق عليهم من الإعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الإلغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استهلاك إذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشغال ذمتهم بمثله، والمديون بقدر ما في يده فقير قوله: **(والأول أحوط)** أي الإفتاء بالإعادة بناء على أن علم من يأخذ لما يأخذ شرط، وهذا يقتضي التعميم في الإعادة للأموال الباطنة والظاهرة سوى الخراج، وقد لا يبتني على ذلك بل على أن المقصود من شرعية الزكاة سد خلة المحتاج على ما مر وذلك يفوت بالدفع إلى هؤلاء. وقال الشهيد: هذا يعني السقوط في صدقات الأموال الظاهرة، أما إذا صادره فنوى عند الدفع أداء الزكاة إليه، فعلى قول طائفة يجوز، والصحيح أنه لا يجوز لأنه ليس للطالب ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة قوله: **(لأن الصلح قد جرى الخ)** بنو تغلب عرب نصارى همّ عمر رضي الله عنه أن يضرب عليهم الجزية فأبوا وقالوا: نحن عرب لا نؤدي ما يؤدي العجم، ولكن خذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض: يعنون الصدقة، فقال عمر: لا هذه فرض المسلمين، فقالوا: فزد ما شئت بهذا الاسم لا باسم الجزية فعل، فتراضى هو وهم على أن يضعف عليهم الصدقة، وفي بعض طرقه: هي جزية سموها ما شئتم. وفي رواية لابن أبي شيبة، ولا يمنعوا أحداً أن يسلم ولا يغمسوا أولادهم. وفي رواية القاسم بن سلام في كتاب الأموال: همّ يعني عمر

الأعمش **(لأنهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة)** إذا ظهر عدو ذبوا عن دار الإسلام، وأما الصدقات فمصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها إليهم، وقيل إذا نوى بالدفع التصدق عليهم يسقط، وهو المحكى عن الفقيه أبي جعفر وكذلك الدفع إلى كل جائر قال في الجامع الصغير لقاضيخان: وكذلك السلطان إذا صادر رجلاً وأخذ منه أموالاً فنوى صاحب المال الزكاة عند الدفع سقطت عنه الزكاة لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء. فإنهم إذا ردوا أموالهم إلى من أخذوها منهم لم يبق معهم شيء. والتبعات الحقوق التي عليهم كالديون والغصوب، والتبعة ما اتبع به. وقوله: **(والأول أحوط)** أي الإفتاء بإعادة صدقة السوائم، والعشور أحوط لأن في ذلك خروجاً عن عهدة الزكاة بيقين. قيل كأن في قوله وصدقة السوائم إشارة إلى ما نقل التمرتاشي عن الشهيد أن هذا في صفة الأموال الظاهرة أما إذا صادره السلطان ونوى هو أداء الزكاة فعلى قول طائفة يجوز، والصحيح أنه لا يجوز لأنه ليس للظالم ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة. والظاهر من كلام المصنف العموم في الأموال

قوله: **(وأما الصدقات فمصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها إليهم)** أقول إذا كان المراد بالخوارج ما ذكره كيف لا يصرفونها إلى مصارف الزكاة واعتقادهم أن من أذنب فقد كفر، والأصوب أن المراد بالخوارج الطائفة الخارجة عن طاعة الإمام مطلقاً قال المصنف: **(وكذا الدفع إلى كل جائر لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء)** أقول: قال ابن الهمام: قال في المبسوط: وما يأخذه ظلمة زماننا من الصدقات والعشور والجزا والخراج والجبايات والمصادرات فالأصح أنه يسقط جميع ذلك من أرباب الأموال إذا نووا عند الدفع التصدق عليهم لأن ما في أيديهم أموال المسلمين و ما عليهم من التبعات فوق أموالهم، فلو ردوا عليهم ما لم يبق في أيديهم شيء فكانوا فقراء اهـ. وقال ابن مسلمة يجوز أخذ الصدقة لعلي بن ماهان والي خراسان وكان أميراً ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسأل فأفتوه بالصيام، فجعل يبكي ويقول لحشمه إليهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيئاً وعلى هذا لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الجائر سقط، ذكره قاضيخان في الجامع الصغير، وعلى هذا فإنكارهم على يحيى بن يحيى

من التبعات فقراء، والأول أحوط **(وليس على الصبي من بني تغلب في سائمته شيء وعلى المرأة منهم ما على الرجل)** لأن الصلح قد جرى على ضعف ما يؤخذ من المسلمين ويؤخذ من نساء المسلمين دون صبيانهم **(وإن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة)** وقال الشافعي: يضمن إذا هلك بعد التمكن من الأداء لأن الواجب في الذمة فصار كصدقة الفطر ولأنه منعه بعد الطلب فصار كالاستهلاك ولنا أن الواجب جزء من النصاب تحقيقاً للتيسير فيسقط

رضي الله عنه أن يأخذ منهم الجزية فنفروا في البلاد، فقال النعمان بن زرعة أو زرعة بن النعمان لعمر: يا أمير المؤمنين إن بني تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية وليست لهم أموال، إنما هم أصحاب حروث ومواشي ولهم نكاية في العدو فلا تعن عدوّك عليك بهم، قال: فصالحهم عمر على أن يضعف عليهم الصدقة، واشترط عليهم أن لا ينصروا أولادهم[1]، هذا وروي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا يؤخذ من المرأة شيء وهو قول: زفر لأن المأخوذ بدل الجزية، بل قد اعتبرها عمر نفس الجزية حيث قال: هي جزية سموها ما شئتم ولا جزية على المرأة فلا يلزمها بدلها وهو القياس. وجه الظاهر أن اللازم في الأصل كان الجزية، فلما وقع التراضي بإسقاطها بما يؤخذ من المسلم مضاعفاً صار اللازم عين ما صير إليه فوجب شموله النساء لأنهم رضوا في إسقاط ذلك بذلك ظاهراً قوله: **(وإن هلك المال)** يعني حال الحول ففرط في الأداء حتى هلك من غير تعد: أعني من غير استهلاك منه قوله: **(بعد التمكن)** بأن طلب المستحق أو وجد وإن لم يطلب قوله: **(ولأنه منعه بعد الطلب)** أي طلب الفقير إذا فرض

الظاهرة والباطنة، وقوله: **(وليس على الصبي من بني تغلب في سائمته شيء)** وبنو تغلب قوم من نصارى العرب كانوا بقرب الروم، فلما أراد عمر رضي الله عنه أن يوظف عليهم الجزية أبوا وقالوا: نحن من العرب نأنف من أداء الجزية، فإن وظفت علينا الجزية لحقنا بأعدائك من الروم، وإن رأيت أن تأخذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض وتضعفه علينا فعلنا ذلك، فشاور عمر الصحابة في ذلك وكان الذي يسعى بينه وبينهم كردوس التغلبي قال: يا أمير المؤمنين صالحهم فإنك إن تناجزهم لم تطقهم، فصالحهم عمر على ذلك وقال: هذه جزية وسموها ما شئتم، فوقع الصلح على أن يأخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين، ولم يتعرض لهذا الصلح بعده عثمان رضي الله عنه فلزم أول الأمة وآخرهم، وإذا عرف هذا فما في الكتاب ظاهر وهو ظاهر الرواية، وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يؤخذ من نسائهم لأنه بدل الجزية ولا جزية على النساء. ووجه الظاهر ما أشار إليه في الكتاب أنه بدل الصلح، والرجال والنساء فيه سواء لأنهم صالحوا على أن يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين والصدقة تؤخذ من المسلمين دون الصبيان فكذا في حقهم. قال: **(وإن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة)** إن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت عندنا. وقال الشافعي: إن هلك بعد التمكن من الأداء لم تسقط، والتمكن منه في الأموال الباطنة بالظفر بأهل الاستحقاق، وفي الظاهر بالظفر بالساعي في أحد القولين لأن الواجب تقرر في الذمة بحصول الوسع على الأداء، ومن تقرر عليه الواجب لا يبرأ عنه بالعجز عن الأداء كما في صدقة الفطر والحج وديون العباد، وهذا بناء على أن الزكاة عنده تجب في الذمة وعندنا في العين. وقوله: **(ولأنه منعه بعد الطلب)** دليل آخر، وهذا لأن الزكاة حق الله تعالى وقد طلب بالخطاب. وإذا تمكن من الأداء ولم يؤد كان الهلاك منعاً بعد الطلب، والمنع بعد الطلب صاحب

تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة بالصوم غير لازم، وتعليلهم بأنه اعتبار للمناسب المعلوم الإلغاء غير لازم، لجواز أن يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه أشق عليهم من الإعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الإلغاء، وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استهلاك إذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان، حتى قالوا: يجب عليهم فيه الزكاة، ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمثله، والمديون بقدر ما في يده فقير انتهى كلام ابن الهمام. وكونه مصرفاً للزكاة لا ينافي وجوب الزكاة عليه كما في ابن السبيل، وفيه بحث إذ قد سبق أن من كان له دين يحيط بماله لا زكاة عليه فتأمل، فإن محمل ما ذكروه ما إذا كان له مال غير ما استهلكه بالخلط يفضل عنه فلا يحيط بالدين بماله قال المصنف: **(والأول أحوط)** أقول: قال ابن الهمام:

---

(١) أثر عمر ذكره في الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٦٢ . ٣٦٣ مفصلاً، ونسبه للبيهقي وابن أبي شيبة وأبي عبيد في الأموال اهـ أبو عبيد ص٢٩ . ٥٤ وابن سعد ٦/ ٨٩.

بهلاك محله كدفع العبد بالجناية يسقط بهلاكه والمستحق فقير يعينه المالك ولم يتحقق منه الطلب، وبعد طلب الساعي قيل يضمن وقيل لا يضمن لانعدام التفويت، وفي الاستهلاك وجد التعدي، وفي هلاك البعض يسقط بقدره

ذلك. ولأنه جعله الشرع مطالباً لنفسه نيابة عنه. أو هو مطالب بالأداء على الفور، فإذا تمكن ولم يؤدّ صار متعدياً فيضمن كما لو استهلك النصاب وكالمودع إذا طولب بردّ الوديعة فلم يردها حتى هلكت قوله: **(ولنا) الحاصل أن** الواجب تمليك شطر من النصاب ابتداء، ومن أمر بتمليك مال مخصوص كمن قيل له تصدق بمالي عندك فلم يفعل حتى هلك ليس عليه ضمانه ولا إقامة مال آخر مقامه لأنه لم يفوت على مستحق يداً ولا ملكاً لأن المستحق فقير بعينه لا فقير يطلب بنفسه، وفي الاستهلاك وجد التعدي بخلاف مجرد التأخير لأنه غير جان فيه لأن الصيغة المطلقة تجوّز التراخي وإن كانت على الفور وليس هو بحق، فتعديه بالتأخير ليس هو نفس إهلاك المال ولا سبباً له، فإن التأخير لم يوضع للهلاك، وإنما قلنا إن الواجب جزء من النصاب تحقيقاً للتيسير، فإن الزكاة لما وجبت قليلاً من كثير من بعض الأموال لا من كل مال، بل مما بحيث ينمو لينجبر المؤدي بالنماء، وشرط مع ذلك الحول تحقيقاً لقصد النماء كانت واجبة بصفة اليسر، والحق متى وجب بصفة لا يبقى إلا بتلك الصفة، وتحقيق ذلك بأن يعتبر الواجب أداء جزء من هذه النعمة غير أن له أن يعطي غيره فيسقط بهلاكه لفوات المحل، والقول ببقاء الواجب بعد هلاكه يحيله إلى صفة العسر فلا يكون الباقي ذلك الذي وجب بل غيره، وهذا يقتضي أن الواجب في خمس من الإبل جزء منها والشاة تقدير ماليته لعسر نحر أحدها ليعطي بعضها، بل إذا كان ذلك البعض ربع عشر كلها توقف تحقيقه على نحر كلها. وفيه من الحرج ما لا يخفى ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام «هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهماً درهم»[1] وما تقدم في أول باب صدقة البقر من حديث معاذ، ولفظ الترمذي «بعثني النبي ﷺ إلى اليمن فأمرني أن آخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعاً أو تبيعة، ومن كل أربعين مسنة»[2] قوله: **(كدفع العبد بالجناية يسقط)** فإذا لم يدفعه المولى حتى هلك سقط ولم يجب عليه إقامة عبد مقامه قوله: **(قبل**

الحق يوجب الضمان **(فكان كالاستهلاك ولنا أن الواجب)** ليس في الذمة بل هو **(جزء من النصاب)** عملاً بكلمة في قوله عليه الصلاة والسلام «في كل أربعين شاة شاة» **(وتحقيقاً للتيسير)** فإن الزكاة وجبت بقدرة ميسرة على ما عرف في الأصول. ومن التيسير أن يكون الواجب من النصاب إذ الإنسان إنما يخاطب بأداء ما يقدر عليه وهو قادر على أداء الزكاة من هذا النصاب لجواز أن لا يكون مال سواه، لا سيما السكان في المفاوز فإنهم لا يقدرون على تحصيل شيء من النقود لبعدهم عن العمران. فإذا كان جزءاً منه كان النصاب محله **(فيسقط بهلاك محله كدفع العبد بالجناية فإنه يسقط بهلاكه)** وإذا ظهر هذا سقط الاستدلال بصدقة الفطر وغيرها لأنها تجب في الذمة، وعورض بأن دفع القيمة يجوز عندكم، ولو كان الواجب جزءاً من النصاب لما جاز لأن القيمة ليست بجزء من النصاب. وأجيب بأن ذلك بأمر آخر وهو الإذن بالاستدلال كما تقدم. وقوله: **(والمستحق فقير)** جواب عن قوله منع بعد الطلب، وفيه إشارة إلى أنه لو طلب فقير بالأداء ولم يؤد حتى هلك المال لم يجب الضمان أيضاً فضلاً ما إذا لم يطالبه لأن المستحق للطلب فقير **(يعينه المالك)** لا كل فقير لأن للمالك الرأي في الصرف إلى من شاء من الفقراء **(ولم يتحقق منه الطلب)** فلا يكون ثمة منع بعد الطلب، وفي عبارته تسامح لأن الفقير مصرف عندنا لا مستحق كما عرف في الأصول إلا إذا حمل كلامه على أن المراد به المستحق للطلب وفيه ضعف. فإن قيل:

أي الإفتاء بالإعادة بناء على أن علم من يأخذ لما يأخذ شرط انتهى: يعني شرط على رواية. قوله: **(وهذا لأن الزكاة حق الله تعالى الخ)** أقول: قول أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله إن الزكاة واجبة على التراخي فلا يستقيم هذا التعليل على قولهم فتأمل.

(١) تقدم في أول فصل صدقة السوائم.
(٢) تقدم في فصل البقر، وإسناده قوي.

اعتباراً له بالكل **(وإن قدم الزكاة على الحول وهو مالك للنصاب جاز)** لأنه أدى بعد سبب الوجوب فيجوز كما إذا

يضمن) وهو قول الكرخي وقيل: **(لا يضمن)** وهو قول أبي سهيل الزجاجي، وهو أشبه بالفقه لأن الساعي وإن تعين لكن للمالك رأي في اختيار محل الأداء بين العين والقيمة، ثم القيمة شائعة في محال كثيرة، والرأي يستدعي زماناً فالحبس لذلك، ولأنه لم يفوت على أحد ملكاً ولا يداً، بخلاف منع الوديعة بعد طلب صاحبها فإنه بدل اليد بذلك فصار مفوّتاً ليد المالك.

(فروع تتعلق بالمحل) استبدال مال التجارة بمال التجارة ليس استهلاكاً بغير مال التجارة استهلاك، وذلك بأن ينوي في البدل عدم التجارة عند الاستبدال، وإنما قلنا ذلك لأنه لو لم ينو في البدل عدم التجارة وقد كان الأصل للتجارة يقع البدل للتجارة وإن كان لغيرها عند مالكه، في الكافي: لو تقايضا عبداً بعبد ولم ينويا شيئاً فإن كانا للتجارة فهما للتجارة أو للخدمة فهما للخدمة، وإن كان أحدهما للتجارة والآخر للخدمة فبدل ما كان للتجارة للتجارة وبدل ما كان للخدمة للخدمة، فلو استبدل بعد الحول ثم هلك البدل بغير صنع منه وجبت الزكاة عن الأصل، بخلاف ما إذا كان البدل مال تجارة لا يضمن زكاة الأصل بهلاك البدل، واستبدال السائمة استهلاك مطلقاً سواء استبدلها بسائمة من جنسها أو من غيره أو بغير سائمة دراهم أو عروض لتعلق الزكاة بالعين أوّلاً وبالذات وقد تبدلت، فإذا هلكت سائمة البدل تجب الزكاة، ولا يخفى أن هذا إذا استبدل بها بعد الحول، أما إذا باعها قبله فلا حتى لا تجب الزكاة في البدل إلا بحول جديد أو يكون له دراهم وقد باعها بأحد النقدين. وإقراض النصاب الدراهم بعد الحول ليس باستهلاك فلو نوى المال على المستقرض لا تجب ومثله إعارة ثوب التجارة رجل له ألف حال حولها فاشترى بها عبد التجارة فمات أو عروضاً للتجارة فهلكت بطلت عنه زكاة الألف، ولو كان العبد للخدمة لم تسقط بموته، فلو كان فيه غبن فاحش ضمن. في الوجه الأول علم أولاً لأنه صار مستهلكاً في قدر الغبن إذ لم يحصل بإزائه شيء، وإنما استوى العلم وعدمه لأنه باطل فلا يتعلق الحكم به، ولو كان وهبها بعد الحول ثم رجع بقضاء أو غيره لا شيء عليه لو هلكت عنده بعد الرجوع لأن الرجوع فسخ من الأصل والنقود تتعين في مثله فعاد إليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان، ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له فكذلك، خلافاً لزفر لو كان بغير قضاء فإنه يقول: يجب على الموهوب له فإنه مختار فكان تمليكاً. قلنا: بل غير مختار لأنه لو امتنع عن الرد أجبر. وفي الوجه الثاني لو ردّ عبد الخدمة بعيب واسترد الألف لم يبرأ لو هلكت لأن وجوب الرد لم يتعلق بعين تلك الدراهم فلم يعد إليه قديم ملكه، بخلاف ما لو كان اشترى العبد بعرض التجارة وحال حوله فرد بقضاء لأنه عاد إليه قديم ملكه، وإن كان بغير قضاء ضمن لأنه بيع جديد في حق الزكاة وعن هذا قلنا لو باع عبد الخدمة بألف فحال على الثمن الحول فرد بعيب بقضاء أو رضاء زكي الثمن لعدم التعين، ولو باعه بعرض للتجارة فرد بعيب بعد الحول إن كان بقضاء لم يزك البائع العرض لأنه مضطر، ولا العبد لأنه كان للخدمة وقد عاد إليه قديم ملكه وإن كان بلا قضاء لم يزك المشتري العرض وزكاه البائع لأنه كالبيع الجديد حتى يصير العبد الذي اشتراه للتجارة لأن الأصل كان للتجارة، فكذا البدل فإن نوى فيه الخدمة كان زكاة العرض مضموناً عليه لأنه استهلكه حيث استبدله بغير مال التجارة، والله سبحانه أعلم قوله: **(وهو مالك للنصاب)** تنصيص على شرط جواز التعجيل فلو ملك أقل فعجل خمسة عن مائتين ثم الحول على مائتين لا يجوز، وفيه شرطان آخران أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول، فلو عجل خمسة من مائتين ثم هلك ما في يده إلا درهماً ثم استفاد فتم الحول على مائتين جاز ما عجل، بخلاف ما لو لم يبق الدرهم وأن يكون النصاب كاملاً في آخر الحول، فلو عجل شاة من أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون فلا زكاة عليه حتى أنه إن كان صرفها الفقراء وقعت نفلاً، وإن كانت قائمة في يد الساعي أو الإمام أخذها،

فالساعي متعين للطلب فإذا لم يؤد بعد طلبه حتى هلك وجب أن يضمن ولم يقولوا به. أجاب بقوله **(وبعد طلب الساعي قيل يضمن)** وهو قول العراقيين من أصحابنا لكونه متعيناً للطلب فالمنع يكون تفويتاً كما في الاستهلاك **(وقيل لا يضمن)** وهو قول مشايخ ما وراء النهر. قيل وهو الصحيح لعدم التفويت، فإن المنع ليس بتفويت لجواز أن يكون منعه لاختيار الأداء في محل

كفر بعد الجرح، وفيه خلاف مالك **(ويجوز التعجيل لأكثر من سنة)** لوجود السبب، ويجوز لنصب إذا كان في ملكه

ولو كان الأداء في آخر الوقت وقع عن الزكاة وإن انتقص النصاب بأدائه ذكره في النهاية نقلاً من الإيضاح وهو في فصل الساعي خلاف الصحيح، بل الصحيح فيما إذا كانت في يد الساعي وقوعها زكاة فلا يستردها كما في الخلاصة، رجل له مائتا درهم حال عليها الحول إلا يوماً فعجل من زكاتها شيئاً ثم حال الحول على ما بقي لا زكاة عليه، وعلى هذا لو تصدق بشاة بنية الزكاة على الفقير من أربعين شاة فتم الحول لا تجوز عن الزكاة. أما لو عجل شاة عن أربعين إلى المصدق فتم الحول والشاة في يد المصدق جاز، هو المختار لأن الدفع إلى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع. وبسطه في شرح الزيادات إذا عجل خمسة من مائتين فأما إن حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون أو استفاد خمسة أخرى فحال على مائتين أو انتقص من الباقي درهم فصاعداً: الفصل الأول: إذا لم تزد ولم تنقص، فإن كانت تلك الخمسة قائمة في يد الساعي فالقياس أن لا تجب الزكاة ويأخذ الخمسة من الساعي لأنها خرجت عن ملكه بالدفع إلى الساعي، وإن لم تخرج فهي في معنى الضمار لأنه لا يملك الاسترداد قبل الحول. وفي الاستحسان تجب الزكاة لما ذكرنا أن يد الساعي في المقبوض يد المالك قبل الوجوب، فقيامها في يده كقيامها في يد المالك، ولأن المعجل يحتمل أن يصير زكاة فتكون يده يد الفقراء، ويحتمل أن لا يصير زكاة فتكون يده يد المالك، فاعتبرنا يده يد المالك احتياطاً، ولأن القول بنفي الوجوب يؤدي إلى المناقضة. بيانه أنا لو لم نوجب الزكاة بقيت الخمسة على ملك المالك فتبين أنه حال الحول والنصاب كامل فتجب الزكاة على عدم تقدير إيجاب الزكاة، وإذا قلنا تجب تجب مقصوراً على الحال لا مستنداً لأنه لو استند الوجوب إلى أول الحول بقي النصاب ناقصاً في آخر الحول فيبطل الوجوب، وإنما لم يملك الاسترداد لأنه عينها زكاة من هذه السنة، فما دام احتمال الوجوب قائماً لا يكون له أن يسترد، كمن نقد الثمن في بيع بشرط الخيار للبائع لا يمكنه الاسترداد فالحاصل أنه تعلق حق الفقراء به مع بقاء ملك المالك، ولهذا لم يصر ضماراً لأنه أعدها لغرض والمعدّ لغرض ليس ضماراً فجعلها ضماراً مبطل لغرضه، وكذا لو كان الساعي استهلكها أو انفقها على نفسه قرضاً لأن بذلك وجب المثل في ذمته، وذلك كقيام العين في يده، وكذا لو أخذها الساعي، عمالة، لأن العمالة إنما تكون في الواجب لأن قبضه للواجب يكون للفقراء فيتحقق حينئذ سبب العمالة وما قبضه غير واجب. ولا يقال: ما في ذمة الساعي دين وأداء الدين من العين لا يجوز، لأنا نقول: هذا إذا كان الدين على غير الساعي، أما إذا كان على الساعي فيجوز لأن حق الأخذ له فلا يفيد الطلب منه ثم دفعها إليه، وإن كان الساعي صرفها إلى الفقراء أو إلى نفسه وهو فقير لا تجب الزكاة لأن الساعي مأمور بالصرف إليهم، ولو صرف المالك بنفسه يصير ملكاً وينتقص به النصاب فكذلك هنا. ولو ضاعت من الساعي قبل الحول ووجدها بعده لا تجب الزكاة لأن الساعي مأمور بالصرف إليهم، ولو صرف المالك بنفسه يصير ملكاً وينتقص به النصاب فكذلك هنا. ولو ضاعت من الساعي قبل الحول ووجدها بعده لا تجب الزكاة وللمالك أن يستردها. كما لو ضاعت من يد المالك نفسه فوجده بعده، وإنما يملك الاسترداد لأنه عينها لزكاة هذه السنة ولم تصر. قلت: لأن بالضياع صار ضامناً، فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي إلى الفقراء لم يضمن إلا إن كان المالك نهاه. قيل هذا عندهما، أما عند أبي حنيفة يضمن، وأصله الوكيل بدفع الزكاة إذا أدى بعد أداء الموكل بنفسه يضمن عنده علم بأدائه أو لا، وعندهما لا إلا إن علمه. الفصل الثاني: إذا استفاد خمسة فتم الحول على مائتين يصير المؤدي زكاة في الوجوه كلها من وقت العجيل، وإلا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه. ولا تجب عليه زكاة تلك الخمسة وإن كانت قائمة عند الساعي. أما عنده فلأنه لا يرى الزكاة في الكسور. وأما عندهما فلأنها ظهر خروجها

آخر، بخلاف الاستهلاك فإنه قد وجد منه التعدي على محل مشغول بحق الغير بالإتلاف فجعل المحل قائماً زجراً له. ونظراً لصاحب الحق إذا لو لم يجعل كذلك لما وصل إلى الفقير شيء. لأن كل من وجبت عليه الزكاة لم يعجز أن يصرف النصاب إلى حاجته بلا ضمان. وقوله: **(وفي هلاك البعض يسقط بقدره)** أي بقدر الهالك **(اعتباراً للبعض بالكل)** فإن قيل: قد ثبت أن الزكاة واجبة بقدرة ميسرة باشتراط النصاب وما وجب بصفة لا يبقى بدونها وقد زال اليسر بفوات بعض النصاب فكان الواجب أن لا

نصاب واحد خلافاً لزفر لأن النصاب الأول هو الأصل في السببية والزائد عليه تابع له، والله أعلم.

من ملكه من وقت التعجيل، وهذا التعليل إنما يخصصهما في مثل هذه الصورة. فأما لو ملك مائتين فعجلها كلها صح ولا يستردها قبل الحول كما في غيرها لاحتمال وقوعها زكاة بأن يستفيد قبل تمام الحول ثمانية آلاف، فلو استفادها لا تجب زكاة هذه المائتين لهذه العلة بالاتفاق. الفصل الثالث: إذا انتقص عما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيسترد إن كانت في يد الساعي، وإن استهلكها أو أكلها قرضاً أو بجهة العمالة ضمن، ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن لما قدمناه إلا إن تصدق بها بعد الحول فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم وعندهما إن علم، ولو كان نهاه ضمن عند الكل. واعلم أن ما ذكره في الفصل الأول من أن الساعي إذا أخذ الخمسة عمالة ثم حال الحول ولم يكمل النصاب في يد المالك تقع الخمسة زكاة بناء على وجوب الزكاة في هذه الصورة بسبب لزوم الضمان على الساعي لأنه لا عمالة في غير الواجب ذكر في مثله من السائمة خلافه بعد قريب وقال ما حاصله: إذا عجل شاة عن أربعين فتصدق بها الساعي قبل الحول وتم الحول ولم يستفد شيئاً يقع تطوعاً ولا يضمن، ولو باعها الساعي للفقراء وتصدق بثمنها فكذلك، فإن كان الثمن قائماً في يده يأخذه المالك لأنه بدل ملكه، ولا تجب الزكاة لأن نصاب السائمة نقص قبل الحول ولا يكمل بالثمن، فإن كانت الشاة قائمة في يد الساعي صارت زكاة كما قدمنا لأن قيامها في يده كقيامها في يد المالك، ولو كان الساعي أخذها من عمالته وأشهد على ذلك أو جعلها الإمام له عمالة فتم الحول وعند المالك تسعة وثلاثون والمعجل قائم في يد الساعي فلا زكاة عليه، ويستردها لأنه لما أخذها من العمالة زالت عن ملكه فانتقص النصاب فلا تجب الزكاة. وله أن يستردها لأنها في يده بسبب فاسد، فإن كان الساعي باعها قبل الحول أو بعده فالبيع جائز كالمشتري شراء فاسداً إذا باع جاز بيعه ويضمن قيمتها للمالك ويكون الثمن له لأنه بدل ملكه. فإن قلت: لم كان هذا الاختلاف، قلت: لأنه لما خرجت عن ملك المعجل بذلك السبب فحين تم الحول يصير ضامنا بالقيمة والسائمة لا يكمل نصابها بالدين كما ذكرنا، هذا ومهما تصدق الساعي مما عجل من نقد أو سائمة قبل الحول فلا ضمان عليه. بل إما أن يقع نفلاً إن لم يكمل، أو بعضه إن كان عن نصب في يده فهلك بعضها أو قرضاً أو بعده في موضع لا تجب الزكاة. كما لو انتقص النصاب ضمن علم أو لا عند أبي حنيفة. وعندهما لا يضمن إلا إن علم بالانتقاص، فإن كان المالك نهاه بعد الحول ضمن عند الكل وقبله لا قوله: **(وفيه خلاف مالك)** هو يقول الزكاة إسقاط الواجب ولا إسقاط قبل الوجوب، وصار كالصلاة قبل الوقت بجامع أنه أداء قبل السبب إذ السبب هو النصاب الحولي ولم يوجد، قلنا لا نسلم اعتبار الزائد على مجرد النصاب جزءاً من السبب بل هو النصاب فقط. والحول تأجيل في الأداء بعد أصل الوجوب فهو كالدين المؤجل، وتعجيل الدين المؤجل صحيح، فالأداء بعد النصاب كالصلاة في أول الوقت لا قبله، وكصوم المسافر رمضان لأنه بعد السبب، بخلاف العشر لا يجوز تعجيله لأنه يكون قبل السبب، إذ السبب فيه الأرض النامية بالخارج تحقيقاً، فما لم يخرج بالفعل لا يتحقق السبب، ويدل على صحة هذا الاعتبار ما في أبي داود والترمذي من حديث علي رضي الله عنه «أن

يبقى عليه شيء كابتداء الوجوب فإنه لا يثبت ببعض النصاب. أجيب بأن اليسر فيها لم يكن من حيث اشتراط النصاب بل من حيث اشتراط صفة النماء ليكون المؤدي جزءاً من المال النامي لئلا ينتقض به أصل المال، وإنما اشترط أصل النصاب في الابتداء ليصير المكلف به أهلاً للإغناء فإنه لا يتحقق إلا من الغني، والشرع قدر الغنى بالنصاب كما عرف في الأصول، وإنما يسقط عند هلاك الكل لفوات النماء الذي تعلق به اليسر، وإذا هلك البعض بقي اليسر ببقاء النماء في ذلك القدر فيبقى بقسطه قوله **(وإن قدم الزكاة على الحول)** أي أداها قبل حولان الحول **(جاز)** عندنا خلافاً لمالك. وذكر في الأسرار زفر بدل مالك له أن حولان الحول شرط كالنصاب، وتقديم المشروط على الشرط لا يجوز كما لو قدم على النصاب، ولنا أنه أدى بعد سبب الوجوب وهو جائز كما إذا صلى في أول الوقت وصام المسافر في رمضان وأدى الدين المؤجل، وحولان الحول شرط

....

العباس سأل رسول الله ﷺ في تعجيل زكاته قبل أن يحول عليه الحول مسارعة إلى الخير فأذن له في ذلك»[1] ولو سلم ما ذكر فصفة الحولي تستند إلى أول الحول لأنه ما حال عليه. والحول اسم لأوله إلى آخر، ففي أوله يثبت جزء من السبب وقد ثبت الحكم في مثله عند وجود جزئه إذا كان الباقي مترقباً واقعاً ظاهراً كالترخص في ابتداء السفر، وفيه نظر، إذ قد يقال على ما أوردناه فيما غير علة الرخصة قصد أقل السفر آخذاً فيه لا وجود أقله فالترخص في ابتدائه بعد تمام السبب، على أنا لا نجزم بوقوع المعجل زكاة في الحال بل ذلك موقوف إلى آخر الحول، فإن تم والنصاب كامل تبين ذلك وإلا تبين أنه وقع نفلاً قوله: (ويجوز التعجيل لأكثر من سنة) وعليه يتفرع ما لو كان له أربعمائة فعجل عن خمسمائة ظاناً أنها في ملكه له أن يحتسب الزيادة من السنة الثانية، ولو حال على مائتين فأدى خمسة وعجل خمسة ثم استفاد عشرة جاز. وقال زفر: لا يجوز المعجل عن السنة الثانية لأنه لما تم الحول وجبت الزكاة فانتقص النصاب فقد وجد الحول الثاني والنصاب منتقص. قلنا: الوجوب يقارن دخول الحول الثاني فيكون الانتقاص بعده فلم يمقع انعقاد الحول قوله: (ويجوز لنصب إذا كان في ملكه نصاب واحد) وقال زفر: لا يجوز إلا عما في ملكه وإلا لزم تقديم الحكم على السبب وجوابه أن النصاب الأول هو السبب الأصلي وما سواه تبع له فلم يتقدم السبب، وفيه أن يقال: إن اعتبر سبباً لوجوب عشرة مثلاً فباطل وإلا لا يفيد، وكونه الأصل بمعنى أول مكسوب لا يوجب لزوم هذا الاعتبار شرعاً إلا بسمعيّ لكنه قد وجد فهو الدليل، فلو ملك مائتين فعجل منها خمسة وعشرين عن ألف ثم استفادها فتم الحول وعنده ألف جاز عن الألف. وفي فتاوى قاضيخان: لو كان له خمس من الإبل الحوامل: يعني الحبالى فعجل شاتين عنها وعما في بطونها ثم نتجت خمساً قبل الحول أجزأه عما عجل، وإن عجل عما تحمل في السنة الثانية لا يجوز اهـ. وقد يقال: ليس في هذا أكثر من كونه عين المدفوع عنه، ولو كان المدفوع عنه في يده فأخرج عنه عيناً قدر زكاته وعنده من جنسه غيره أيضاً لا يضر ويلغوا تعيينه. فكذا هذا إذ لا فرق سوى أن المخرج عنه معلوم في الحال، وذلك لا يمنع الجواز لأن جواز التعجيل لنصب ليست في ملكه يستلزم جوازه والملزوم ثابت فكذا الآخر، وإذ قد انسقنا إلى ذكر الأصل المذكور وهو أن التعيين في الجنس الواحد لغو فلنذكر من فروعه. رجل له ألف درهم بيض وألف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض قبل تمام الحول ثم تم لا زكاة عليه في السود ويكون المخرج عنها، وكذا لو عجل عن السود فهلكت وتم على البيض ولو حال وهما عنده ثم ضاع أحد المالين كان نصف ما عجل عما بقي وعليه تمام زكاة ما بقي، وكذا لو أدى عن أحدهما بعد الحول كان الأداء عنها. وفي النوادر خلاف هذا قال: إذا عجل عن أحد المالين بعينه ثم هلك بعد

وجوب الأداء وكلامنا في جوازه وصار كما إذا كفر بعد الجرح (ويجوز التعجيل لأكثر من سنة) لأن ملك النصاب سبب وجوب الزكاة في كل حول ما لم ينتقص، وجواز التعجيل باعتبار تمام السبب، وفي ذلك الحول الأول والثاني سواء (ويجوز لنصب إذا كان في ملكه نصاب واحد خلافاً لزفر) فإذا كان له خمس من الإبل فعجل أربع شياه ثم تم الحول وفي ملكه عشرون من الإبل جاز عن الكل عندنا. وعنده لا يجوز إلا عن الخمس لأن كل نصاب في حق الزكاة أصل في نفسه، فكان التعجيل على النصاب الثاني كالتعجيل على الأول، وفي ذلك تقديم الحكم على السبب وهو لا يجوز. ولنا أن النصاب الأول هو الأصل في السببية والزائد عليه تابع له؛ ألا ترى إلى من كان له نصاب في أول الحول ثم حصل له نصب في آخر الحول

---

(1) حسن. أخرجه أبو داود ١٦٢٤ والترمذي ٦٧٨ وابن ماجه ١٧٩٥ والدارمي ١٥٩٣ كلهم من حديث علي.
قال أبو داود: ورواه هشيم من وجه آخر مرسلاً، وهذا أصح. وقال الترمذي بعد أن ساق له شاهداً: والحديث الأول ـ أي حديث علي ـ أصح من الثاني، وقد روي مرسلاً من وجه آخر، وبه قال الشافعي وأحمد وإسحق اهـ.
قلت: وكذا الحنفية. فهو مذهب الجمهور. وأما الإسناد ففيه حجية بن عدي، وهو صدوق يخطىء كما في التقريب، لكنه يتقوى بشواهده. انظر المجمع للهيثمي ٣/ ٧٩ ورد من حديث أبي رافع، وإسناده لا بأس به، ورواه أبو يعلى من حديث طلحة بن عبيد الله باختصار، وإسناده ضعيف لضعف الحسن بن عمارة. وله طرق وشواهد أخرى.

. . . .

الحول لا يجوز شيء من المعجل عن الباقي وعليه زكاته، والظاهر الأول. ولو كان له ألف فعجل عشرين ثم حال الحول ثم هلك منها ثمانمائة درهم وبقيت مائتا درهم فعليه درهم واحد لأن العشرين تشيع في الكل فيكون قد أعطى عن كل مائتين أربعة دراهم وبقي لكل مائتين درهم، ولو هلكت الثمانمائة قبل الحول فلا شيء عليه لأنه تبين أنه لا زكاة عليه إلا في مائتين. ولو كان له ألف درهم ومائة دينار فعجل عن الدنانير قبل الحول دينارين ونصفا ثم ضاعت قبل الحول وحال على الدراهم جاز ما عجل عن الدراهم إذا كان يساوي خمسة وعشرين درهماً وإلا كمل، وكذا لو عجل خمسة وعشرين عن الدراهم ثم هلكت جاز عن الدنانير بقيمته. وإن لم يهلك أحدهما حتى حال الحول ثم هلك فالمال الذي عجل عنه كان المعجل عن المالين إلى آخر ما قدمنا في البيض والسود، وهذا بناء على اتحاد الجنس في النقدين بدليل ضم أحدهما إلى الآخر ليكمل النصاب، بخلاف ما لو كان له خمس من الإبل وأربعون من الغنم فعجل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر، ولو كان له عين ودين فعجل عن العين فهلكت قبل الحول جاز عن الدين، وإن هلكت بعده لا يقع عنه، والله سبحانه أعلم.

ثم تم الحول على النصاب الأول ولم يتم على الباقية جعل كأنه تم الحول على النصب كلها ووجب أداء الزكاة عن المجموع بالاتفاق، فكذلك يجعل النصب الآخر كالموجودة في أول الحول في حق التعجيل.

باب زكاة المال

فصل في الفضة

(ليس فيما دون مائتي درهم صدقة) لقوله عليه الصلاة والسلام «ليس فيما دون خمس أواق صدقة» والأوقية أربعون درهماً **(فإذا كانت مائتين وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم)** لأنه عليه الصلاة والسلام كتب إلى معاذ

باب زكاة المال

ما تقدم أيضاً زكاة مال إلا أن في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض، وقدم الفضة على الذهب اقتداء بكتب رسول الله ﷺ قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام «ليس فيما دون خمس أواق صدقة»)** أخرجه البخاري هكذا «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، ولا فيما دون خمس ذود صدقة، ولا فيما دون خمس أواق صدقة»[(١)] وأخرجه مسلم «ليس فيما دون خمس أواق من الورق»[(٢)] الحديث. وقوله والأوقية أربعون درهماً يحتمل أنه من كلام المصنف أخذا من تقدير أصدقة أزواجه عليه الصلاة والسلام «قالت عائشة: كانت ثنتي عشرة أوقية ونشا فتلك خمسمائة، قال أبو مسلمة: قلت: ما النش؟ قالت: نصف أوقية»[(٣)] رواه مسلم، ويحتمل أنه أراده من تمام الحديث، وشاهده ما أخرجه الدارقطني عنه عليه الصلاة والسلام «لا زكاة في شيء من الفضة حتى تبلغ خمس أواق والأوقية أربعون درهماً»[(٤)] مختصر وفيه يزيد بن سنان الرهاوي أبو فروة: ضعف، والأوقية أفعولة فتكون الهمزة زائدة، وهي

باب زكاة المال

لما قدم ذكر زكاة السوائم لما قلنا أعقبه بذكر غيرها من أموال الزكاة. قال محمد رحمه الله: المال كل ما يتملكه الناس من دراهم أو دنانير أو حنطة أو شعير أو حيوان أو ثياب أو غير ذلك، والمصنف ذكر المال وأراد غير السوائم على خلاف عرف أهل البادية فإن اسم المال عندهم يقع على النعم. وعلى عرف أهل الحضر فإنه عندهم يقع على غير النعم.

فصل في الفضة

قدم فصل الفضة على غيرها لكونها أكثر تداولاً في الأيدي، والأوقية بالتشديد أفعولة من الوقاية لأنها تقي صاحبها من الفقر. وقيل هي فعليه من الأوق وهو الثقل، والجمع الأواقي بالتشديد أفاعيل كالأضاحي وبالتخفيف أفاعل، وكلامه ظاهر. وقوله: **(فيكون فيها درهم)** يعني مع الخمسة، وهكذا في كل أربعين درهماً درهم مع ما سبق عند أبي حنيفة رحمه الله وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقال: ما زاد على المائتين فزكاته بحسابه قلت الزيادة أو كثرت. حتى إذا كانت الزيادة درهماً ففيه جزء من أربعين جزءاً من درهم، وهو قول علي وابن عمر وبه أخذ الشافعي لقول علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال

قال المصنف: **(فإذا كانت مائتين وحال عليها الحول)** أقول: قال ابن الهمام: سواء كانت مصكوكة أو لا، وكذا عشرة المهر، وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصاباً مصكوكاً من أحدهما لأن لزومها مبني على التقوم، والعرف أن يقوم بالمصكوك، وكذا نصاب السرقة احتياط للدرء انتهى. فالمراد بالدرهم حينئذ الدرهم الذي يقدر به الأشياء لا الفضة المضروبة أو يقدر المضاف: أي فيما دون وزن مائتي درهم قوله: **(أجاب بقوله تحرزاً عن التشقيص وهو غير موجود في محل النزاع)** أقول: أي التشقيص

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٤٧ ومسلم ٩٧٩ كلاهما من حديث أبي سعيد. وقد تقدم.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٥٩ ومسلم ٩٧٩ ح ٢ كلاهما من حديث أبي سعيد. وأخرجه مسلم وحده ٩٨٠ من حديث جابر.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٤٢٦ عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: سألت عائشة زوج النبي ﷺ: كم كان صداق رسول الله ﷺ؟ قالت: كان صداقه لأزواجه ثنتي عشرة أوقية ونشاً. قالت: أتدري ما النشُّ؟ قال: قلت: لا. قلت: نصف أوقية، فتلك خمسمائة درهم فهذا صداق رسول الله ﷺ لأزواجه اهـ هذا اللفظ لمسلم. وليس فيه ذكر مسلمة فالصواب: أبو سلمة ثم هي سألته عن النش. لا أن الراوي سأل.

(٤) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٩٨ من حديث جابر قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٦٤: فيه يزيد بن سنان الرهاوي. قال يحيى: ليس بشيء، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به اهـ. وقال في التقريب: ضعيف.

رضي الله عنه أن خذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم، ومن كل عشرين مثقالاً من ذهب نصف مثقال قال: (ولا شيء في الزيادة حتى تبلغ أربعين درهماً فيكون فيها درهم ثم في كل أربعين درهماً درهم) وهذا عند أبي حنيفة وقالا: ما زاد على المائتين فزكاته بحسابه، وهو قول الشافعي لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث علي «وما زاد على المائتين فبحسابه» ولأن الزكاة وجبت شكراً لنعمة المال، واشتراط النصاب في الابتداء لتحقق الغنى وبعد النصاب في السوائم تحرزاً عن التشقيص. ولأبي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام في حديث معاذ «لا تأخذ من

من الوقاية لأنها تقي صاحبها الحاجة، وقيل هي فعلية فالهمزة أصلية وهي من الأوق وهو الثقل، ولم يذكر في نهاية ابن الأثير إلا الأول قال: وهمزتها زائدة ويشدد الجمع ويخفف مثل أثفية وأثافي وأثاف، وربما يجيء في الحديث وقية وليست بالعالية قوله: (فإذا كانت مائتي درهم الخ) سواء كانت مصكوكة أو لا، وكذا عشرة المهر، وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصاباً مصكوكاً من أحدهما لأن لزومها مبني على التقوّم، والعرف أن يقوم بالمصكوك، وكذا نصاب السرقة احتياطاً للدرء قوله: (كتب إلى معاذ) الله تعالى أعلم به، وإنما في الدارقطني «أنه عليه الصلاة والسلام أمر معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن أن يأخذ من كل أربعين ديناراً ديناراً، ومن كل مائتى درهم»[1] الحديث، وهو معلول بعبد الله بن شبيب، ولا يضر ذلك بالمدعي فإن أحاديث أخذ ربع العشر من الرقة مفسرة من كل أربعين درهماً درهم كثيرة شهيرة قوله: (فزكاته بحسابه) ففي الدرهم الزائد جزء من أربعين جزءاً من درهم، ومما يبني على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه عشرة وعندهما خمسة لأنه وجب عليه في العام الأول خمسة وثمن فيبقى السالم من الدين في العام الثاني إلا ثمن درهم فلا تجب فيه الزكاة، وعنده لا زكاة في الكسور فيبقى السالم مائتين ففيها خمسة أخرى قوله: (في حديث علي) تقدم حديثه في زكاة العوامل والحوامل[2] وفي أول كتاب الزكاة في مسئلة الحول قوله: (وبعد النصاب في السوائم الخ) جواب عن مقدر هو أنه قد عفي بعد النصاب في السوائم أعداد فقال ذلك فيها تحرزاً عن التشقيص، أي إيجاب الشقص لما فيه من ضرر الشركة على الملاك وليس ذلك بلازم هنا قوله: (ولأبي حنيفة الخ) روى الدارقطني عن معاذ «أن النبي ﷺ أمره أن لا يأخذ من الكسور شيئاً»[3] وهو ضعيف بالمنهال بن الجراح. وأما ما نسبه

«وما زاد على المائتين فزكاته بحسابه» ولأن الزكاة وجبت شكراً لنعمة المال والكل مال. فإن قيل: فعلام شرط النصاب في الابتداء؟ أجاب بقوله ليتحقق الغنى ليصير المكلف به أهلاً للإغناء كما ذكرنا من قبل. فإن قيل: لو كان اشتراطه لذلك لما شرط في السوائم في الانتهاء كما شرط في الابتداء. أجاب بقوله تحرزاً عن التشقيص وهو غير موجود في محل النزاع (ولأبي

الذي يعد عيباً قوله: (ولأبي حنيفة رحمه الله قوله ﷺ لمعاذ رضي الله عنه حين وجهه إلى اليمين «لا تأخذ من الكسور شيئاً» قيل معناه: لا تأخذ من الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسوراً) أقول: ويجوز أن يكون من الكسور بياناً لشيئاً قوله: (فسماه كسوراً باعتبار ما يجب فيه) أقول: فيكون من قبيل ذكر الحال وإرادة المحل فإن الأموال محل للزكاة قوله: (فإن قيل: يجوز أن يكون المراد ما قبل المائتين

---

(١) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٩٥، ٩٦ من حديث محمد بن عبد الله بن جحش به وأتم منه.

قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٦٤: هو معلول بعبد الله بن شبيب. قال ابن حبان في الضعفاء: يقلب الأخبار ويسرقها، لا يجوز الاحتجاج به بحال اهـ.

قلت: هو واهٍ بهذا الاسناد لكن لبعضه شواهد في الصحيح.

(٢) تقدم في بحث الحول، وفي العوامل والحوامل.

(٣) ضعيف جداً. أخرجه الدارقطني ٢/ ٩٣ والبيهقي ٤/ ١٣٥ كلاهما من حديث معاذ بأتم منه. قال الدارقطني: فيه المنهال بن الجراح متروك الحديث، وعبادة بن نُسيّ لم يسمع من معاذ.

ونقله البيهقي عن الدارقطني وزاد: وإسناده ضعيف جداً. وزاد الزيلعي في ٢/ ٣٦٧ وقال ابن حبان: كان المنهال يكذب، وقال عبد الحق في أحكامه: كذاب.

الكسور شيئاً» وقوله في حديث عمرو بن حزم «وليس فيما دون الأربعين صدقة» ولأن الحرج مدفوع، وفي إيجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف، والمعتبر في الدراهم وزن سبعة، وهو أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل، بذلك

المصنف إلى حديث عمرو بن حزم فقال عبد الحق في أحكامه: روى أبو أويس عن عبد الله ومحمد بني أبي بكر ابن عمرو بن حزم عن أبيهما عن جدّهما عن النبي ﷺ «أنه كتب هذا الكتاب لعمرو بن حزم الحديث، وذكر في الفضة فيه ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتي درهم، فإذا بلغت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم، وفي كل أربعين درهماً درهم، وليس فيما دون الأربعين صدقة»(١) ولم يعزه عبد الحق لكتاب، وكثيراً ما يفعل ذلك في أحكامه، والموجود في كتاب ابن حزم عند النسائي وابن حبان والحاكم وغيرهم «وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم» وما زاد ففي كل أربعين درهماً درهم»(٢) وروى ابن أبي شيبة قال: حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عاصم عن الحسن قال: كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري «فما زاد على المائتين ففي كل أربعين درهماً درهم» وتقدم في الحديث المصحح قوله ﷺ «هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهماً درهم»(٣) فقوله «من كل أربعين درهماً درهم» خرج تفسيراً لقوله «هاتوا ربع العشور» فيفيد «هاتوا ربع العشور» على هذا الوجه لأن هذه الجملة في موضع الحال من المفعول فتكون قيداً في عامله الذي هو الأمر بالإعطاء فيكون الوجوب على هذا الوجه، بقي أن يقال: قصاراه أنه لم يتعرض للنفي عما دونها إلا بمفهوم الصفة، ولا يعتبر عندنا أو بالإضافة إلى العدم الأصلي، وحديث علي(٤)

حنيفة «قوله ﷺ لمعاذ حين وجهه إلى اليمن: لا تأخذ من الكسور شيئاً» قيل معناه: لا تأخذ من الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسوراً فسمه كسوراً باعتبار ما وجب. فإن قيل: يجوز أن يكون المراد ما قبل المائتين بدليل أنه قال في حديث معاذ عقيب هذا «فإذا بلغ الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم» فالجواب أن المراد به ما قبل المائتين وما بعده لأنه قال عقيب قوله في حديث معاذ «فإذا بلغ الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ مما زاد حتى يبلغ أربعين درهماً فتأخذ منها درهماً» هكذا ذكر أبو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي مسنداً إلى معاذ بن جبل، فيجعل قوله «إذا بلغ الورق» إلى آخر الحديث بياناً وتفسيراً لقوله «لا تأخذ من الكسور شيئاً» لئلا يلزم التكرار (وقوله ﷺ في حديث عمرو بن حزم «ليس فيما دون الأربعين صدقة») وذلك إنما يكون بعد المائتين لأن ما قبله ليس فيه ولا فيما دونه صدقة، وهذا محكم فلا يعارضه حديث علي لاحتمال أن يراد بالزيادة على المائتين أربعون واحتماله ما ذكروه (ولأن الحرج مدفوع) وهو واضح (وفي إيجاب الكسور ذلك) أي الحرج (لتعسر الوقوف) لأنه إذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم يجب عليه عندهما خمسة دراهم وسبعة

بدليل أنه قال عقيب هذا في حديث فإذا بلغ الخ) أقول: يعني قال في حديث معاذ رضي الله عنه: فإذا بلغ بالفاء التعقيبية قوله: (والجواب أن المراد به ما قبل المائتين وما بعده الخ) أقول: لا يخفى عليك أن ما ذكره ليس فيه دلالة على ما ادعاه، وكيف يلزم التكرار إذا حمل الأول على ما قبل المائتين ما بعده على ما بعده فيتوجه على المصنف أنه كان ينبغي له أن يستدل بقوله ﷺ ولا تأخذ بما زاد حتى يبلغ أربعين درهماً فإنه محكم. وقوله لا تأخذ من الكسور محتمل للحمل على ما قبل المائتين قوله: (فيجعل قوله إذا بلغ الورق إلى آخر الحديث بياناً وتفسيراً الخ) أقول: فلا يكون الفاء للتعقيب بل للتفسير كما في قوله تعالى ﴿ونادى نوح ربه فقال﴾ قوله: (لأن ما قبله ليس فيه الخ) أقول: إنما يعلم ذلك بتعليمه ﷺ، فلا يدل على عدم جواز الحمل على ما قبل المائتين، والأولى أن يقال قوله ﷺ ليس فيما دون الأربعين صدقة عام يتناول ما قبل المائتين وما بعده فيتم المرام قوله: (وهذا محكم فلا يعارضه حديث الخ) أقول: أي كالمحكم في القوة لا أنه محكم حقيقة وهو يحتمل النسخ. قوله: (فتتعلق الأحكام به الخ) أقول: فيه إشكال، فإنه كان يؤخذ في زمنه ﷺ زكاة من

---

(١) هذا الخبر ذكره عبد الحق ولم يعزه لكتاب أو مصنف كما في نصب الراية ٢/ ٣٦٧، وسكت عليه الزيلعي وابن حجر في الدراية ١/ ٢٥٨. فالله أعلم.

(٢) حسن. تقدم في أول كتاب الزكاة ويأتي في الديات.

(٣) تقدم في أول صدقة السوائم.

(٤) تقدم في فصل ما لا زكاة فيه. وهو حديث حسن من حديث علي.

جرى التقدير في ديوان عمر واستقر الأمر عليه **(وإذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة، وإذا كان**

متعرض لإيجابه، ولو اعتبر المفهوم كان المنطوق مقدماً عند المعارضة، خصوصاً وفيه الاحتياط. فالأول حينئذ إثبات المعارضة بين حديث علي[1] وحديث عمرو بن حزم[2] وأثر عمر فإنهما يفيدان أن تمام حكم ما زاد أن يجب في كل أربعين درهم فلا يكون من حكم ما زاد خلاف ذلك وإلا لم يكن بياناً لحكم ما زاد بل لبعضه فإن قيل: يحمل على إرادة ما زاد من الأربعينات دفعاً للمعارضة. قلنا ليس بأولى من اعتبار مثله في حديث علي بأن يحمل ما زاد فبحسابه: أي ما زاد من الأربعينات فبحساب الخمسة في المائتين وهو أن يكون فيها درهم. فإن قيل: بل الحمل في معارض حديث علي أولى منه فيه لأنه موجب وذلك مسقط فيكون فيه الاحتياط، وظن أن حديث معاذ نهي فيقدم غلط بأدنى تأمل، لأنه إنما نهى المصدق، وكلامنا فيما يرجع إلى رب المال وهو ليس بمنهي أن يعطي بل الواقع في حقه تعارض السقوط والوجوب. قلنا: ذلك لو لم يكن ملزوماً للحرج العظيم والتعذر في بعضها في كثير من الصور وهو ما أشار إليه المصنف بقوله لتعذر الوقوف، وذلك أنه إذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم وجب عليه على قولهما خمسة وسبعة أجزاء من أربعين جزءاً من درهم، فإذا لم يؤد حتى جاءت السنة الثانية كان الواجب عليه زكاة مائتي درهم ودرهم وزكاة ثلاثة وثلاثين جزءاً من درهم وذلك لا يعرف، ولأنه أوفق لقياس الزكوات لأنها تدور بعفو ونصاب قوله: **(والمعتبر في الدرهم الخ)** هذا الاعتبار في الزكاة ونصاب الصدقة والمهر وتقدير الديات، وإذ قد أخذ المثقال في تعريف الدرهم فلا بد من النظر فيه، وظاهر كلام المصنف في صدقة الذهب أنه معروف. قال أبو عبيد في كتاب الأموال ولم يزل المثقال في آباد الدهر محدوداً لا يزيد ولا ينقص. وكلام السجاوندي في كتاب قسمة التركات خلافه، قال الدينار: بسنجة أهل الحجاز عشرون قيراطاً والقيراط خمسة شعيرات، فالدينار عندهم مائة شعيرة وعند أهل سمرقند ستة وتسعون شعيرة، فيكون القيراط عندهم طسوجاً وخمسه. وذكر فيه أيضاً في تحديد الدينار مطلقاً فقال: اعلم أن الدينار ستة دوانيق والدانق أربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان والشعيرة ستة خرادل والخردلة اثنا عشر فلساً والفلس ست فتيلات والفتيل ست نقيرات والنقيرة ثمان قطميرات والقطميرة اثنتا عشرة ذرة انتهى. فإن كان المراد بالخرادل أو الشعيرة المعروف فلا حاجة إلى الاشتغال بتقدير ذلك وهو تعريف الدينار على عرف سمرقند، وتعريف دينار الحجاز هو المقصود إذ الحكم خرج من هناك. ويوضح ذلك قوله ﷺ «المكيال مكيال أهل المدينة، والوزن وزن أهل مكة»[3] لفظ النسائي

أجزاء من أربعين جزءاً من درهم فتعسر معرفة سبعة أجزاء من أربعين جزءاً من درهم فحينئذ لا يقدر على الأداء في السنة الأولى، فإذا جاءت السنة الثانية وجب عليه زكاة ما بقي من المال بعد الزكاة لأن دينها مستحق وإن لم يؤد ذلك مائتا درهم ودرهم وثلاثة وثلاثون جزءاً من أربعين جزءاً من درهم واحد وزكاة درهم وثلاثة وثلاثين جزءاً من أربعين جزءاً من درهم يتعسر الوقوف عليه البتة. وقوله: **(والمعتبر في الدراهم)** روى أن الدراهم في الابتداء كانت على ثلاثة أصناف: صنف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم مثقال، وصنف منها كل عشرة منه ستة مثاقيل كل درهم ثلاثة أخماس مثقال، وصنف منها كل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال، وكان الناس يتصرفون بها ويتعاملون بها فيما بينهم، فلما تولى عمر رضي الله عنه، أراد أن يستوفي الخراج بالأكثر، فالتمسوا منه التخفيف، فجمع حساب زمانه ليتوسطوا ويوفقوا بين الدراهم كلها وبين ما رامه عمر وبين ما رامه الرعية، فاستخرجوا له وزن السبعة، وهو معنى قوله **(بذلك جرى التقدير في ديوان عمر**

---

(١) هو المتقدم.

(٢) تقدم قبل ثلاثة أحاديث.

(٣) صحيح. أخرجه النسائي في الكبرى ٢٢٩٩ و٦١٨٦ وكذا أبو داود ٣٣٤٠ والبيهقي ٦/ ٣١ وأبو نعيم في الحلية ٤/ ٢٠ كلهم عن طاوس عن ابن عمر مرفوعاً ورجاله ثقات رجال البخاري ومسلم، وليس فيه أحمد بن سليمان. ونقل الألباني في الإرواء ١٣٤٢ بعد أن صححه، تصحيحه عن ابن الملقن في الخلاصة، وكذا الدارقطني والنووي وابن دقيق العيد والعلائي.

الغالب عليها الغش فهو في حكم العروض يعتبر أن تبلغ قيمته نصاباً) لأن الدراهم لا تخلو عن قليل غش لأنها لا

عن أحمد بن سليمان ووثقه، وإن لم يكن كذلك بل لهم فيه اصطلاح خاص فلم يحصل مما ذكره تحديد ولا تمييز عند العقل لأن الذرة حينئذ هي مبدأ ما يقدر به هذه المسميات الاصطلاحية ولا يعرف شخصها. وقد لا يقدر على الاعتبار بها لو عرف، وأنت تعلم أن المقصود تقدير كمية شيء موجود ثابت، والتوصل إلى ذلك لا يتوقف على هذه التكلفات مع أنه لم يحصل بذلك مقصود وغير واحد اقتصر على التقدير الأول، والاقتصار على مثله لا يجوز في إفادة التقدير إلا أن يكون المراد الوسط بين الشعيرات المعروفة وإلا يكون تجهيلاً، ولو انتهى إلى الخرادل كان حسناً إذ لا يتفاوت آحاده وكذا بعض الأشياء. وهذا كله على تقدير كون الدينار والمثقال مترادفين، والظاهر أن المثقال اسم للمقدار المقدر به والدينار اسم للمقدر به بقيد ذهبيته. وإذ قد عرفت هذا فقالوا كانت الدراهم على عهد رسول الله ﷺ ثلاثة أصناف: صنف كل عشرة وزن عشرة مثاقيل وصنف كل عشرة وزن خمسة، وصنف كل عشرة بوزن ستة. فلما وقع الخلاف في الإيفاء والاستيفاء، وقيل أراد عمر أن يستوفي الخراج بالصنف الأول فالتمسوا التخفيف، فجمع حساب زمانه فأخرجوا عشرة وزن سبعة، وقيل أخذ عمر رضي الله عنه من كل صنف درهماً فخلطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج الدرهم أربعة عشر قيراطاً كل عشرة وزن سبعة مثاقيل فبقي العمل عليها وأجمع الناس عليها، وهذا صريح في أن كون الدراهم بهذه الزنة لم تكن في زمنه ﷺ ولا شك في ثبوت وجوب الزكاة في زمانه عليه الصلاة والسلام وتقديره لها واقتضاء عماله إياها خمسة من كل مائتين، فإن كان المعين لوجوب الزكاة في زمانه الصنف الأعلى لم يجز النقص، وإن كان ما دونه لم يجز تعيين هذه لأنها زيادة على المقدر توجب نفي الوجوب بعد تحققه لأنه على ذلك التقدير يتحقق في مائتين وزن خمسة أو ستة، فالقول بعدم الوجوب ما لم تبلغ وزن مائتين وزن سبعة ملزوم لما ذكرنا، وظاهر كلام أبي عبيد في كتاب الأموال أن أيها وجد كانوا يزكونها قال: كانت الدارهم قبل الإسلام كباراً وصغاراً، فلما جاء الإسلام وأرادوا ضرب الدراهم وكانوا يزكونها من النوعين فنظروا إلى الدرهم الكبير فإذا هو ثمانية دوانيق وإلى الدرهم الصغير فإذا هو أربعة دوانيق. فوضعوا زيادة الكبير على نقصان الصغير فجعلوها درهمين سواء كل واحد ستة دوانيق ثم اعتبروها بالمثاقيل، ولم يزل المثقال في آباد الدهر لا يزيد ولا ينقص فوجدوها عشرة من هذه وزن سبعة مثاقيل انتهى. وإنما سقنا بقية كلامه ليظهر ما فيه من المخالفة لما تقدم ويقتضي أن النصاب ينعقد من الصغار، وهو الحق لأنهم لم يختلفوا في تفاوت الدراهم صغراً وكبراً في زمانه ﷺ، فبالضرورة تكون الأوقية مختلفة أيضاً بالصغر والكبر، وقد أوجب عليه الصلاة والسلام في خمس أواق الزكاة[1] مطلقاً من غير تقييد بنصف، فإذا صدق على الصغيرة خمس أواق وجب فيها الزكاة بالنص ويؤيده نقل أبي عبيد أنهم كانوا يزكون النوعين، وعن هذا والله أعلم ذهب بعضهم إلى أن المعتبر في حق كل أهل بلد دراهمهم. ذكره قاضيخان، إلا أني أقول: ينبغي أن يقيد بما إذا كانت دراهمهم لا تنقص عن أقل ما كان وزناً في زمنه عليه الصلاة والسلام وهي ما تكون العشرة وزن خمسة لأنها أقل ما قدر النصاب بمائتين منها حتى لا تجب في مائتي من الدراهم المسعودية الكائنة بمكة مثلاً وإن كانت دراهم قوم، وكأنه أعمل إطلاق الدراهم والأواقي في

واستقر الأمر عليه) فتتعلق الأحكام به كالزكاة والخراج ونصاب السرقة وتقدير الديات ومهر النكاح، وإنما جعلوا ذلك لأحد وجوه ثلاثة: أحدها: أنك إذا جمعت من كل صنف عشرة دراهم صار الكل أحداً وعشرين مثقالاً. فإذا أخذت ثلث ذلك كان سبعة مثاقيل والثاني أنك إذا أخذت ثلاث عشرة من كل صنف وجمعت بين الأثلاث الثلاثة المختلفة كانت سبعة مثاقيل والثالث أنك إذا ألقيت الفاضل على السبعة من العشرة، أعني الثلاثة، والفاضل أيضاً على السبعة من مجموع الستة والخمسة أعني أربعة ثم جمعت مجموع الفاضلين: أعني فاضل السبعة من العشرة وفاضل المجموع من الستة والخمسة وهو ما ألقيته كانت سبعة

(١) صحيح. هو بعض الحديث الأول من هذا الباب.

تنطبع إلا به وتخلو عن الكثير، فجعلنا الغلبة فاصلة وهو أن يزيد على النصف اعتباراً للحقيقة، وسنذكره في الصرف إن شاء الله تعالى، إلا أن في غالب الغش لا بد من نية التجارة كما في سائر العروض، إلا إذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصاباً لأنه لا يعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية التجارة.

الموجود وما يمكن أن يوجد ويستحدث، ونحن أعملناه في الموجود لأن الظاهر أن الإشارة بالكلام إلى ما هو المعهود الثابت، والله أعلم. فإن لم يكن لهم دراهم إلا كبيرة كوزن سبعة فالاحتياط على هذا أن تزكي، وإن كانت أقل من مائتين إذا بلغ ذلك الأقل قدر نصاب هو وزن خمسة؛ ألا يرى أنه إذا لم تكن الدراهم إلا وزن عشرة أو أقل مما يزيد على وزن سبعة وجب الزكاة في أقل من مائتين منها بحساب وزن السبعة، وعن هذا قال في الغاية: دراهم مصر أربعة وستون حبة، وهو أكبر من درهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون وحبتان انتهى، فإذا لم يثبت أن درهم الزكاة مقدر شرعاً بما هو وزن سبعة بل بأقل منه لما قلنا وجب أن يعتبر الأقل في الدراهم الكبيرة فتزكى إذا بلغت قدر مائتين من الصغار، والله سبحانه أعلم. ثم ما ذكر في الغاية من دراهم مصرفيه نظر على ما اعتبروه في درهم الزكاة، لأنه إن أراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة إذ كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة على ما قدمناه فهو إذا أصغر لا أكبر، وإن أراد بالحبة أنه شعيرتان كما وقع تفسيرها في تعريف السجاوندي الطويل فهو خلاف الواقع، إذ الواقع أن درهم مصر لا يزيد على أربع وستين شعيرة لأن كل ربع منه مقدر بأربع خرانيب والخرنوبة مقدرة بأربع قمحات وسط قوله: (فهو فضة) أي فتجب فيه الزكاة كأنه كله فضة لا زكاة العروض ولو كان أعدها للتجارة، بخلاف ما إذا كان الغش غالباً، فإن نواها للتجارة اعتبرت قيمتها، وإن لم ينوها فإن كانت بحيث يتخلص منها فضة تبلغ نصاباً وحدها أو لا تبلغ، لكن عنده ما يضمه إليها فيبلغ نصاباً وجب فيها لأن عين النقدين لا يشترط فيهما نية التجارة ولا القيمة، وإن لم يخلص فلا شيء عليه لأن الفضة هلكت فيه، إذ لم ينتفع بها لا حالاً ولا مالاً فبقي العبرة للغش، وهي عروض يشترط في الوجوب فيها نية التجارة، وعلى هذا التفصيل الذهب المغشوش. وإذا استوى الغش فيهما قيل تجب فيه احتياط وقيل لا تجب وقيل يجب درهمان ونصف، كذا حكاه بعضهم. ولا يخفى أن المراد بقول الوجوب أنه تجب في الكل الزكاة، ففي مائتين خمسة دراهم كأنها كلها فضة، ألا ترى إلى تعليله بالاحتياط وقول النفي معناه لا تجب كذلك. والقول الثالث لا بد من كونه على اعتبار أن يخلص وعنده ما يضمه إليه فيخصه درهمان ونصف. وحينئذ فليس في المسئلة إلا قولان لأن على هذا التقدير لا يخالف فيه أحد، فحكاية ثلاثة أقوال غير واقع، والذهب المخلوط بالفضة إن بلغ الذهب نصاباً ففيه زكاة الذهب وإن بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة، لكن إن كانت الغلبة للفضة. وأما إن كانت مغلوبة فهو كله ذهب لأنه أعز وأغلى قيمة. كذا ذكر والله سبحانه أعلم.

مثاقيل، فلما كانت سبعة مثاقيل أعدل الأوزان فيها ودارت في جمعيها بطريق مستقيم اختاروها، وقوله: (فهو في حكم الفضة) واضح، وقوله: (كما في سائر العروض الخ) يعني أنها إذا لم تكن للتجارة ينظر إلى ما يخلص منه من الفضة، فإذا بلغ مائتي درهم تجب الزكاة لأنه لا يعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية التجارة، وإن كان لا يخلص ذلك فهي كالمضروبة من الصفر كالقمقم لا شيء فيها إلا إذا كانت للتجارة وقد بلغت قيمتها مائتي درهم فيجب فيها خمسة دراهم.

الفضة بحساب الدرهم، ولم يكن هذا الوزن في ذلك الزمان، فتعليق الحكم بهذا الوزن دون وزن الخمسة والستة يؤدي إلى النسخ، ولا نسخ بعده ﷺ قال المصنف: (وهو أن يزيد على النصف) أقول: تذكير الضمير الراجع إلى الغلبة لكونها في تأويل أن مع الفعل.

فصل في الذهب

(ليس فيما دون عشرين مثقالاً من الذهب صدقة، فإذا كانت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال) لما روينا

فصل في الذهب

قوله: **(لما روينا)** يعني حديث معاذ المتقدم في صدقة الفضة[١] وتقدم ما فيه. ولا يضر ذلك بالدعوى فقد تقدم حديث عليّ في المذهب[٢]. وأخرج الدارقطني من حديث عائشة وابن عمر[٣] أنه عليه الصلاة والسلام كان يأخذ من كل عشرين ديناراً نصف دينار ومن الأربعين ديناراً ديناراً، وهو مضعف بإبراهيم بن إسماعيل بن مجمع، وأخرج أبو أحمد بن زنجويه في كتاب الأموال بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ «ليس فيما دون المائتين شيء، ولا فيما دون عشرين مثقالاً من الذهب شيء، وفي المائتين خمسة دراهم، وفي عشرين مثقالاً نصف مثقال»[٤] وفيه العزرمي تقدم الكلام فيه. وتقدم في حديث عمرو بن حزم في فصل الإبل قوله عليه الصلاة والسلام «وفي كل أربعين ديناراً دينار» وهو[٥] حديث لا شك في ثبوته على ما قدمناه قوله: **(والمثقال ما يكون الخ)** قيل هو دور لأنه أخذ كلا من المثقال والدرهم في تعريف آخر فتوقف تصور كل منهما على تصور الآخر. وجوابه أنه لم يذكر هذا تعريفاً لأنه قال وهو المعروف، فأفاد أن المثقال المعروف الذي تداوله الناس وعرفوه مثقالاً، وهذا تصريح بأنه لا حاجة إلى تعريفه كما لا يعرف ما هو بديهي التصور إذ تحصيل الحاصل محال، فكان قوله والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة إنما هو لإزالة توهم أن يراد بالمثقال غير المذكور في تعريف الدرهم، فحاصل كلامه حينئذ أنه قال: والمراد بهذا المثقال ذاك الذي تقدم وهو المعروف عند الناس لا

فصل في الذهب

قد مرّ وجه تأخيره عن فصل الفضة (وقوله لما روينا) إشارة إلى قوله في أول فصل الفضة كتب إلى معاذ أن خذ، إلى أن قال: ومن كل عشرين مثقالاً من ذهب نصف مثقال. والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم، وضمير منها راجع إلى ما لأنه في معنى الجمع، قيل تعريف المثقال بقوله ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم غير صحيح لأنه عرف الدرهم في فصل الفضة بقوله. وهو أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل فتوقف معرفة كل واحد منهما على الآخر وهو دور. والجواب أنه ما عرف الدرهم بالمثقال في فصل الفضة، وإنما قال المعتبر من أصنافها ما يكون وزن سبعة مثاقيل، وكان ذلك معروفاً فيما بينهم، ثم قال ههنا: والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف: أي المراد بالمثقال ههنا هو المعروف فيما بين الناس الذي عرف به وزن الدرهم ولا دور في ذلك. وقوله: **(ثم في كل أربعة مثاقيل قيراطان)** يعني إذا زاد على العشرين ويبلغ الزيادة إلى أربعة مثاقيل ففيها قيراطان مع نصف مثقال لأن الواجب ربع العشر وربع العشر حاصل فيما قلنا إذا كل مثقال عشرون قيراطاً فيكون أربعة مثاقيل ثمانين قيراطاً وربع عشرة قيراطان وهذا بصنجة أهل الحجاز،

فصل في الذهب

قوله: **(فتوقف معرفة كل منهما على الآخر وهو دور)** أقول: أي توقف معرفة كل من المثقال والدرهم قوله: **(ولا مخالفة بينهما)** أقول: ولا مخالفة بين المسئلتين.

---

(١) تقدم في بحث زكاة المال. أو الفضه. وهو غير قوي لكن له شواهد.

(٢) حديث علي تقدم.

(٣) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ١٧٩١ والدارقطني ٢/ ٩٢ كلاهما من حديث عبد الله بن واقد عن ابن عمر وعائشة معاً. قال البوصيري في الزوائد: ضعيف لضعف إبراهيم بن إسماعيل وقال الزيلعي ٢/ ٣٦٩ نقلاً عن ابن دقيق العيد: إبراهيم هذا. قال يحيى: لا شيء. وقال أبو حاتم يكتب حديثه ولا يحتج وبه فإنه كثير الوهم اهـ. وضعفه ابن حجر في الدراية ١/ ٢٥٨، ووافقهما على ضعفه ابن الهمام.

(٤) ضعيف. أخرجه ابن زنجويه في كتاب الأموال كما في نصب الراية ٢/ ٣٦٩ من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. قال الحافظ في الدراية ١/ ٢٥٨: إسناده ضعيف اهـ. وعلته العزرمي، لكن ضعف هذه الأسانيد لا يعني ضعف الحكم.

(٥) تقدم في أوائل صدقة السوائم. ويأتي في الديات.

والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف (ثم في كل أربعة مثاقيل قيراطان) لأن الواجب ربع العشر وذلك فيما قلنا إذ كل مثقال عشرون قيراطاً (وليس فيما دون أربعة مثاقيل صدقة) عند أبي حنيفة، وعندهما تجب بحساب ذلك وهي مسئلة الكسور، وكل دينار عشرة دراهم في الشرع فيكون أربعة مثاقيل في هذا كأربعين درهماً. قال: (وفي تبر الذهب والفضة وحليهما وأوانيهما الزكاة) وقال الشافعي: لا تجب في حلي النساء

شيء آخر، وهذا إن شاء الله تعالى أحسن مما حاول في النهاية وغيرها من الدفع مما لو أوردته أدى إلى طول مع أنه لا يتم بأدنى تأمل قوله: (وكل دينار عشرة دراهم في الشرع) أي مقوم في الشرع بعشرة كذا كان في الابتداء، فإذا ملك أربعة دنانير فقد ملك ما قيمته أربعون درهماً مما لا يتوقف الوجوب فيه على نية التجارة فيجب فيه قدر الدرهم وهو قيراطان بناء على اعتبار الدينار عشرين قيراطاً، فلا يرد ما أورده بعضهم عليه في هذا المقام قوله: (وحليهما) سواء كان مباحاً أو لا حتى يجب أن يضم الخاتم من الفضة وحلية السيف والمصحف وكل ما انطلق عليه الاسم قوله: (فشابه ثياب البذلة) حاصله قياس الحلي بثياب البذلة بجامع الابتذال في مباح ودفعه اعتبار ما عينه مانعاً من الوجوب في الفرع وإن كان مانعاً في الأصل، وذلك لأن مانعيته في الأصل بسبب أنه يمنع وجود السبب بمنع جزئه: أعني النماء لا لذاته ولا لأمر آخر، ومنعه ذلك في النقدين منتف لأنهما خلقاً ليتوصل بهما إلى الإبدال، وهذا معنى الاستنماء فقد خلقاً للاستنماء ولم يخرجهما الابتذال عن ذلك، فالنماء التقديري حاصل وهو المعتبر للإجماع على عدم توقف الوجوب على الحقيقي، وإذا انتفت مانعيته عمل السبب عمله وهذا معنى ما في الكتاب، ثم المنقولات من العمومات والخصوصات تصرح به، فمن ذلك حديث عليّ عنه عليه الصلاة والسلام «هاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهماً درهم»[1] رواه أصحاب السنن الأربعة وغيره كثير. ومن الخصوصات ما أخرج أبو داود والنسائي أن امرأة أتت النبي ﷺ ومعها ابنة لها وفي يد بنتها مسكتان غليظتان من ذهب، فقال لهما أتعطين زكاة هذا؟ قالت لا، قال: أيسرك أن يسوّرك الله بهما يوم القيامة سواراً من نار؟ قال: فخلعتهما فألقتهما إلى النبي ﷺ فقالت: هما لله ورسوله»[2] قال أبو الحسن بن القطان في كتابه: إسناده صحيح. وقال المنذري في مختصره، إسناده لا مقال فيه، ثم بينه رجلاً رجلاً. وفي رواية الترمذي عن ابن لهيعة قال «أتت امرأتان» فساقه، وفيه «أتحبان أن يسوّركما الله بسوارين من نار؟ قالتا لا، قال: فأدّيا زكاته»[3] وتضعيف الترمذي وقوله لا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء مؤوّل وإلا فخطأ. قال المنذري: لعل الترمذي قصد الطريقين اللذين ذكرهما وإلا فطريق أبي داود لا مقال فيها. وقال ابن القطان بعد تصحيحه لحديث أبي داود: وإنما ضعف الترمذي هذا الحديث لأن عنده فيه ضعيفين ابن لهيعة والمثنى بن الصباح. ومنها ما أخرج أبو داود عن عبد الله بن شداد بن الهاد قال «دخلنا على عائشة رضي الله عنها قالت: دخل علي رسول الله ﷺ فرأى في يدي فتخات ورق فقال: ما هذا يا عائشة؟ فقالت:

والقيراط خمس شعيرات، فالمثقال وهو الدينار عندهم مائة شعيرة، وأصل القيراط قراط بالتشديد لأن جمعه القراريط، فأبدل من أحد حرفي التضعيف ياء. وقوله: (وهي مسئلة الكسور) يعني التي بينها في فصل الفضة، وقد بينا الاختلاف والحجج من الجانبين فيه، ولا مخالفة بينهما خلا أن أربع مثاقيل ههنا قامت مقام أربعين درهماً هناك. وقوله: (وفي تبر الذهب والفضة)

---

(١) تقدم في أول صدقة السوائم من حديث علي وهو حديث حسن.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ١٥٦٣ والترمذي ٦٣٧ والنسائي ٥/٣٨ وابن أبي شيبة ٤/٢٧ والبيهقي ٤/١٤٠ وأحمد ٢/١٧٨ . ٢٠٤ . ٢٠٨ من طرق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده به. وإسناد أبي داود والنسائي جيد إلى عمرو بن شعيب، وأما إسناد الترمذي فإن فيه ابن لهيعة.
ونقل الزيلعي ٢/ ٣٧٠ عن ابن القطان قوله: إسناده صحيح. وقال المنذري: إسناده لا مقال فيه. ثم نقل الزيلعي عن ابن القطان قوله: إنما ضعفه الترمذي لأن في إسناده ابن لهيعة والمثنى بن الصبّاح، وكلاهما ضعيف اهـ وفي الباب أحاديث.

(٣) هذا السياق للترمذي وتقدم في الذي قبله.

وخاتم الفضة للرجال لأنه مبتذل في مباح فشابه ثياب البذلة. ولنا أن السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو

صغتهن لأتزين لك بهنّ يا رسول الله، قال: أفتؤدي زكاتهن؟ فقلت لا، فقال: هنّ حسبك من النار»[1] وأخرجه الحاكم وصححه، وأعله الدارقطني بأن محمد بن عطاء مجهول، وتعقبه البيهقي وابن القطان بأنه محمد بن عمرو بن عطاء أحد الثقات، ولكن لما نسب في سند الدارقطني إلى جده ظن أنه مجهول وتبعه عبد الحق، وقد جاء مبيناً عند أبي داود بينه شيخه محمد بن إدريس الرازي وهو أبو حاتم الرازي إمام الجرح والتعديل. ومنها ما أخرج أبو داود عن عتاب بن بشير عن ثابت بن عجلان عن عطاء عن أم سلمة قالت «كنت ألبس أوضاحاً من ذهب فقلت: يا رسول الله أكنز هو؟ فقال: ما بلغ أن تؤدي زكاته فزكي فليس بكنز»[2] وأخرجه الحاكم في المستدرك عن محمد بن مهاجر عن ثابت به وقال: صحيح على شرط البخاري، ولفظه «إذا أديت زكاته فليس بكنز» قال البيهقي: تفرد به ثابت بن عجلان. قال صاحب تنقيح التحقيق: وهذا لا يضر فإن ثابت بن عجلان روى له البخاري ووثقه ابن معين، وقول عبد الحق لا يحتج به قول لم يقله غيره. وممن أنكر عليه ذلك الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد، ونسبه في ذلك إلى التحامل، وقول ابن الجوزي محمد بن المهاجر. قال ابن حبان: يضع الحديث على الثقات، قال صاحب التنقيح فيه: هذا وهم قبيح، فإن محمد بن المهاجر الكذاب ليس هو هذا، فهذا الذي يروي عن ثابت بن عجلان ثقة شامي أخرج له مسلم، ووثقه أحمد وابن معين وأبو زرعة ودحيم وأبو داود وغيرهم. وعتاب بن بشير وثقه ابن معين وروى له البخاري متابعة. وأما ما روي من حديث جابر عن النبي ﷺ قال «ليس في الحلي زكاة»[3] قال البيهقي: باطل لا أصل له، إنما يروي عن جابر من قوله: وأما الآثار المروية عن ابن عمر وعائشة وأسماء بنت الصديق فموقوفات ومعارضات بمثلها عن عمر أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: أن مر من قبلك من نساء المسلمين أن يزكين حليهن ولا يجعلن الزيادة والهدية بينهن تقارضاً. رواه ابن أبي شيبة وعن ابن مسعود قال: في الحليّ الزكاة، رواه عبد الرزاق عبد الله بن عمرو أنه كان يكتب إلى خازنه سالم أن يخرج زكاة حليّ بناته كل سنة. رواه الدارقطني وروى ابن أبي شيبة عنه أنه كان يأمر نساءه أن يزكين حليهن. وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء وإبراهيم النخعي وسعيد بن جبير وطاوس وعبد الله بن شداد أنهم قالوا: في الحليّ الزكاة. زاد ابن شداد: حتى في الخاتم. وأخرج عن عطاء أيضاً وإبراهيم النخعي أنهم قالوا: مضت السنة أن في الحلي الذهب

التبر ما كان غير مضروب منهما، والحلي على فعول جمع حلي كثدي في جمع ثدي وهو ما تتحلى به المرأة منهما. وقوله وقال الشافعي: (**لا تجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال**) يعني الحلي الذي يباح استعماله لأنه مبتذل في مباح، وكل ما

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٥٦٥ والدارقطني ٢/ ١٠٥ والحاكم ١/ ٣٨٩ والبيهقي ٤/ ١٣٩ كلهم من حديث عبد الله بن شداد. وصححه الحاكم على شرطهما، ووافقه الذهبي، وأعله الدارقطني بجهالة محمد بن عطاء، وتعقبه البيهقي وابن القطان كما في نصب الراية ٢/ ٣٧١: بأن الدارقطني نسبه إلى جده فظهر أنه مجهول وليس كذلك، وإنما هو محمد بن عمرو بن عطاء أحد الثقات. وقال ابن دقيق العيد: هو على شرط مسلم. اهـ باختصار. فأقل مراتبه أن حديث حسن. والله أعلم.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ١٥٦٤ والحاكم ١/ ٣٩٠ والدارقطني ٢/ ١٠٥ والبيهقي ٤/ ٨٣. ١٤٠ كلهم من حديث أم سلمة
قال الحاكم: صحيح على شرط البخاري، ووافقه الذهبي.
قلت: فيه ثابت بن عجلان وهو من رجال البخاري صدوق كما في التقريب وفيه محمد بن مهاجر الشامي ثقة من رجال مسلم كما في التقريب ولم يرو له البخاري في صحيحه وإنما روى له في التاريخ. فالصواب في الحديث أنه على شرط مسلم. وقد ذكر الكمال ما فيه كفاية.

(٣) الصواب وقفه، ذكره الزيلعي في ٢/ ٣٧٤ وقال: رواه ابن الجوزي في التحقيق وقال البيهقي في المعرفة: باطل لا أصل له. إنما يروى عن جابر موقوفاً، فمن احتج به كان مغرراً بدينه اهـ وأخرجه البيهقي ٢/ ١٣٨ موقوفاً على جابر.
قلت: وعلتهُ عافية بن أيوب. قال الذهبي في الميزان: تكلم فيه، ما هو بحجة، وفيه جهالة.

الإعداد للتجارة خلقة، والدليل هو المعتبر بخلاف الثياب.

والفضة الزكاة[١]. وفي المطلوب أحاديث كثيرة مرفوعة غير أنا اقتصرنا منها على ما لا شبهة في صحته، والتأويلات المنقولة عن المخالفين مما ينبغي صون النفس عن أخطارها والالتفات إليها. وفي بعض الألفاظ ما يصرحّ بردها، والله سبحانه أعلم. واعلم أن مما يعكر على ما ذكرنا ما في الموطإ عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن عائشة رضي الله عنها كانت تلي بنات أخيها يتامى في حجرها فلا تخرج من حليهن الزكاة[٢]، وعائشة راوية حديث الفتخات[٣]. وعمل الراوي بخلاف ما روى عندنا بمنزلة روايته للناسخ فيكون ذلك منسوخاً. ويجاب عنه بأن الحكم بأن ذلك للنسخ عندنا هو إذا لم يعارض مقتضى النسخ معارض يقتضي عدمه، وهو ثابت هنا فإن كتابة عمر إلى الأشعري تدل على أنه حكم مقرر، وكذا من ذكرناه معه من الصحابة. فإذا وقع التردد في النسخ والثبوت متحقق لا يحكم بالنسخ هذا كله على رأينا. وأما على رأي الخصم فلا يرد ذلك أصلاً، إذ قصارى فعل عائشة قول صحابي وهو عنده ليس بحجة لو لم يكن معارضاً بالحديث المرفوع، وعمل الراوي بخلاف روايته لا يدل على النسخ بل العبرة لما روى لا لما رأى عنده. ولا يقال: إنما لم يؤد من حليهن لأنهن يتامى، ولا زكاة على الصبي لأن مذهبها وجوب الزكاة مال الصبي فلذا عدلنا في الجواب إلى ما سمعت، والله سبحانه أعلم. هذا ويعتبر في المؤدي الوزن عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد الخيرية، وعند زفر القيمة فلو أدى عن خمسة جياد خمسة زيوفاً جاز عند أبي حنيفة وأبي يوسف وكره، ولا يجوز عند محمد وزفر فيؤدي الفضل، ولو أدى أربعة جيدة عن خمسة رديئة لا يجوز إلا عن أربعة عند الثلاثة لاعتبار محمد الخيرية واعتبارهما القدر، ويجوز عند زفر للقيمة، والله أعلم.

كان كذلك لا زكاة فيه كسائر ثياب البذلة والمهنة **(ولنا أن السبب مال نام، ودليل النماء موجود وهو الإعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر)** فإذا كان موجوداً لا معتبر بما ليس بأصل وهو الإعداد للابتذال، بخلاف الثياب فإنه ليس فيها دليل النماء والابتذال فيها أصل لأن فيه صرفاً لها إلى الحاجة الأصلية المتعلقة بها وهي دفع الحر والبرد.

---

(١) انظر هذه الآثار في سنن الدارقطني ٢/١٠٨ ـ ١٠٩ والبيهقي ٤/١٣٨ ـ ١٣٩. ونصب الراية ٢/ ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٢) موقوف صحيح. أخرجه مالك ١/ ٢٥٠ ح ١٠ ومن طريقه البيهقي ٤/١٣٨ بسند صحيح عن عائشة موقوفاً.

(٣) تقدم قبل أربعة أحاديث.

فصل في العروض

(الزكاة واجبة في عروض التجارة كائنة ما كانت إذا بلغت قيمتها نصاباً من الورق أو الذهب) لقوله عليه

فصل في العروض

العروض جمع عرض بفتحتين: حطام الدنيا، كذا في المغرب والصحاح. والعرض بسكون الراء المتاع، وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير. وقال أبو عبيد: العروض الأمتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيواناً ولا عقاراً، فعلى هذا جعلها هنا جمع عرض بالسكون أولى لأنه في بيان حكم الأموال التي هي غير النقدين والحيوانات، كذا في النهاية قوله: (غير النقدين والحيوان ممنوع) بل في بيان أموال التجارة حيوناً أو غيره على ما تقدم من أن السائمة المنوية للتجارة تجب فيها زكاة التجارة سواء كانت من جنس ما تجب فيه زكاة السائمة كالإبل أو لا كالبغال والحمير، فالصواب اعتبارها هنا جمع عرض بالسكون على تفسير الصحاح فتخرج النقود فقط لا على قول أبي عبيد وإياه عني في النهاية بقوله وعلى هذا فإنه فرع عليه إخراج الحيوان قوله: (كائنة ما كانت) كائنة نصب على الحال من عروض التجارة، ولفظ ما موصول خبرها واسمها المستتر فيها الراجع إلى عروض التجارة، وكانت صلة ما واسمها المستتر الراجع إلى العروض أيضاً، وخبرها محذوف وهو المنصوب العائد على الموصول تقديره كائنة أو كانت إياه على الخلاف في الأولى في هذا الضمير من وصله أو فصله، والمعنى: كائنة الذي كانت إياه من أصناف الأموال، والذي عام فهو كقوله: كائنة أي شيء كانت إياه. قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام «يقومها» الخ)[1] غريب، وفي الباب أحاديث مرفوعة وموقوفة، فمن المرفوعة: ما أخرجه أبو داود عن سمرة بن جندب «أن رسول الله ﷺ كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي يعد للبيع»[2] اهـ. سكت عليه أبو داود ثم المنذري، وهذا تحسين منهما، وصرح ابن عبد البر بأن إسناده حسن، وقول عبد الحق خبيب بن سليمان الواقع في سنده ليس بمشهور ولا يعلم روى عنه إلا جعفر بن سعد وليس جعفر ممن يعتمد عليه لا يخرج حديثه عن الحسن، فإن نفي الشهرة لا يستلزم ثبوت «الجهالة ولذلك روى هو نفسه حديثه في كتاب الجهاد «من كتم غالاً فهو مثله» عن خبيب ابن سليمان وسكت عنه، وهذا تصحيح منه، وبهذا تعقبه ابن القطان، ومنها في المستدرك عن أبي ذرّ رضي الله عنه

فصل في العروض

أخر فصل العروض لأنها تقوم بالنقدين فكان حكمها بناء عليهما. والعروض جمع عرض بفتحتين: حطام الدنيا: أي متاعها سوى النقدين. وقوله: (كائنة ما كانت) أي من جنس كانت سواء كانت من جنس ما يجب فيه الزكاة كالسوائم أو لم تكن كالثياب والحمير والبغال. وقوله: (وتشترط نية للتجارة) أي حالة الشراء أما إذا كانت النية بعد الملك فلا بد من اقتران عمل التجارة بنية لأن مجرد النية لا تعمل كما مر. وقوله: (يقومها بما هو أنفع للمساكين) أحد الأقوال في التقويم، فإن فيه أربعة أقاويل: أحدها هذا هو ما روي عن أبي حنيفة في الأمالي. ووجهه ما ذكره بقوله احتياطاً لحق الفقراء فإنه لا بد من

فصل في العروض

قال المصنف: (كائنة ما كانت إذا بلغ قيمتها نصاباً من الورق، أو الذهب) أقول: أي الذهب المسكوك، فالأولى أن يقال أو الدينار وقوله ما في قوله ما كانت موصولة أو مصدرية قوله: (كالسوائم الخ) أقول: أي السوائم التي للتجارة، وإلا فالتي أسيمت للدر والنسل ليست من الباب قوله: (كذا في النهاية) أقول: ويوافق النهاية ما في الخلاصة حيث قال: إن شاء قومها بالذهب، وإن شاء بالفضة، وعن

---

(١) لا أصل له بهذا اللفظ. استغربه الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٧٥ ووافقه ابن الهمام. وابن حجر في الدراية ١/ ٢٦٠ حيث قال: لم أجده.

(٢) حسن لشواهده أخرجه أبو داود ١٥٦٢ والدارقطني ٢/ ١٢٨ والبيهقي ٤/ ١٤٦. ١٤٧ كلهم من حديث سمرة بن جندب سكت عليه أبو داود والمنذري، وحسنه ابن عبد البر كما في نصب الراية ٢/ ٣٧٦ وفيه كلام لا يضر لأن له شواهد تقويه ومنها الآتي.

الصلاة والسلام فيها «يقومها فيؤدي من كل مائتي درهم خمسة دراهم»، ولأنها معدة للاستنماء بإعداد العبد فأشبه المعد بإعداد الشرع، وتشترط نية التجارة ليثبت الإعداد، ثم قال: **(يقومها بما هو أنفع للمساكين)** احتياطاً لحق

قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول في الإبل صدقتها وفي الغنم صدقتها وفي البز صدقته، ومن رفع دراهم أو دنانير أو تبراً أو فضة لا يعدها لعزيم ولا ينفقها في سبيل الله فهو كنز يكوي به يوم القيامة»[(١)] صححه الحاكم. وأعله الترمذي عن البخاري بأن ابن جريج لم يسمع من عمران بن أبي أنس، وتردد الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في الإمام في أنه بالزاي أو الراء بناء على أنه رآه في أصل من نسخ المستدرك بضم الباء فلا يكون فيه دليل على زكاة التجارة، لكن صرح النووي في تهذيب الأسماء واللغات أنه بالزاي، وأن بعضهم صحفه بالراء وضم الباء اهـ. وقد رواه الدارقطني من طريقين، وفي رواية «وفي البز صدقة قالها بالزاي»[(٢)] هكذا مصرحاً في الرواية غير أنها ضعفت قوله: **(وتشترط نية التجارة)** لأنه لما لم تكن للتجارة خلقة فلا يصير لها إلا بقصدها فيه وذلك هو نية التجارة، فلو اشترى عبداً مثلاً للخدمة ناوياً بيعه إن وجد ربحاً لا زكاة فيه، ولا بد من كونه مما يصح فيه نية التجارة كما قدمنا، فلو اشترى أرضاً خراجية للتجارة ففيها الخراج لا الزكاة، ولو كانت عشرية فزرعها حكى صاحب الإيضاح أن عند محمد يجب العشر والزكاة، وعندهما العشر فقط. واعلم أن نية التجارة في الأصل تعتبر ثابتة في بدله وإن لم يتحقق شخصها فيه، وهو مما يلغز فيقال عرض اشترى من غير نية التجارة يجب عند الحول تقويمه وزكاته وهو ما قويض به مال التجارة فإنه يكون للتجارة وإن لم تنو فيه لأن حكم البدل حكم الأصل ما لم يخرجه بنية عدمها، وعن هذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ ودفع به يكون المدفوع للتجارة، بخلاف ما لو كان القتل عمداً

مراعاته، ألا ترى أنه إن كان يقومها بأحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لا يتم يقوم بما يتم بالاتفاق احتياطاً لحق الفقراء فكذلك هذا، كذا في النهاية، وهو مخالف لتفسير المصنف للأنفع في الكتاب. والثاني ما ذكر في المبسوط وهو أن يقوم صاحب المال أي النقدين شاء، ووجهه أن التقويم لمعرفة مقدار المالية والثمنان في ذلك سواء. والثالث قوله أبي يوسف على ما ذكره في الكتاب. وقوله: **(لأنه أبلغ في معرفة المالية)** لأنه ظهر قيمته مرة بهذا النقد الذي وقع به الشراء، والظاهر أنه

أبي حنيفة رحمه الله أنه يقوم بما هو أنفع للفقراء. وعن أبي يوسف رحمه الله: يقوم بما اشترى هذا إذا كان يتم النصاب بأيهما ما قوم، فلو كان يتم بأحدهما دون الآخر قوم بما يصير به نصاباً انتهى **(قول المصنف: وتفسير الأنفع أن يقومها بما يبلغ نصاباً)** أقول: لا خلاف في تعين الأنفع بهذا المعنى على ما يفيده لفظ النهاية والخلاصة، ففي كلام المصنف كلام، والتفصيل في شرح ابن الهمام.

---

(١) حسن. أخرجه الحاكم ١/ ٣٨٨ والدارقطني ٢/ ١٠٠ . ١٠١ . ١٠٢ والبيهقي ٤/ ١٤٧ كلهم من حديث أبي ذر. ومداره على عمران بن أبي أنس وهو ثقة. رواه الحاكم من طريق سعيد بن سلمة عن عمران بن أبي أنس عن مالك بن أوس عن أبي ذر مرفوعاً. وتابعه ابن جريج على عمران، وكلا الإسنادين صحيح على شرطهما، ووافقه الذهبي، والصواب أنه على شرط مسلم فقط، والحديث حسنه ابن حجر في الدراية ١/ ٢٦٠، وقال في التلخيص ٢/ ١٧٩: لا بأس به.

(٢) قوله «في البز» صرح به الدارقطني في روايته. ونقل الزيلعي في ٢/ ٣٧٧ عن النووي في تهذيب الأسماء واللغات ـ هو بالباء والزاي ـ وهي الثياب التي هي أمتعة البزاز ومن الناس من صحفه فجعله بالراء المهملة وهو غلط اهـ وانظر نصب الراية والكلام على هذا الحديث في ٢/ ٣٧٦ . ٣٧٧ . ٣٧٨. ويشهد له حديث سمرة بن جندب المتقدم قبله، وله شواهد أخرى موقوفة ذكرها الزيلعي فهو حسن والله تعالى أعلم.

وعلى العموم: وجوب الزكاة في التجارة يؤخذ من إطلاق آيات الزكاة وهي كثيرة **﴿أقيموا الصلاة وأتوا الزكاة﴾** و **﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾**، وهناك مئات الآيات والأحاديث كثيرة فمن المتفق عليه: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة... الحديث. وخالف في ذلك داود عملاً منه بالرأي فقال بعدم الوجوب في عروض التجارة، وتبعه أناس في آخر الزمان في أيامنا على ذلك، على أن الحديث ضعيف وليس كذلك. ثم إن إمامهم ابن حزم يقرر في المحلى أن العمل بالحديث الضعيف أحب من رأي الرجال وأطال في تقرير ذلك، فلم المخالفة في فرض أكيد؟ بل هو الركن الثاني في الإسلام، ولم التهاون والاستهتار؟ إن القول بعدم وجوب الزكاة تعطيل لهذا الركن العظيم، وحرمان للسائل والمحروم، وهو معول هدام لكيان المجتمع الإسلامي خصوصاً في عصرنا هذا فالأغنياء يبخلون على الفقراء في حين ينفقون الأموال الكثيرة في اللهو والترف نسأل الله عز وجل أن يكلأنا بعنايته وأن يحفظنا إنه سميع مجيب. والله يهدي من يشاء إلى صراطه المستقيم.

الفقراء قال رضي الله عنه. وهذا رواية عن أبي حنيفة وفي الأصل خيره لأن الثمنين في تقدير قيم الأشياء بهما

فصولح من القصاص على القاتل لا يكون للتجارة لأنه بدل القصاص لا المقتول على ما عرف من أصلنا أن موجب العمد القصاص عيناً لا أحد الأمرين منه ومن الدية، ولو ابتاع مضارب عبداً وثوباً له وطعاماً وحمولة وجبت الزكاة في الكل وإن قصد غير التجارة لأنه لا يملك الشراء إلا للتجارة، بخلاف ربّ المال حيث لا يزكى الثوب والحمولة: لأنه يملك الشراء لغير التجارة، كذا في الكافي، ومحمل عدم تزكية الثوب لربّ المال ما دام لم يقصد بيعه معه فإنه ذكر في فتاوى قاضيخان النخاس إذا اشترى دواب للبيع واشترى لها مقاود وجلالاً فإن كان لا يدفع ذلك مع الدابة إلى المشتري لا زكاة فيها، وإن كان يدفعها معها وجب فيها، وكذا العطار إذا اشترى قوارير قوله: (يقومها) أي المالك في البلد الذي فيه المال حتى لو كان بعث عبد التجارة إلى بلد أخرى لحاجة فحال الحول يعتبر قيمته في ذلك البلد، ولو كان في مفازة تعتبر قيمته في أقرب الأمصار إلى ذلك الموضع، كذا في الفتاوى. ثم قول أبي حنيفة فيه: إنه تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الأداء، والخلاف مبني على أن الواجب عندهما جزء من العين وله ولاية منعها إلى القيمة فتعتبر يوم المنع كما في منع الوديعة وولد المغصوب، وعنده الواجب أحدهما ابتداء، ولذا يجبر المصدق على قبولها فيستند إلى وقت ثبوت الخيار وهو وقت الوجوب، ولو كان النصاب مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً كان له أن يدفع ربع عشر عينه في الغلاء والرخص اتفاقاً، فإن أحبّ إعطاء القيمة جرى الخلاف حينئذ، وكذا إذا استهلك ثم تغير لأن الواجب مثل في الذمة فصار كأن العين قائمة، ولو كان نقصان السعر لنقص في العين بأن ابتلت الحنطة اعتبر يوم الأداء اتفاقاً لأنه هلاك بعض النصاب بعد الحول، أو كانت الزيادة لزيادتها اعتبر يوم الوجوب اتفاقاً لأن الزيادة بعد الحول لا تضم، نظيره، أعوّرت أمة التجارة مثلاً بعد الحول فانتقصت قيمتها تعتبر قيمتها يوم الأداء، أو كانت عوراء فانجلى البياض بعده فازدادت قيمتها اعتبر يوم تمام الحول قوله: **(وتفسير الأنفع أن يقومها بما بلغ نصاباً)** صرح المصنف باختلاف الرواية وأقوال الصاحبين في التقويم أنه بالأنفع عيناً أو بالتخيير أو بما اشترى به إن كان من النقود وإلا فبالنقد الغالب أو بالنقد الغالب مطلقاً. ثم فسر الأنفع الذي هو أحدها بأن يقوم بما يبلغ نصاباً، ومعناه أنه إذا كان بحيث إذا قوّمها بأحدهما لا تبلغ نصاباً والآخر تبلغ تعين عليه التقويم بما يبلغ فأفاد أن باقي الأقوال يخالف هذا وليس كذلك، بل لا خلاف في تعين الأنفع بهذا المعنى على ما يفيده لفظ النهاية والخلاصة. قال في النهاية في وجه هذه الرواية: إن المال كان في يد المالك ينتفع به زماناً طويلاً فلا بد من اعتبار منفعة الفقراء عند التقويم، ألا ترى أنه لو كان يقومه بأحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لا فإنه يقومه بما يتم به النصاب بالاتفاق فهذا مثله انتهى وفي الخلاصة قال: إن شاء قوّمها بالذهب وإن شاء بالفضة. وعن أبي حنيفة أنه يقوّم بما هو الأنفع للفقراء. وعن أبي يوسف يقوّم بما اشترى، هذا إذا كان يتم النصاب بأيهما قوم، فلو كان يتم بأحدهما دون الآخر قومّ بما يصير به نصاباً انتهى. فإنما يتجه أن يجعل ما فسر به بعض المراد بالأنفع، فالمعنى يقوّم المالك بالأنفع مطلقاً فيتعين ما يبلغ به نصاباً دون ما لا يبلغ: فإن بلغ بكل منهما وأحدهما أروج تعين التقويم بالأروج، وإن استويا رواجاً حينئذ يخير المالك كما يشير إليه لفظ الكافي فإنه إذا كان الأنفع بهذا المعنى صح حينئذ أن يقابله القول بالتخير مطلقاً، والقول المفصل بين أن يكون اشتراه بأحد النقدين فيلزم التقويم به أولاً فبالنقد الغالب، وقد يقال: على كل تقدير لا يصح مقابلته بقول محمد إنه يقوم النقد الغالب على كل حال بعد الاتفاق على تعيين ما يبلغ به النصاب، لأن المتبادر من كون بالنقد أروج كونه أغلب وأشهر حتى ينصرف المطلق

اشتراها بقيمتها لأن الغبن نادر. والرابع قول محمد وهو أن يقومها بالنقد الغالب على كل حال يعني سواء اشتراها بأحد النقدين أو بغيره لأن التقويم في حق الله تعالى معتبر بالتقويم في حق العباد، ومتى وقعت الحاجة إلى تقويم المغصوب

سواء، وتفسير الأنفع أن يقومها بما تبلغ نصاباً. وعن أبي يوسف أنه يقومها بما اشترى إن كان الثمن من النقود لأنه أبلغ في معرفة المالية وإن اشتراها بغير النقود قومها بالنقد الغالب وعن محمد أنه يقومها بالنقد الغالب على كل حال كما في المغصوب والمستهلك **(وإذا كان النصاب كاملاً في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة)** لأنه

في البيع إليه، ولا يدفع إلا بأن الأروج ما الناس له أقبل وإن كان الآخر أغلب: أي أكثر، ويكون سكوته في الخلاصة عن ذكر قول محمد اتفاقاً لا قصداً إليه لعدم خلافه. هذا والمذكور في الأصل المالك بالخيار إن شاء قومها بالدراهم وإن شاء بالدنانير من غير ذكر خلاف. فلذا أفادت عبارة الخلاصة التي ذكرناها والكافي أن اعتبار الأنفع رواية عن أبي حنيفة، وجمع بين الروايتين بأن المذكور في الأصل من التخيير هو ما إذا كان التقويم بكل منهما لا يتفاوت قوله: **(لأنه أبلغ في معرفة المالية)** لأنه بدله وللبدل حكم المبدل. وجه قول محمد أن العرف صلح معيناً وصار كما لو اشترى بنقد مطلق ينصرف إلى النقد الغالب، ولأن التقويم في حق الله يعتبر بالتقويم في حق العباد، ومتى قومنا المغصوب أو المستهلك نقوم بالنقد الغالب كذا هذا قوله: **(فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة)** حتى لو بقي درهم أو فلس منه ثم استفاد قبل فراغ الحول حتى تم على نصاب زكاه، وشرط زفر كماله من أول الحول إلى آخره، وبه قال الشافعي في السوائم والنقدين وفي غيرهما اعتبر آخر فقط. وجه قول زفر أن السبب النصاب الحولي وهو الذي حال عليه الحول. وهذا فرع بقاء اسمه في تمام الحول، وهذا وجه قول الشافعي أيضاً إلا أنه أخرج مال التجارة للحرج اللازم من إلزام التقويم في كل يوم واعتبارها فيه. قلنا: لم يرد من لفظ الشارع السبب النصاب الحولي بل لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وبظاهره نقول، وهو إنما يفيد نفي الوجوب قبل الحول لا نفي سببية المال قبله، ولا تلازم بين انتفاء وجوب الأداء على التراخي وانتفاء السببية، بل قد تثبت السببية مع انتفاء وجوب الأداء لفقد شرط عمل السبب فيكون حينئذ أصل الوجوب مؤجلاً إلى تمام الحول كما في الدين المؤجل، وإذا كان السبب قائماً في أول الحول انعقد الحول حينئذ ولا ينعقد إلا في محل الحكم وهو النصاب، ثم الحاجة بعد ذلك إلى كماله إنما هو عند تمام الحول لينزل الحكم وهو وجوب الأداء وكما له فيما بينهما في غير محل الحاجة فلا يشترط وصار كاليمين بطلاقها يشترط قيام الملك عند اليمين لينعقد، وعند الشرط فقط ليثبت الجزاء لا فيما بين ذلك، إذ حاجة إليه بخلاف ما إذا هلك كله لما ذكر في الكتاب وهو ظاهر، وجعل السائمة علوفة كهلاك الكل لورود المغير على كل جزء منه. بخلاف النقصان في الذات. ومن فروع المسئلة ما إذا كان له غنم للتجارة تساوي نصاباً فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فتم الحول كان عليه فيها الزكاة إن بلغت نصاباً، ولو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا يساوي نصاباً فتم الحول لا زكاة فيه، قالوا: لأن في الأول الصوف الذي على الجلد متقوم فيبقى الحول ببقائه. والثاني بطل تقوم الكل بالخمرية فهلك كل المال انتهى إلا أنه يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيراً بمائتي درهم فتخمر بعد أربعة أشهر، فلما مضت سبعة أشهر أو ثمانية أشهر إلا يوماً صار خلا يساوي مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة لأنه عاد للتجارة كما كان قوله: **(ويضم الخ)** حاصله أن عروض التجارة يضم بعضها إلى بعض بالقيمة وإن اختلفت أجناسها، وكذا تضم هي

والمستهلك يقوم بالنقد الغالب فكذا هذا. وقوله: **(وإذا كان النصاب كاملاً في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة)** قيد بالنقصان احترازاً عن الهلاك، فإن هلاك كل النصاب يقطع الحول بالاتفاق، وذكر النصاب مطلقاً ليتناول كل ما يجب فيه الزكاة كالنقدين والعروض والسوائم. وقال زفر: لا يلزم الزكاة إلا أن يكون النصاب من أول الحول إلى آخره كاملاً لأن حولان الحول على المال شرط للوجوب وكل جزء من الحول بمعنى أوله وآخره ولنا ما ذكر في الكتاب وهو واضح، وفيه إشارة إلى الجواب عن قول زفر لأن اشتراط النصاب في الابتداء للانعقاد وفي الانتهاء للوجوب وما بينهما بمعزل عنهما جميعاً فلا يكون كل جزء من الحول بمعنى أوله وآخره. والمراد بالنقصان النقصان في الذات، فإن النقصان في الوصف بجعل السائمة علوفة يسقطها بالاتفاق، لأن فوات الوصف وارد على كل النصاب فكان كهلاك النصاب كله لفوات المحلية بفوات الوصف.

يشق اعتبار الكمال في أثنائه أما لا بد منه في ابتدائه للانعقاد وتحقق الغنى وفي انتهائه للوجوب، ولا كذلك فيما بين ذلك لأنه حالة البقاء، بخلاف ما لو هلك الكل حيث يبطل حكم الحول، ولا تجب الزكاة لانعدام النصاب في الجملة. ولا كذلك في المسئلة الأولى لأن بعض النصاب باق فيبقى الانعقاد قال: **(وتضم قيمة العروض إلى الذهب**

إلى النقدين بالإجماع، والسوائم المختلفة الجنس لا تضم بالإجماع كالإبل والغنم، والنقدان يضم أحدهما إلى الآخر في تكميل النصاب عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله، ثم اختلف علماؤنا في كيفية الضم فيها على ما نذكر ثم إنما يضم المستفاد قبل الوجوب، فلو أخر الأداء فاستفاد بعد الحول لا يضمه عند الأداء ويضم الدين إلى العين، فلو كان عنده مائة وله دين مائة وجب عليه الزكاة. وقوله[1] كما في السوائم إفادة للقياس المذكور بجامع اختلاف الجنس حقيقة وهو ظاهر، وحكماً بدليل عدم جريان ربا الفضل بينهما مع كون الربا يثبت بالشبهة فاستفدنا عدم اعتبار شبهة اتحاد الجنس بينهما، والاتحاد من حيث الثمنية لا يوجب اتحاد الجنس كالركوب في الدواب، بخلاف ضم العروض إليهما لأنه ضم ذهب وفضة لأن وجوب الزكاة في العروض باعتبار القيمة والقيمة هما فالضم لم يقع إلا في النقود، قلنا: إنما كانا نصاب الزكاة بسبب وصف الثمنية لأنه المفيد لتحصيل الأغراض وسد الحاجات لا لخصوص اللون أو الجوهر، وهذا لأن ثبوت الغنى وهو السبب في الحقيقة إنما هو بذلك لا بغيره وقد اتحدا فيه فكانا جنساً واحداً في حق الزكاة، وإن لم يعتبر الاتحاد في حق غيره من الأحكام كالتفاضل في البيع فحقيقة السبب الثمن المقدر بكذا إذا كان بصورة كذا وبكذا إذا كان بصورة كذا، بخلاف الركوب فإنه ليس المحقق للسببية في السوائم، فإن الغنى لم يثبت باعتباره بل باعتبار ماليتها المشتملة على منافع شتى تستد بها الحاجات أعظمها منفعة الأكل التي بها يقوم ذات المنتفع ونفسه، ثم فيه ما ذكره مشايخنا عن بكير بن عبد الله بن الأشج قال: من السنة أن يضم الذهب إلى الفضة لإيجاب الزكاة، وحكم مثل هذا الرفع قوله: **(وعندهما بالإجزاء)** بأن يعتبر تكامل أجزاء النصاب من الربع والنصف وباقيها، فإذا كان من الذهب عشرة يعتبر معه نصف نصاب الفضة وهو مائة، فلو كان له مائة وخمسة مثاقيل تبلغ مائة لا زكاة عندهما لأن المائة نصف نصاب والخمسة ربع نصاب، فالحاصل أجزاء ثلاثة أرباع نصاب وعنده تجب لأن الحاصل تمام نصاب الفضة معنى، ثم قال في الكافي: ولا تعتبر القيمة عند تكامل الأجزاء كمائة وعشرة دنانير، لأنه متى انتقص قيمة أحدهما تزداد قيمة الآخر فيمكن تكميل ما ينتقص قيمته بما زاد انتهى. ولا يخفى أن مؤدي الضابط أن عند تكامل الأجزاء لا تعتبر القيمة أصلاً لهما ولا لأحدهما حتى تجب خمسة في مائة وعشرة دنانير سواء كانت قيمة العشرة أقل من مائة خلافاً لبعضهم أو أكثر كمائة وثمانين. والتعليل المذكور لا يلاقي الضابط على هذا الوجه، بل إنما يفيد وجوب اعتبار قيمة ما زاد عند انتقاص أحدهما بعينه دفعاً لقول من قال في

وقوله: **(وتضم قيمة العروض)** قال في النهاية: حاصل مسائل الضم أن عروض التجارة يضم بعضها إلى بعض بالقيمة وإن اختلفت أجناسها، وكذلك يضم إلى النقدين بلا خلاف، والسوائم المختلفة الجنس كالإبل والبقر والغنم لا يضم بعضها إلى بعض الإجماع. وقوله: **(لأن الوجوب في الكل باعتبار التجارة)** يعني أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي والنماء إما بالإسامة أو بالتجارة، وليس كلامنا في الأولى فتعين الثانية. وقوله: **(وإن افترقت جهة الإعداد)** يعني أن الافتراق الجهة يكون الإعداد من جهة العباد لإعدادها للتجارة. وفي النقدين من جهة الله تعالى بخلقه الذهب والفضة للتجارة لا يكون مانعاً عن الضم بعد حصول ما هو الأصل وهو النماء **(ويضم الذهب إلى الفضة)** عندنا للمجانسة من حيث الثمنية، فإذا كان ما هو أبعد في المجانسة علة وهو العروض فلأن يكون في الأقرب أولى. وقوله: **(ومن هذا الوجه صار سبباً)** أي من حيث الثمنية صار كل واحد من الذهب والفضة سبباً لوجوب الزكاة، فكان هذا الوجه مشتركاً بينهما فيوجب الضم. ثم اختلف علماؤنا في ذلك، فعند أبي حنيفة يضم بالقيمة، وعندهما بالإجزاء وهو رواية عنه، وفائدته تظهر فيمن كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب وتبلغ قيمته مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافاً لهما. وأما إذا كان عشرة مثاقيل ذهب ومائة درهم أو من أحدهما ثلث ومن

---

(١) ثم يتقدم بهذا العنوان اهـ مصححه.

والفضة حتى يتم النصاب) لأن الوجوب في الكل باعتبار التجارة وإن افترقت جهة الاعداد **(ويضم الذهب إلى الفضة)** للمجانسة من حيث الثمنية، ومن هذا الوجه صار سبباً، ثم يضم بالقيمة عند أبي حنيفة وعندهما بالإجزاء وهو رواية عنه، حتى أن من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافاً لهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقها، هو يقول إن الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها.

مائة وعشرة لا تساوي مائة لا زكاة فيها عند أبي حنيفة رضي الله عنه لأنه يعتبر القيمة، وعلى اعتبارها لا يتم النصاب على هذا التقدير فدفع لأنه ليس بلازم من مطلق اعتبار القيمة اعتبار قيمة أحدهما عيناً، فإن لم يتم باعتبار قيمة الذهب بالفضة فإنه يتم باعتبار تقويم الفضة بالذهب فإذا فرض أن العشرة تساوي ثمانين فالمائة من الفضة تساوي اثني عشر ديناراً ونصفاً فيتم بذلك مع العشرة دنانير اثنان وعشرون ديناراً ونصف فتجب الزكاة. وحاصل هذا أنه تعتبر القيمة من جهة كل من النقدين لا من جهة أحدهما عيناً، فكيف يكون تعليلاً لعدم اعتبار القيمة مطلقاً عند تكامل الأجزاء. وعلى هذا فلو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كمائة وعشرة تساوي مائة وثمانين ينبغي أن تجب سبعة على قوله وهو الظاهر من المذكور في دليله من أن الضم ليس إلا للمجانسة. وإنما هي باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة فيضمان بالقيمة فإنه يقتضي تعين الضم بها مطلقاً عند تكامل الأجزاء وعدمه. ثم لم يتعرض المصنف للجواب عما استدلا به من مسئلة المصوغ على أن المعتبر شرعاً هو القدر فقط. والجواب أن القيمة فيهما إنما تظهر إذ قوبل أحدهما بالآخر أو عند الضم لما قلنا إنه بالمجانسة وهي باعتبار المعنى وهو القيمة، وليس شيء من ذلك عند انفراد المصوغ حتى لو وجب تقويمه في حقوق العباد بأن استهلك قوّم بخلاف جنسه وظهرت قيمة الصنعة والجودة بخلاف ما إذا بيع بجنسه لأن الجودة والصنعة ساقطتا الاعتبار في الربويات عند المقابلة بجنسها.

الآخر ثلثان أو ربع وثلاثة أرباع فإنه يضم بلا خلاف عندهم، ودليلهما على ما ذكر في الكتاب واضح وهو يقول: إنما أوجبنا الضم بالمجانسة وهي إنما تتحقق بالقيمة دون الصورة واعتبار الإجزاء اعتبار الصورة، ومسألة المصوغ ليست مما نحن فيه، إذ ليس فيها ضم شيء إلى شيء آخر حتى تعتبر القيمة، فإن القيمة في النقود إنما تظهر شرعاً عند مقابلة أحدهما بالآخر وههنا ليس كذلك.

باب فيمن يمر على العاشر

(إذا مر على العاشر بمال فقال أصبته منذ أشهر أو على دين وحلف صدق) والعاشر من نصبه الإمام على

باب فيمن يمر على العاشر

أخر هذا الباب عما قبله لتمحض ما قبله في العبادة، بخلاف هذا فإن المراد باب ما يؤخذ ممن يمر على العاشر وذلك يكون زكاة كالمأخوذ من المسلم. وغيرها كالمأخوذ من الذمي والحربي، ولما كان فيه العبادة قدمه على ما بعده من الخمس. والعاشر فاعل من عشرت أعشر عشراً بالضم فيهما. والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فإنه إنما يأخذ العشر من الحربي لا المسلم والذمي قوله: **(إذا مر على العاشر بمال الخ)** مفهوم شرطه لو اعتبر اسم المال على ظاهره إذا لم يمر بمال لا يأخذ منه العاشر وليس كذلك فإنه يأخذ من الأموال الظاهرة وإن لم يمر بها فوجب تقييده بالباطن فيتقيد به مفهوم شرطه: أي إذا لم يمر عليه بمال باطن لا يأخذ منه فيصدق قوله: **(والعاشر من نصبه الإمام الخ)** فيه قيد زاده في المبسوط وهو أن يأمن به التجار من اللصوص ولا بد منه. ولأن أخذه من المستأمن والذمي ليس إلا للحماية وثبوت ولاية الأخذ من المسلم أيضاً لذلك. وقوله ليأخذ الصدقات تغليباً لاسم العبادة على غيرها قوله: **(والقول قول المنكر مع اليمين)** والعبادات وإن كانت يصدق فيها بلا تحليف لكن تعلق به هنا حق العبد وهو العاشر في الأخذ فهو يدعى عليه معنى لو أقر به لزمه فيحلف لرجاء النكول. بخلاف حد القذف لأن القضاء بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف. وبخلاف الصلاة والصيام لأنه لا مكذب له فيها، فاندفع قول أبي يوسف رحمه الله لا يحلف لأنها عبادة، وكذا إذا قال هذا المال ليس للتجارة أو هو بضاعة لفلان وكل ما وجوده مسقط قوله: **(يعني إلى الفقراء في المصر)** قيد بالمصر لأنه لو أدى إلى الفقراء بعد خروجه إلى السفر لم يسقط حق أخذ العاشر لأن ولاية الأداء بنفسه إنما كان في الأموال الباطنة حال كونه في المصر وبمجرد خروجه مسافراً انتقلت الولاية عنه إلى الإمام قوله: **(في ثلاثة فصول)** هي السابقة على قوله أديت إلى الفقراء قوله: **(إلى المستحق)** فصار كالمشتري من الوكيل إذا دفع الثمن إلى الموكل قوله: **(ولنا أن حق الأخذ للسلطان)** يمكن بأن يضمن منع كونه أوصل إلى المستحق بل المستحق الإمام، والحق أن الإمام مستحق الأخذ

باب فيمن يمر على العاشر

ألحق هذا الباب بكتاب الزكاة اتباعاً للمبسوط وشروح الجامع لمناسبة وهي أن العشر المأخوذ من المسلم المار على العاشر هو الزكاة بعينها إلا أن هذا العاشر كما يأخذ من المسلم يأخذ من الذمي والمستأمن وليس المأخوذ منهما بزكاة. وقدم الزكاة على هذا الباب وعلى ما بعده لكونها عبادة محضة لا شائبة فيها للغير، والعاشر مشتق من عشرت القوم إذا أخذت عشر أموالهم فهو تسمية للشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذه العشر من الحربي لا من المسلم والذمي على ما سيجيء قوله **(إذا مرّ على العاشر بمال)** أي من الأموال الباطنة، وإنما قيد بذلك لأن الأموال الظاهرة وهي السوائم لا يحتاج العاشر فيها إلى مرور صاحب المال عليه في ثبوت ولاية الأخذ له فإنه يأخذ عشر الأموال الظاهرة منه وإن لم يمر صاحب المال عليه. وأما في الأموال الباطنة فإن الأداء لصاحب المال لكونها غير محتاجة إلى الحماية لبطونها، فإذا أخرجها إلى المفازة احتاجت إليها فصارت كالسوائم، فإذا مر التاجر على العاشر بمال مما ذكرنا وقال أصبته منذ أشهر: يعني لم يحل عليه الحول ولم يكن في

باب فيمن يمر على العاشر

قوله: **(ألحق هذا الباب بكتاب الزكاة اتباعاً للمبسوط وشروح الجامع الصغير لمناسبة هذه أن العشر المأخوذ من المسلم المار على العاشر هو الزكاة بعينها)** أقول: المأخوذ هو ربع العشر لا العشر، إلا أن يقال: أطلق العشر وأراد به ربعه مجازاً من باب ذكر الكل وإرادة جزئه، أو يقال يقال العشر صار علماً لما يأخذه العاشر سواء كان المأخوذ عشراً لغوياً أو ربعه أو نصفه، وسيجيء من الشارح مثل هذا الكلام في شرح قول المصنف: وكل شيء أخرجته الأرض من باب الزكاة الزروع والثمار، فلا حاجة إلى أن يقال العاشر تسمية الشيء

الطريق ليأخذ الصدقات من التجار، فمن أنكر منهم تمام الحول أو الفراغ من الدين كان منكراً للوجوب والقول قول المنكر مع اليمين (وكذا إذا قال أديتها إلى عاشر آخر) ومراده إذا كان في تلك السنة عاشر آخر لأنه ادعى وضع

والفقير مستحق التملك والانتفاع، فحاصله أن هناك مستحقين فلا يملك إبطال حق واحد منهما وجر الحق الذي فوته ليس إلا بإعادة الدفع إليه، وحينئذ يجيء النظر في المدفوع ما هو الواقع زكاة منهما، قيل الأول والثاني سياسة، والمفهوم من السياسة هنا كون الآخذ لينزجر عن ارتكاب تفويت حق الإمام، وقيل الثاني وينقلب الأول نفلاً لأن الواجب كون الزكاة في صورة المرور ما يأخذه الإمام ويدفعه ولم يوجد في السابق ووجد في اللاحق، وانفساخ السابق الناقص للاحق الكامل ثابت في الشرع كبطلان الظهر المؤدي يوم الجمعة بأداء الجمعة فينفسخ مثله بجامع توجه الخطاب بعد الأداء بفعل الثاني مع امتناع تعدد الفرض في الوقت الواحد، وهذا هو الصحيح وهو يفيد أن للإمام أن يأخذ منه ثانياً وإن علم صدقه، ولا ينافي كون الأخذ للسياسة انفساخ الأول ووقوع الثاني زكاة بأدنى تأمل قوله: (ثم فيما يصدق الخ) أطلق فيما يصدق، ومقتضاه أنه اشترط في الأصل إخراجها في قوله أديت إلى الفقراء وأخواتها لكنه اعتمد في تقييده على عدم تأتي صحته، إذ لا يشكل أنه لا يأخذ من الفقراء براءة ولا من الدائن. ولا تمكن في قوله أصبته منذ شهر، وتأخير المصنف وجه الأول يفيد ترجحه عنده، وحاصله منع كونه علامة إذ لا يلزم الانتقال منه إلى الجزم بكونه دفع إلى العاشر لأن الخط لا ينطلق وهو متشابه، ثم هل يشترط اليمين مع البراءة على قول مشترطها؟ اختلف فيه. قيل على قول أبي حنيفة لم يصدق، وعلى قولهما يصدق، ولا يخفى بعد قولهما إن كان لأن اليمين بحسب ظاهر حال المتدين أدل من الخط فكيف يمكن تركها إليها، وليذكر هنا قوله في باب شروط الصلاة والاستخبار فوق التحري بياناً للزومه تفريعاً على قوله لأن العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه، ولم يرد به القطعي لأن الاستخبار لا يفيد قطعاً قوله: (فتراعي تلك الشرائط) من الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة لأنه في معنى الزكاة كصدقة بني تغلب تحقيقاً للتضعيف، فإن تضعيف الشيء إنما يتحقق إذا كان وإلا كان تبديلاً، لكن بقي أنه أي داع إلى اعتباره تضعيفاً لا ابتداء وظيفة عند دخوله تحت الحماية لا بد له من دليل، وبنو تغلب روعي فيهم ذلك لوقوع الصلح عليه. والمروي عن عمر في رواية محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن أبي صخر المحاربي عن زياد بن خدير قال: بعثني عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى عين التمر مصدقاً، فأمرني أن آخذ من المسلمين من أموالهم إذا اختلفوا بها للتجارة ربع العشر، ومن أموال أهل الذمة نصف العشر، ومن أموال أهل الحرب العشر، لا يدل على ذلك الاعتبار[1]، وكذا ما رواه عبد الرزاق بسنده وغيره، والمعنى الذي ذكروه وهو أنه أحوج إلى الحماية من المسلم فيؤخذ منه ضعفه لا يقتضي ذلك لجواز أن يكون بسبب ما ذكر أخذ منه أكثر واختير مثلاه، ألا يرى أن باقي هذا المعنى وهو قولهم والحربي من الذمي الذي بمنزلة الذمي

يده مال آخر من جنس هذا المال حال عليه الحول فإنه لو كان لم يصدق لأن الحول ليس بشرط في المستفاد من الجنس، أو قال على دين، يعني ديناً مستغرقاً له مطالب من جهة العباد وحلف على ذلك صدق وعرف العاشر بقوله من نصبه الإمام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار، ونوقض بأنه يأخذ من الكافر وليس المأخوذ منه صدقة. وأجيب بأن الأصل في نصبه أخذ

باعتبار بعض أحواله كما لا يخفى قوله: (أي من الأموال الباطنة الخ) أقول: فيه بحث، ألا يرى إلى قول المصنف وكذا الجواب في صدقة السوائم قوله: (وإن لم يمر صاحب المال عليه) أقول: ممنوع، فإن العاشر من نصبه الإمام على الطريق الخ فلا يكون له ولاية على من لم يمر فتأمل قوله: (ولم يكن في يده مال) أقول: الواو للحال قوله: (لم يصدق) أقول: يصدق ولكن لا يفيد، فالأولى أن يقال لم يفد قوله: (أو قال على دين) أقول: معطوف على قوله وقال أصبت منذ منذ أشهر.

---

(١) أثر عمر. رواه محمد في الآثار ص٤٨ وعبد الرزاق في مصنفه كما في نصب الراية ٢/٣٧٩ والطحاوي في المعاني ٢/٣٢ وأبو عبيد في الأموال ٥٣٣ من طرق عن عمر به. ولم يخالفه أحد فكان إجماعاً.

الأمانة موضعها بخلاف ما إذا لم يكن عاشر آخر في تلك السنة لأنه ظهر كذبه بيقين (وكذا إذا قال أديتها أنا) يعني إلى الفقراء في المصر لأن الأداء كان مفوضاً إليه فيه، وولاية الأخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية، وكذا الجواب في صدقة السوائم في ثلاثة فصول، وفي الفصل الرابع وهو ما إذا قال أديت بنفسي إلى الفقراء في المصر لا يصدق وإن حلف وقال الشافعي: يصدق لأنه أوصل الحق إلى المستحق ولنا أن حق الأخذ للسلطان فلا يملك إبطاله بخلاف الأموال الباطنة. ثم قيل الزكاة هو الأول والثاني سياسة. وقيل هو الثاني والأول ينقلب نفلاً وهو الصحيح،

من المسلم، ألا ترى أن شهادة الذمي عليه وله جائزة كشهادة المسلم على الذمي، والذي يؤخذ من الذمي ضعف ما يؤخذ من المسلم فيؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من الذمي لم يوجب اعتبار تلك الشروط فيما يؤخذ من الحربي. فلو اقتضى هذا المعنى اعتباره تضعيف عين المأخوذ من الذمي لزم مراعاتها قوله: (ولا يصدق الحربي إلا في الجواري الخ) العبارة الجيدة أن يقال: ولا يلتفت أو لا يترك الأخذ منه. لا ولا يصدق لأنه لو صدق ثبت صدقه ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه في دار الحرب أخذ منه. فإن المأخوذ ليس زكاة ليكف عنه لعدم الحول ووجود الدين، وإن قال هو بضاعة فهو أحوج إلى الحماية من مال المستأمن إذ لا أمن لصاحب المال بل للمار، بخلاف النسب فإنه يثبت في دار الحرب كهو في دار الإسلام، وبه يخرج من أن يكون مالا أما على قوله فظاهر وأما على قولهما فإذا كانوا يدينون ذلك كما إذا مر بجلود الميتة فإن الأخذ منه عنها على هذا التفصيل، والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال، وإن قال هم مدبرون لا يلتفت إليه لأن التدبير لا يصح في دار الحرب قوله: (لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة) أي أخذهم بكمية خاصة بطريق المجازاة لا أصل الأخذ فإنه حق منا وباطل منهم فالحاصل أن دخوله في الحماية أوجب حق الأخذ للمسلمين، ثم إن عرف كمية ما يأخذون من تجارنا أخذنا منهم مثله مجازاة، إلا إن عرف أنهم يأخذون الكل فلا نأخذه على المختار بل نبقى معه قدر ما يبلغه إلى مأمنه. وقيل نأخذ الكل مجازاة زجراً لهم عن مثله معنا، قلنا ذلك بعد إعطاء الأمان غدر ولا نتخلق نحن به لتخلقهم به بل نهينا عنه وصار كما لو قتلوا الداخل إليهم بعد إعطائه الأمان نفعل ذلك لذلك. وإلا أن يكون قليلاً على رواية كتاب الزكاة لأن القليل لم يزل

الصدقات لأن فيه إعادة للمسلم علي أداء العبادة، وما عداها تابع لا يحتاج إلى تنصيصه بالذكر. وقوله: (فمن أنكر تمام الحول) يعني بقوله أصبت منذ أشهر (أو الفراغ من الدين) بقوله أو عليّ دين (كان منكراً للوجوب والقول قوله مع يمينه) وفيه بحث وجهين: أحدهما أن قوله منذ أشهر لا يدل على ما دون الحول فكيف عبر عنه بقوله فمن أنكر تمام الحول. والثاني أن الزكاة عبادة خالصة فكانت بمنزلة الصوم والصلاة، ولا يشترط للتصديق فيهما التحليف. وأجيب عن الأول بأن الأشهر تقع على العشرة فما دونها لكونه جمع قلة، والأصل في الكلام الحقيقة، وعن الثاني بأنها وإن كانت عبادة لكن تعلق بها حق العاشر في الأخذ وحق الفقير في الانتفاع به فالعاشر بعد ذلك يدعي عليه معنى لو أقرّ به لزمه فيستحلف لرجاء النكول كما في سائر الدعاوى، بخلاف الصوم والصلاة فإنه لم يتعلق بهما حق العبد، ولا يلزم حد القذف فإنه لا يستحلف فيه إذا أنكر وإن تعلق به حق العبد لأن القضاء بالنكول في الحدود متعذر على ما عرف، وقوله: (وكذا إذا قال أديت إلى عاشر آخر) ظاهر وقوله: (ثم قيل الزكاة هو الأول) بناء على ما لأصحابنا من الطريقين في هذه المسئلة: أحدهما أنه إذا كان صادقاً فيما قال يبرأ فيما بينه وبين الله تعالى. والثاني أنه لا يبرأ، فمن اختار الأول قال الزكاة هو الأول كما لو خفي على الساعي مكان ماله فأدى صاحب المال زكاته وقع زكاة (والثاني سياسة) مالية زجراً لغيره عن الإقدام عما ليس إليه (ومن اختار الثاني قال الزكاة هو الثاني والأول ينقلب نفلاً) كمن صلى يوم الجمعة الظهر في منزله ثم سعى إلى الجمعة فأداها وهو الذي اختاره المصنف، وقال: (هو الصحيح) احترازاً عن القول الأول. ووجه الصحة أنه لما ثبت ولاية الأخذ للسلطان شرعاً في الأموال الظاهرة كان أداء رب المال فرضاً لغواً كما لو أدى الجزية إلى المقاتلة بنفسه. وقوله: (لم يشترط إخراج البراءة) أي العلامة وهي اسم

قال المصنف: (وكذا الجواب في صدقة السوائم في ثلاثة فصول) أقول: هي السابقة على قوله أديتها أنا.

ثم فيما يصدق في السوائم وأموال التجارة لم يشترط إخراج البراءة في الجامع الصغير، وشرطه في الأصل وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة لأنه ادعى، ولصدق دعواه علامة فيجب إبرازها. وجه الأول أن الخط يشبه الخط فلا يعتبر علامة. قال: **(وما صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي)** لأن ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ المسلم فتراعى تلك الشرائط تحقيقاً للتضعيف **(ولا يصدق الحربي إلا في الجواري يقول: هن أمهات أولادي، أو غلمان معه يقول: هم**

عفواً ولأنه يستصحب للنفقة ودفع الحاجة فكان كالمعدوم. وعلى رواية الجامع يجازون بالأخذ منه وإن لم يعرف كمية ما يأخذون، فالعشر لأنه قد ثبت حق الأخذ بالحماية وتعذر اعتبار المجازاة فقدر بمثلي ما يؤخذ من الذمي لأنه أحوج إلى الحماية منه ولما قلناه آنفاً وإن عرف أنهم يتركون الأخذ من تجارنا تركنا نحن حقنا لتركهم ظلمهم لأن تركهم إياه مع القدرة عليه تخلق منهم بالإحسان إلينا، ونحن أحق بمكارم الأخلاق منهم قوله: **(لم يعشره الخ)** هذا إذا كانت المرة الثانية قبل الدخول إلى دار الحرب لما سيصرح به من أنه لو رجع إلى دار الحرب ثم خرج أخذ منه ثانياً ولو كان في يوم واحد لقرب الدارين واتصالهما كما في جزيرة الأندلس قوله: **(لأن الأخذ في كل مرة استئصال للمال)** فيعود على موضع الأمان بالنقض قوله: **(إلا حولاً)** ليس كذلك، والصواب ما في بعض النسخ بدون لفظة

لخط الإبراء من برىء من الدين. والعيب براءة والجمع براءات والبراوات عامي كذا في المغرب. وقوله: **(فيجب إبرازها)** أي إظهار العلامة كمن ادعى على آخر شجة أو قطعاً فإنه يجب عليه إبراز علامتهما **(وجه الأول)** وهو رواية الجامع **(أن الخط يشبه الخط)** فلا يمكن جعله حكماً **(فلم يعتبر علامة)** قال في المبسوط والجامع الصغير للتمرتاشي: وهو الصحيح. ثم على قول من يقول باشتراط العلامة هل يشترط معها اليمين. قال الإمام التمرتاشي: إن لم يحلف لم يصدق عند أبي حنيفة وصدق عندهما قيل في كلام المصنف نظر وهو أنه قال ثم فيما يصدق في السوائم وأموال التجارة، ولا شك أنه في السوائم يصدق في ثلاثة فصول وفي أموال التجارة في أربعة كما تقدم، فينبغي أن يشترط إخراج البراءة في الجميع ولا يتصور ذلك فيما إذا عليّ دين أو أصبته منذ أشهر أو أديتها إلى الفقراء في المصر وإنما يتصور ذلك في صورة واحدة وهو أن يقول أديته إلى عاشر آخر وفي تلك السنة عاشر آخر. وأجيب بأنه ذكر العام وأراد الخاص: أي الصورة المذكورة مجازاً. وقوله: **(فيراعي تلك الشرائط تحقيقاً للتضعيف)** يعني أن تضعيف الشيء إنما يتحقق إذا كان الشيء المضعف على أوصاف المضعف عليه وإلا لكان تبديلاً لا تضعيفاً وقوله: **(ولا يصدق الحربي)** يعني في الفصول كلها **(إلا في الجواري يقول هن أمهات أولادي أو غلمان معه يقول هم أولادي لأن الأخذ منه بطريق الحماية وما في يده من الأموال يحتاج إليها)** وإنما لم يصدق في شيء من الفصول لعدم الفائدة في تصديقه لأنه لو قال لم يتم الحول على مالي ففي الأخذ منه لا يعتبر الحول لأن اعتبار الحول لتمام الحماية لتحصيل النماء والحماية للحربي تتم بنفس الأمان، إذ لو لم يكن الأمان صار مسبياً مع أمواله، ولو قال عليّ دين فالدين الذي وجب عليه في دار الحرب لا يطالب به في دارنا وإن قال المال بضاعة فلا حرمة لصاحبها ولا أمان، وإن قال ليس للتجارة يكذبه الظاهر لأنه لا يتكلف للنقل إلى غير داره ما لم يكن لها، وإن قال أديتها إلى عاشر آخر لم يلتفت إليه لأن المأخوذ منه أجرة الحماية وقد وجدت بنفس الأمان كما مر آنفاً، ولو قال أديتها أنا كذبه اعتقاده غير أن إقراره بنسب من في يده منه صحيح لأن كونه حربياً لا ينافي الاستيلاد والنسب كما يثبت في دار الإسلام يثبت في دار الحرب، وبه يخرج من أن يكون مالاً والأخذ لا يكون إلا من المال الممرور به. قال: **(ويؤخذ من المسلم ربع العشر)** روى الشيخ أبو الحسن القدوري في شرحه لمختصر الكرخي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نصب العشار فقال لهم: خذوا من المسلم ربع العشر، ومن الذمي نصف العشر، ومن الحربي العشر، وكان هذا بمحضر الصحابة من غير خلاف، فكان إجماعاً. والمعنى الفقهي فيه ما قيل إنما يؤخذ من المسلم ربع العشر لقوله ﷺ «هاتوا ربع عشور أموالكم، من كل أربعين درهماً درهم» وإنما ثبتت ولاية الأخذ للعاشر لحاجته إلى الحماية، وحاجة الذمي إلى الحماية أكثر لأن طمع اللصوص في أموال أهل الذمة أوفر فيؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم كما في صدقات بني تغلب. ثم الحربي من الذمي بمنزلة الذمي من المسلم. ألا ترى أن شهادة أهل الحرب على أهل الذمة غير مقبولة كما لا تقبل شهادة الذمي على المسلم، وشهادة أهل الذمة على أهل الحرب ولهم مقبولة

قوله: **(قيل في كلام المصنف نظر)** أقول: القائل هو الإتقاني قوله: **(يعني أن تضعيف الشيء إنما يتحقق إذا كان المضعف على**

أولادي) لأن الأخذ منه بطريق الحماية وما في يده من المال يحتاج إلى الحماية غير أن إقراره بنسب من في يده منه صحيح. فكذا بأمومية الولد لأنها تبتني عليه فانعدمت صفة المالية فيهن، والأخذ لا يجب إلا من المال، قال: **(ويؤخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر)** هكذا أمر عمر رضي الله عنه سعاته **(وإن مر حربي بخمسين درهماً لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلها)** لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة، بخلاف المسلم والذمي لأن المأخوذ زكاة أو ضعفها فلا بد من النصاب وهذا في الجامع الصغير، وفي كتاب الزكاة لا نأخذ من القليل وإن كانوا يأخذون منا منه لأن القليل لم يزل عفوا ولأنه لا يحتاج إلى الحماية قال: **(وإن مر حربي بمائتي درهم ولا يعلم كم يأخذون منا نأخذ منه العشر)** لقول عمر رضي الله عنه فإن أعياكم فالعشر **(وإن علم**

إلا نقلها نسخة في الكافي، ولا شك أن هذه من سهو الكاتب لأنه لا يمكن حولاً بل دونه، ويقول له الإمام إذا دخل إن أقمت حولاً ضربت عليك الجزية، فإن فعل ضربها عليه، ثم لا يمكنه من العود أبداً لما فيه من تفويت حق المسلمين في الجزية وجعله عيناً علينا بعد علمه بمداخلنا ومخارجنا وذلك زيادة شر علينا فلا يجوز تمكينه، غير أنه إن مر عليه بعد الحول ولم يكن له علم بمقامه حولاً عشرة ثانياً زجراً له عن ذلك ويرده إلى دارنا، والأصل أن حكم الأمان لا يتجدد إلا بتجدد الحول أو تجدد الدخول إلى دار الإسلام لانتهاء الأمان الأول بالعود إلى دار الحرب فيحتاج إلى أمان جديد إذا خرج قوله: **(أي من قيمتها)** فسر به كي لا يذهب الوهم إلى مذهب مسروق أنه

كشهادة المسلم على الذمي، ثم الذمي يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم، فكذلك الحربي يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من الذمي تضعيفاً لا تبديلاً **(وإن مرّ حربي بخمسين درهماً لا يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلها)** لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة إليه أشار عمر رضي الله عنه لما سئل حين نصب العشار فقيل له: كم نأخذ مما مر به الحربي؟ فقال: كم يأخذون منا؟ فقالوا: العشر، فقال: خذوا منهم العشر. ولسنا نعني بقولنا بطريق المجازاة أن أخذنا المقابلة أخذهم أموالنا، فإن أخذهم أموالنا ظلم وأخذنا أموالهم حق، لكن المقصود أنا إذا عاملناهم بمثل ما يعاملوننا كان ذلك أقرب إلى مقصود الأمان واتصال التجارات. لا يقال: في كلام المصنف تناف لأنه قال قبل هذا لأن الأخذ منهم بطريق الحماية، وقال ههنا: لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة، وإذا كان الأخذ معلولاً لأحدهما لا يكون معلولاً لغيره لئلا يتوارد علتان على معلول واحد بالشخص لأنا نقول: الأخذ منهم معلول للحماية. وأما المقدار المعين وهو العشر فمعلول للمجازاة الخ، ولا تنافي في ذلك، وقوله **(بخلاف المسلم)** واضح. وقوله: **(فإن أعياكم فالعشر)** تقول عييت بأمري إذا لم تهتد لوجهته، وأعياني هو. وقيل مأخوذ من العي وهو الجهل، فإن أعياكم: أي جهلكم: يعني إذا اشتبه الحال بأن لم يعلم العاشر ما يأخذون من تجارنا يؤخذ منه العشر. وقوله: **(لأنه غدر)** أي لوقوعه بعد الحماية والغدر حرام. قال ﷺ «وفاء لا غدر» وهذا قول بعض المشايخ. وقال بعضهم: يؤخذ منه جميع ما في يده إلا قدر ما يبلغه مأمنه. لأنا مأمورون بتبليغه مأمنه لقوله تعالى **﴿ثم أبلغه مأمنه﴾** وقال بعضهم: يؤخذ منه الكل لأن الأخذ بطريق المجازاة فيجازيهم بمثل صنيعهم لينزجروا. وقوله: **(وإن مرّ حربي على عاشر الخ)** حاصله أن العشر إنما يتكرر فيما يمر به بكمال الحول أو بتجديد العهد بالرجوع إلى دار الحرب ثم بالمرور على العاشر، وإن كان في يومه ذلك فإذا لم يوجد شيء منهما لم يعشره ثانياً لما روي أن نصرانياً مر بفرس له على عاشر

لأوصاف المضعف عليه الخ) أقول: فيه بحيث، فإن المضعف عليه زكاة وليس المضعف كذلك، فالظاهر أنه وظيفة ابتدائية وليس بتضعيف، والتصديق لقوله ﷺ «لهم مالنا» الحديث فليتأمل قوله: **(ثم الحربي من الذمي بمنزلة الذمي من المسلم الخ)** أقول: الأظهر أن يقول: ثم الحربي أحرج إلى الحماية من الذمي، فإن الذمي بدخوله تحت الذمة كان كواحد من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم، بخلاف الحربي فكان الطمع في ماله أقوى، وما ذكره الشارح من باب الولاية ليس مما نحن بصدده في شيء قوله: **(إن أخذنا بمقابلة أخذهم الخ)** أقول: لا يلزم من كون أخذنا بمقابلة أخذهم أن يكون أخذنا ظلماً ألا يرى أن القصاص بمقابلة تمثل النفس ظلماً النفس بالنفس مع أنه حق، وكذا سائر الأجزية الشرعية قوله: **(لأنا نقول: الأخذ معهم معلول للحماية)** أقول: لم لا يجوز أن يكون فيما يؤخذ من الحربي معنى الحماية والمجازاة أيضاً كما في نظائره مع العشر مثلاً، ثم لو كان نفس الأخذ معلولاً للحماية كان ينبغي أن يوجد منهم وإن لم يأخذوا منا وجوابه ظاهر.

أنهم يأخذون منا ربع العشر أو نصف العشر نأخذ بقدره، وإن كانوا يأخذون الكل لا نأخذ الكل) لأنه غدر **(وإن كانوا لا يأخذون أصلا لا نأخذ)** ليتركوا الأخذ من تجارنا ولأنا أحق بمكارم الأخلاق، قال: **(وإن مر حربي على عاشر فعشر ثم مر مرة أخرى لم يعشره حتى يحول الحول)** لأن الأخذ في كل مرة استئصال المال وحق الأخذ لحفظه. ولأن حكم الأمان الأول باق، وبعد الحول يتجدد الأمان لأنه لا يمكن من الإقامة إلا حولاً والأخذ بعده لا يستأصل المال **(فإن عشر فرجع إلى دار الحرب ثم خرج من يومه ذلك عشره أيضاً)** لأنه رجع بأمان جديد، وكذا الأخذ بعده لا يفضي إلى الاستئصال **(وإن مر ذمي بخمر أو خنزير عشر الخمر دون الخنزير)** وقوله عشر الخمر: أي من قيمتها وقال الشافعي لا يعشرهما لأنه لا قيمة لهما. وقال زفر: يعشرهما لاستوائهما في المالية عندهم. وقال أبو يوسف: يعشرهما إذا مر بهما جملة كأنه جعل الخنزير تبعاً للخمر، فإن مر بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير. ووجه الفرق على الظاهر أن القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها، وفي ذوات الأمثال ليس

يأخذ من عين الخمر وطريق معرفة قيمتها أن يرجع إلى أهل الذمة قوله: **(تبعاً للخمر)** دون العكس لأنها أظهر مالية لأنها قبل التخمر مال وبعده كذلك بتقدير التخلل وليس الخنزير كذلك، ولهذا إذا عجز المكاتب ومعه خمر يصير ملكاً للمولى لا الخنزير. وكم من شيء يثبت تبعاً لا قصداً كوقف المنقول قوله: **(إن القيمة في ذوات القيم لها حكم العين)** استشكل عليه مسائل: الأولى ما في الشفعة من قوله إذا اشترى ذمي داراً بخمر أو خنزير وشفيعها مسلم

عمر رضي الله عنه فعشره. ثم مر به ثانياً فهم أن يعشره فقال النصراني: كلما مررت بك عشرتني إذا يذهب فرسي كله؟ فترك الفرس عنده وذهب إلى عمر رضي الله عنه، فلما دخل المدينة أتى المسجد فوضع يديه على عتبتي الباب فقال: يا أمير المؤمنين أنا الشيخ النصراني، فقال أمير المؤمنين: أنا الشيخ الحنيفي، فقص النصراني القصة فقال عمر رضي الله عنه: أتاك الغوث فنكس رأسه. ورجع إلى ما كان فيه، ، فظن النصراني أنه استخف بظلامته فرجع كالخائب، فلما انتهى إلى فرسه وجد كتاب عمر قد سبقه إنك إن أخذت العشر مرة فلا تأخذه مرة أخرى، فقال النصراني: إن دينا يكون العدل فيه بهذه الصفة لحقيق أن يكون حقاً فأسلم. فإن قيل: كلام المصنف متناقض لأنه قال حتى يحول الحول، ثم قال لا يمكن من المقام إلا حولاً، والمراد به إلا قريباً من الحول لأنه لا يمكن من الإقامة حولاً كاملاً. أجيب بأن مراده بقوله حتى يحول الحول: إذا لم يعلم الإمام بحاله حتى يحول الحول فإنه يأخذ ثانياً. قال: **(وإن مر ذمي بخمر أو خنزير عشر الخمر دون الخنزير)** إذا مر الذمي على العاشر بخمر أو خنزير بنية التجارة وتبلغ القيمة مائتي درهم ففيه أربعة أقوال كما ذكره في الكتاب، وإنما فسر بقوله **(أي من قيمتها)** احترازاً عن قول مسروق رحمه الله فإنه يقول يعشر عينها ونفياً لظاهر ما يفهم فإن السامع يفهم منه أنه يعشر عين الخمر والمسلم منهي عن اقترابها ثم الشافعي رحمه الله مر على أصله بأنه لا مالية ولا قيمة لواحد منهما حتى لو أتلف المسلم خمر الذمي أو خنزيره لا يضمن عنده، وزفر رحمه الله سوى بينهما لاستوائهما في المالية عنده، فإن المسلم إذا أتلف خنزير الذمي ضمنه كما لو أتلف خمره، وأبو يوسف اعتبر التبعية فجعل الخنزير تابعاً للخمر لأن الخمر أقرب إلى المالية بواسطة التخليل، وقد يثبت الحكم تبعاً وإن لم يثبت مقصوداً. ووجه الفرق على ظاهر الرواية ما ذكره في الكتاب من الوجهين وهو ظاهر، وقد اعترض على كل واحد منهما، أما على الأول فلأنه منقوض بما ذكره في الشفعة من هذا الكتاب فقال وإذا اشترى ذمي داراً بخمر أو خنزير وشفيعها ذمي، إلى أن قال: وإن كان شفيعها مسلماً أخذها بقيمة الخمر والخنزير، فلو كان لقيمة الخمر والخنزير حكمه لما أخذ بقيمته كما لا يأخذها بعينه وبمسئلة الغصب والإتلاف، فإن المسلم

قوله المصنف: **(ووجه الفرق على الظاهر أن القيمة في ذوات القيم لها حكم العين)** أقول: قال ابن الهمام: استشكل عليه مسائل الأولى ما في الشفعة من قوله إذا اشترى ذمي داراً بخمر أو خنزير وشفيعها مسلم أخذها بقيمة الخمر والخنزير. ثانيها لو أتلف مسلم خنزير ذمي ضمن قيمته. ثالثها لو أخذ قيمة خنزيره من ذمي وقضى بها ديناً لمسلم عليه طاب للمسلم ذلك. وأجيب عن الأخير بأن اختلاف السبب كاختلاف العين شرعاً، وملك المسلم بسبب آخر وهو قبضه عن الدين وعما قبله بأن المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة إلينا لا إليهم، فيتحقق المنع بالنسبة إلينا عند القبض والحيازة لا عند دفعها إليهم، لأن غايته أن يكون كدفع عينها وهو تبعيد وإزالة

لها هذا الحكم والخمر منها، ولأن حق الأخذ للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه بالإسلام فكذا لا يحميه على غيره **(ولو مر صبي أو امرأة من بني تغلب بمال فليس على الصبي شيء، وعلى المرأة ما على الرجل)** لما ذكرنا في السوائم **(ومن مر على عاشر بمائة درهم وأخبره أن له في منزله مائة أخرى قد حال عليها الحول لم يزك التي مر بها)** لقلتها وما في بيته لم يدخل تحت حمايته **(ولو مر بمائتي درهم بضاعة لم يعشرها)** لأنه غير مأذون بأداء زكاته قال: **(وكذا المضاربة)** يعني إذا مر المضارب به على العاشر وكان أبو حنيفة يقول أولاً يعشرها لقوة حق المضارب حتى لا يملك رب المال نهيه عن التصرف فيه بعد ما صار عروضاً فنزل منزلة المالك ثم رجع إلى ما ذكرنا في الكتاب وهو قولهما لأنه ليس بمالك ولا نائب عنه في أداء

أخذها بقيمة الخمر والخنزير. ثانيها لو أتلف مسلم خنزير ذمي ضمن قيمته. ثالثها لو أخذ ذمي قيمة خنزيره من ذمي وقضى بها ديناً لمسلم عليه طاب للمسلم ذلك. وأجيب عن الأخير بأن اختلاف السبب كاختلاف العين شرعاً وملك المسلم بسبب آخر وهو قبضه عن الدين، وعما قبله بأن المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة إلينا لا إليهم: فيتحقق المنع بالنسبة إلينا عند القبض والحيازة لا عند دفعها إليهم لأن غايته أن تكون كدفع عينها وهو تبعيد وإزالة فهو كتسييب الخنزير والانتفاع بالسرقين باستهلاكه قوله: **(لا يحميه على غيره)** أورد عليه مسلم غصب خنزير ذمي فرفعه إلى القاضي بأمره برده عليه وذلك حماية على الغير أجيب بتخصيص الإطلاق: أي لا يحميه على غيره لغرض يستوفيه فخرج حماية القاضي قوله: **(لقوة حق المضارب)** حتى كان له أن يبيع من المالك فصار كالمالك فكان حضوره كحضور المالك قوله: **(ولا نائب عنه)** والزكاة تستدعي نية من عليه وهو كالمالك في التصرف الاسترباحي لا في أداء الزكاة، بخلاف حصة المضارب لأنه يملكها فيؤخذ منه عنها، وفيه خلاف الشافعي بناء على أصله أن استحقاق الربح بطريق الجعل فلا يملك إلا بالقبض كعمالة عامل الصدقة قوله: **(وقيل في الفرق بينهما)** لا يخفى عدم تأثير هذا الفرق، فإن مناط عدم الأخذ من المضارب وهو القول المرجوع إليه كونه ليس بمالك ولا نائب عنه فليس له ذلك، ولأنه لا نية حينئذ، ومجرد دخوله في الحماية لا يوجب الأخذ إلا مع وجود شروط الزكاة على ما مر أول الباب فلا أثر لما ذكر من الفرق، فالصحيح أنه لا يأخذ من المأذون كما صححه في

إذا أتلف خنزيراً لذمي يضمن بقيمته ولو كان لها حكم العين لما ضمنها كما لا يضمن عينها، وأما على الثاني فبان المسلم أو الذمي إذا غصب خنزير ذمي وتحاكماً إلى القاضي بالرد والتسليم وذلك حماية له. وأجيب عن الأول بأن قيمة ذوات القيم بمنزلة عينها من وجه دون وجه لأنها ليست بمنزلة عينها من حيث الحقيقة وبمنزلتها من حيث إن الأداء لا يمكن إلا بالتعيين ولا تعيين إلا بالتقويم فأخذت القيمة حكم العين من هذا الوجه. ولهذا إذا تزوج الذمي امرأة على خنزير بعينه ثم أتاها بالقيمة أجبرت على قبولها كما لو أتاها بعينه، فلما دارت القيمة بين أن تكون بمنزلة العين وبين أن لا تكون أعطيت حكم العين في حق الأخذ والحيازة وهو في باب الزكاة، ولم تعط في حق الإعطاء لأنه موضع إزالة وتبعيد وهو في باب الشفعة والإتلاف، ونوقض بذمي أخذ قيمة خنزير له استهلكه ذمي وقضى بها ديناً لمسلم عليه فإنه جائز، ولو كان أخذ القيمة كأخذ العين لما جاز القضاء. وأجيب بأنه لما قضى بها ديناً عليه وقعت المعاوضة بينه وبين صاحب الدين وعند ذلك يختلف السبب، واختلاف الأسباب بمنزلة اختلاف الأعيان على ما عرف. وعن الثاني بأن المراد أن من ليس له ولاية حماية خنزير نفسه ليس له ولاية حماية خنزير غيره لغرض يستوفيه، والعاشر لو حماه حماه كذلك بخلاف القاضي. وقوله: **(ولو مرّ صبي أو امرأة)**

فهو كتسييب الخنزير والانتفاع بالسرقين باستهلاكه اهـ. وفيه بحث لأن المسلم ممنوع عن تمليك الخمر والخنزير، وفي الدفع ذلك فلا بد من ضم كلام آخر كما في العناية. قال العلامة الكاكي: وفي الكافي أقيمت القيمة مقام العين في حق العبد وهو الشفعة لاحتياجه ولم يقم مقامها في حق الشرع لاستغنائه، فقلنا يعشر الخمر دون الخنزير، ولأنا نقول: لو لم يأخذ الشفيع يبطل حقه أصلاً فبالضرورة لم تعط القيمة حكم العين ومواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع اهـ.

الزكاة إلا أن يكون في المال ربح يبلغ نصيبه نصاباً فيؤخذ منه لأنه مالك له (ولو مر عبد مأذون له بمائتي درهم وليس عليه دين عشر) وقال أبو يوسف: لا أدري أن أبا حنيفة رجع عن هذا أم لا وقياس قوله الثاني في المضاربة وهو قولهما إنه لا يعشره لأن الملك فيما في يده للمولى وله التصرف فصار كالمضارب. وقيل في الفرق بينهما أن العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع بالعهدة على المولى فكان هو المحتاج إلى الحماية والمضارب يتصرف بحكم النيابة حتى يرجع بالعهدة على رب المال فكان رب المال هو المحتاج. فلا يكون الرجوع في المضارب رجوعاً منه في العبد وإن كان مولاه معه يؤخذ منه لأن الملك له إلا إذا كان على العبد دين يحيط بماله لانعدام الملك أو للشغل. قال: **(ومن مر على عاشر الخوارج في أرض قد غلبوا عليها فعشره يثنى عليه الصدقة)** معناه: إذا مر على عاشر أهل العدل لأن التقصير جاء من قبله حيث إنه مر عليه.

الكافي قوله: (لانعدام الملك فيما في يده) أي على قول أبي حنيفة أو الشغل على قولهما قوله: **(لأن التقصير جاء من قبله الخ)** بخلاف ما لو غلب الخوارج على بلدة فأخذوا زكاة سوائمهم لا يثني عليهم الإمام لأنه لا تقصير من المالك بل من الإمام. ومن مر برطاب اشتراها للتجارة كالبطيخ والقثاء ونحوه لم يعشره عند أبي حنيفة، وقالا: يعشره لاتحاد الجامع وهو حاجته إلى الحماية وهو يقول: اتحاد الجامع إنما يوجب الاشتراك في الحكم عند عدم المانع. وهو ثابت هنا فإنها تفسد بالاستبقاء، وليس عند العامل فقراء في البر ليدفع لهم، فإذا بقيت ليجدهم فسدت فيفوت المقصود، فلو كانوا عنده أو أخذ ليصرف إلى عمالته كان له ذلك.

ظاهر، وقوله: **(ومن مرّ على العاشر بمائة)** يعني سواء كان مسلماً أو ذمياً. وقوله: **(لأنه غير مأذون بأداء زكاته)** يعني هو مأذون بالتجارة فقط، فلو أخذ أخذ غير الزكاة وليس له أخذ شيء سوى الزكاة، وقوله: **(ولا نائب عنه)** أي إنما هو نائب في التجارة لا غير. والنائب تقتصر ولايته على ما فوض إليه فكان بمنزلة المستبضع. وقوله: **(ولو مرّ عبد مأذون له بمائتي درهم)** ظاهر، والصحيح أن الرجوع في المضارب رجوع في العبد المأذون كذا قال فخر الإسلام وصاحب الإيضاح. وقوله: **(إلا إذا كان على العبد دين يحيط بماله فإنه لا يؤخذ منه شيء سواء كان معه مولاه أو لم يكن لانعدام الملك)** يعني عند أبي حنيفة **(أو للشغل)** أي عندهما. فإن الشغل بالدين مانع عن وجوب الزكاة. وقوله: **(ومن مرّ على عاشر الخوارج)** واضح.

باب في المعادن والركاز

قال: (معدن ذهب أو فضة أو حديد أو رصاص أو صفر وجد في أرض خراج أو عشر ففيه الخمس) عندنا

باب في المعادن والركاز

المعدن من العدن وهو الإقامة، ومنه يقال عدن بالمكان إذا أقام به، ومنه ﴿جنات عدن﴾ [الرعد ٢٣] ومركز كل شيء معدنه عن أهل اللغة، فأصل المعدن المكان بقيد الاستقرار فيه، ثم اشتهر في نفس الأجزاء المستقرة التي ركبها الله تعالى في الأرض يوم خلق الأرض حتى صار الانتقال من اللفظ إليه ابتداء بلا قرينة، والكنز للمثبت فيها من الأموال بفعل الإنسان، والركاز يعمهما لأنه من الركز مراداً به المركوز أعم من كون راكزه الخالق أو المخلوق فكان حقيقة فيهما مشتركاً معنوياً وليس خاصاً بالدفين، ولو دار الأمر فيه بين كونه مجازاً فيه أو متواطئاً إذ لا شك في صحة إطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعيناً، وإذا عرف هذا فاعلم أن المستخرج من المعدن ثلاثة أنواع: جامد يذوب وينطبع كالنقدين والحديد وما ذكره المصنف معه، وجامد لا ينطبع كالجص والنورة والكحل والزرنيخ وسائر الأحجار كالياقوت والملح، وما ليس بجامد كالماء والقير[١] والنفط. ولا يجب الخمس إلا في النوع الأول. وعند الشافعي لا يجب إلا في النقدين على الوجه الذي ذكر في الكتاب، استدل الشافعي على مطلوبه بما روى أبو حاتم من حديث عبد الله بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ «في الركاز العشور»[٢] قال الشيخ تقي الدين في الإمام: ورواه يزيد بن عياض عن نافع وابن نافع ويزيد كلاهما متكلم فيه، ووصفهما النسائي بالترك انتهى. فلم يفد مطالوباً[٣]، وبما روى مالك في الموطإ عن ربيعة بن عبد الرحمن عن غير واحد من علمائهم «أن النبي ﷺ أقطع لبلال بن الحرث المزني معادن بالقبلية» وهي من ناحية الفرع، فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم[٤] قال ابن عبد البر: هذا منقطع في الموطإ، وقد روي متصلاً على ما ذكرناه في التمهيد من رواية الدراوردي عن ربيعة بن عبد الرحمن بن الحرث بن بلال بن الحرث المزني عن أبيه عن النبي ﷺ قال أبو عبيد في كتاب الأموال حديث منقطع، ومع انقطاعه ليس فيه أن النبي ﷺ أمر بذلك، وإنما قال: يؤخذ منه إلى اليوم انتهى: يعني

باب المعدن والركاز

أخر باب المعدن عن العاشر لأن العذر أكثر وجوداً، والمال المستخرج من الأرض له أسام ثلاثة: الكنز به والمعدن، والركاز اسم لما دفنه بنو آدم، والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلق الأرض، والركاز اسم لهما جميعاً، والكنز مأخوذ من كنز المال كنزاً جمعه، والمعدن من عدن بالمكان أقام به، والركاز من ركز الرمح أي غرزه. وعلى هذا جاز

باب في المعادن الركاز

أقول: ما يؤخذ من المعدن والركاز ليس بزكاة عندنا، بل يصرف مصرف الغنيمة فموضعه المناسب كتاب السير، ويجوز أن يقال لما كان كونه زكاة مقصوداً بالنفي على ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله أورده هنا بهذه العلاقة قوله: (والمال المستخرج من الأرض الخ)

---

(١) القير والقار: شيء أسود يطلى به السفن. أوهما الزفت اهـ قاموس.

(٢) واهٍ بمرة. ذكره الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٨٠ فقال: رواه أبو حاتم عن عبد الله بن نافع عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً في الركاز العشور اهـ قال في الإمام: ورواه يزيد بن عياض عن عبد الله بن نافع به. ويزيد وابن نافع وصفهما النسائي بالترك اهـ الزيلعي. وأبو حاتم هو ابن حبان.
قلت: هو عند أبي حاتم في المجروحين ٢/ ٢٠ - ٢١ من هذا الوجه. ونقل عن يحيى قوله: عبد الله بن نافع ليس بشيء.
قال: وهذا خبر باطل لا أصل له اهـ وزاد البيهقي ٤/ ١٥٢: والركاز الذهب والفضة.

(٣) أي لا تمسك للشافعي فيه لضعفه.

(٤) مرسل. أخرجه مالك ١/ ٢٤٨ ح ٨ ومن طريقه البيهقي ٤/ ١٥٢ عن ربيعة عن غير واحد: أن رسول الله ﷺ... الخبر.
قال البيهقي: قال الشافعي: ليس هذا معا يثبت أهل الحديث، ولو ثبتوه ثم تكن فيه رواية عن النبي ﷺ إلا إقطاعه، وأما الزكاة في المعادن دون الخمس، فليست مروية عن النبي ﷺ فيه اهـ.
ونقل الزيلعي ٢/ ٣٨١ عن ابن عبد البر قوله: هو منقطع في الموطأ. وكذا قال أبو عبيد في الأموال ص٣٤٢ اهـ.

وقال الشافعي: لا شيء عليه فيه لأنه مباح سبقت يده إليه كالصيد إلا إذا كان المستخرج ذهباً أو فضة فيجب فيه

فيجوز كون ذلك من أهل الولايات اجتهاداً منهم، ونحن نتمسك بالكتاب والسنة الصحيحة والقياس. أما الكتاب فقوله تعالى﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه﴾[الأنفال ١٤] ولا شك في صدق الغنيمة على هذا المال فإنه كان مع محله من الأرض في أيدي الكفرة، وقد أوجف عليه المسلمون فكان غنيمة. كما أن محله أعني الأرض كذلك» وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام «العجماء جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس»[(١)] أخرجه الستة. والركاز يعم المعدن والكنز على ما حققناه فكان إيجاباً فيهما، ولا يتوهم عدم إرادة المعدن بسبب عطفه عليه بعد إفادة أنه جبار: أي هدر لا شيء فيه وإلا لتناقض، فإن الحكم المعلق بالمعدن ليس هو المعلق به في ضمن الركاز ليختلف بالسلب والإيجاب، إذ المراد أن إهلاكه أو الهلاك به للأجير الحافر له غير مضمون، لا أنه لا شيء فيه نفسه وإلا لم يجب شيء أصلاً، وهو خلاف المتفق عليه إذ الخلاف إنما هو في كميته لا في أصله، وكما أن هذا هو المراد في البئر والعجماء فحاصله أنه أثبت للمعدن بخصوصه حكماً فنص على خصوص اسمه ثم أثبت له حكماً آخر مع غيره فعبر بالاسم الذي يعمهما ليثبت فيهما فإنه علق الحكم: أعني وجوب الخمس بما يسمى ركازاً، فما كان من أفراده وجب فيه، ولو فرض مجازاً في المعدن وجب على قاعدتهم تعميمه لعدم ما يعارضه لما قلنا من اندراجه في الآية والحديث الصحيح مع عدم ما يقوى على معارضتهما في ذلك. وأما ما روي عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ «في الركاز الخمس، قيل: وما الركاز يا رسول الله؟ قال: الذهب الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقت الأرض»[(٢)] رواه البيهقي. وذكره في الإمام. فهو وإن سكت عنه في الإمام مضعف

إطلاقه عليهما جميعاً لأن كل واحد منا مركوز في الأرض: أي مثبت وإن اختلف الراكز، وعلى كل واحد منهما بانفراده. والمراد بالمذكور في لقب الباب الكنز لمعنيين: أحدهما أن هذا الباب يشتمل على بيان المعادن والكنوز على ما يجيء، والثاني أنه لو أريد به المعدن لزم التكرار لأنه يكون تقدير كلامه باب في المعادن وإن أريد المعادن والكنز كان تقديره باب في المعادن والمعادن والكنز، قال: (معدن ذهب أو فضة) المستخرج من المعادن أنواع ثلاثة: جامد يذوب وينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر، وجامد لا يذوب كالجص والنورة والكحل والزرنيخ، ومائع لا يتجمد كالماء والقير والنفط. ومسائل هذا الباب على خمسة عشر وجهاً، لأن الذهب أو الفضة الذي يوجد إما أن يكون معدناً أو كنزاً. وكل ذلك لا يخلو إما أن يوجد في حيز دار الإسلام أو حيز دار الحرب، وكل ذلك لا يخلو عن ثلاثة أوجه: إما أن يوجد في مفازة لا مالك لها، أو في أرض مملوكة، أو في دار، والموجود كنز لا يخلو عن ثلاثة أوجه أيضاً: إما أن يكون على ضرب أهل الإسلام، أو على ضرب أهل الجاهلية، واشتبه الحال. ففي الأول وهو ما يذوب وينطبع إذا (وجد في أرض عشر أو خراج الخمس عندنا. وقال الشافعي رحمه الله: لا شيء عليه لأنه مباح سبقت يده إليه) وكل ما هو كذلك لا شيء عليه (كالصيد، إلا أنه إذا كان المستخرج ذهباً أو فضة فيجب فيه الزكاة) وهو ربع العشر (ولا يشترط فيه الحول في قول) لما ذكر أنه نماء

أقول الأولى أن يقال: الكائن في الأرض قوله: (يوم خلق الأرض الخ) أقول: خلقه يوم خلقت الأرض غير معلوم، فالأولى ترك هذه الزيادة قوله: (وعلى كل واحد منهما بانفراده) أقول: وعلى كل واحد منهما معطوف على قوله عليهما في قوله وعلى هذا جاز إطلاقه عليهما الخ قوله: (أحدهما أن هذا الباب يشتمل على بيان المعادن، إلى قوله: والثاني) أقول: الوجه الأول لا يتم وجهاً دون ضم الثاني:

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٩٩ و٢٣٥٥ و٦٩١٢ و٦٩١٣ ومسلم ١٧١٠ من وجوه، وأبو داود ٣٠٨٥ والترمذي ٦٤٢ و١٣٧٧ والنسائي ٥/ ٤٤ - ٤٥ وابن ماجه ٢٦٧٣ ومحمد في الموطأ ٦٧٧ والشافعي ١/ ٢٤٨ والطيالسي ٢٣٠٥ والحميدي ١٠٧٩ وعبد الرزاق ١٨٣٧٣ وابن أبي شيبة ٩/ ٢٧١ - ٢٧٢ والدارمي ١/ ٣٩٣ و٢/ ١٩٦ وأحمد ٢/ ٢٣٩ - ٢٥٤ - ٢٧٤ - ٢٨٥ - ٤٩٥ - ٥٠١ وابن خزيمة ٢٣٢٦ وابن حبان ٦٠٠٥ و٦٠٠٦ وابن الجعد ١١٥٧ والدارقطني ٣/ ١٥١ - ١٥٢ والطحاوي ٣/ ٢٠٣ والبيهقي ٤/ ١٥٥ و٨/ ١١٠ من طرق كثيرة كلهم من حديث أبي هريرة.

(٢) ضعيف جداً أخرجه البيهقي ٤/ ١٥٢ من حديث أبي هريرة وقال: تفرد به عبد الله بن سعيد المقبري وهو ضعيف جداً، جرحه أحمد ويحيى وجماعة من أئمة الحديث.

الزكاة، ولا يشترط الحول في قول لأنه نماء كله والحول للتنمية ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «وفي الركاز الخمس» وهو من الركز، فأطلق على المعدن ولأنها كانت في أيدي الكفرة فحوتها أيدينا غلبة فكانت غنيمة، وفي الغنائم

بعبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري. وفي الإمام أيضاً أنه عليه الصلاة والسلام قال «في السيوب الخمس»[(١)] والسيوب: عروق الذهب والفضة التي تحت الأرض، ولا يصح جعلهما شاهدين على المراد بالركاز كما ظنوا، فإن الأول خص الذهب، والاتفاق أنه لا يخصه فإنما نبه حينئذ على ما كان مثله في أنه جامد منطبع. والثاني لم يذكر فيه لفظ الركاز بل السيوب. فإذا كانت السيوب تخص النقدين فحاصله أنه إفراد فرد من العام والاتفاق أنه غير مخصص للعام. وأما القياس فعلى الكنز الجاهلي بجامع ثبوت معنى الغنيمة، فإن هذا هو الوصف الذي ظهر أثره في المأخوذ بعينه قهراً فيجب ثبوت حكمه في محل النزاع وهو وجوب الخمس لوجوده فيه، ، وكونه أخذ في ضمن شيء لا أثر له في نفي الحكم وإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام «في الرقة ربع العشر»[(٢)] مخصوص بالمستخرج للاتفاق على خروج الكنز الجاهلي من عموم الفضة قوله: **(في أرض خراج أو عشر)** قيد به ليخرج الدار فإنه لا شيء فيه، لكن ورد عليه الأرض التي لا وظيفة فيها كالمفازة، إذ يقتضي أنه لا شيء في المأخوذ منها وليس كذلك، فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراس بل للتنصيص على أن وظيفتهما المستمرة لا تمنع الأخذ مما يوجد فيهما قوله: **(إلا أن للغانمين يداً حكمية)** جواب عما يقال لو كان غنيمة لكان أربعة الأخماس للغانمين لا للواجد. فأجاب بأن ذلك معهود شرعاً فيما إذا كان لهم يد حقيقية على المغنوم، أما إذا كان الثابت لهم يداً حكيمة والحقيقية لغيرهم فلا يكون لهم، والحاصل أن الإجماع منعقد على عدم إعطائهم شيئاً بل إعطاء الواجد، وقد دل الدليل أن له حكم الغنيمة فلزم من الإجماع، والدليل المذكور اعتباره غنيمة في حق إخراج الخمس لا في الجانب الآخر، وما ذكرناه من وجه عدم إعطاء الغانمين الأربعة الأخماس هو تعيين لسند الإجماع في ذلك وتقريره أن المال كان مباحاً قبل الإيجاف عليه، والمال المباح إنما يملك بإثبات اليد عليه نفسه حقيقة كالصيد، ويد الغانمين ثابتة عليه حكماً لأن اليد على الظاهر يد على الباطن حكماً لا حقيقة. أما الحقيقة فللواجد فكان له مسلماً كان أو ذمياً حراً أو عبداً بالغاً أو صبياً ذكراً أو أنثى، لأن استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة، وكل من سمينا له حق فيها سهماً أو رضخاً، بخلاف الحربي لا حق له فيها فلا يستحق المستأمن الأربعة الأخماس لو وجد في دارنا قوله: **(ولو وجد في داره الخ)** استدل لهما بإطلاق ما روينا وهو قوله عليه الصلاة السلام «في الركاز الخمس»[(٣)] وقدم أنه

كله، والحول للتنمية والنصاب عنده معتبر، فلو كان دون المائتين من الفضة لا يجب شيء. وإنما قال في جانب الشافعي: ولا يشترط فيه الحول ولم يقل في جانبنا لأن الشافعي قائل بالزكاة فكان عليه أن يقول باشتراط الحول، فنفاه بما ذكر من الدليل، ونحن نقول بالخمس والحول لا يشترط له **(ولنا قوله ﷺ «وفي الركاز الخمس»)** قاله حين سئل عما يوجد في دار الحرب العادي، وعطف على المسؤول عنه فقال فيه «وفي الركاز الخمس» عطف على المدفون، وذلك يدل على أن المراد بالركاز المعدن فإنه من الركز وهو ينطلق على المعدن أيضاً كما تقدم **(ولأنها)** أي الأرض **(كانت في أيدي الكفرة فحوتها أيدينا)** وهو واضح، وكل ما كان كذلك كان غنيمة وهو أيضاً واضح، وفي الغنيمة الخمس بالنص. وقوله: **(بخلاف الصيد)** جواب عن قوله كالصيد، فإن قيل: لو كانت غنيمة لكان الخمس لليتامى والمساكين وابن السبيل وأربعة الأخماس للغانمين وليس كذلك. أجاب بقوله **(إلا أن يداً حكمية)** وتحقيقه أن الغانمين إنما يستحقون أربعة الأخماس إذا حوت أيديهم حقيقة وحكماً، وههنا أيديهم حكمية لأنه لما ثبتت أيديهم على ظاهر الأرض حقيقة ثبتت على باطنها حكماً **(وأما الحقيقية فللواجد)**

---

(١) غريب. نسبه المصنف للإمام ابن دقيق العيد في كتابه الإمام، ولم يذكره الزيلعي في ٢/ ٣٨٠ مع أنه نقل الحديث المتقدم عن الإمام، وكذا لم يذكره البيهقي ولا غيره فهو غريب والله أعلم.

(٢) صحيح. هو بعض حديث أنس وكتاب أبي بكر. رواه البخاري وغيره وتقدم في أول صدقة السوائم.

(٣) هو عجز حديث أبي هريرة تقدم قبل ثلاثة أحاديث.

الخمس بخلاف الصيد لأنه لم يكن في يد أحد إلا أن للغانمين يداً حكمية لثبوتها على الظاهر، وأما الحقيقية فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في حق الأربعة الأخماس حتى كانت للواجد **(ولو وجد في داره معدناً فليس فيه شيء)** عند أبي حنيفة وقالا فيه الخمس لإطلاق ما روينا وله أنه من أجزاء الأرض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الأجزاء فكذا في هذا الجزء لأن الجزء يخالف الجملة، بخلاف الكنز لأنه غير مركب فيها **(وإن وجده في أرضه فعن أبي حنيفة فيه روايتان)** ووجه الفرق على إحداهما وهو رواية الجامع الصغير أن الدار ملكت خالية عن المؤن دون الأرض ولهذا وجب العشر، والخراج في الأرض دون الدار فكذا هذه المؤنة **(وإن وجد ركازاً)** أي كنزاً **(وجب فيه الخمس)** عندهم لما روينا واسم الركاز ينطلق على الكنز لمعنى الركز وهو الإثبات ثم إن كان

أعم من المعدن، وله أنه جزء من الأرض ولا مؤنة في أرض الدار فكذا في هذا الجزء منها. وأجيب عن الحديث بأنه مخصوص بالدار، وصحته متوقفة على إبداء دليل التخصيص، وكون الدار خصت من حكمي العشر والخراج بالإجماع لا يلزم أن تكون مخصوصة من كل حكم إلا بدليل في كل حكم، على أنه أيضاً قد يمنع كون المعدن جزء من الأرض ولذا لم يجز التيمم به. وتأويله بأنه خلق فيها مع خلقها لا يوجب الجزئية، وعلى حقيقة الجزئية يصح الإخراج من حكم الأرض لا على تقدير هذا التأويل قوله: **(روايتان)** رواية الأصل لا يجب كما في الدار، ورواية الجامع الصغير يجب، والفرق على هذه بين الأرض والدار أن الأرض لم تملك خالية عن المؤن بل فيها الخراج أو العشر والخمس من المؤن، بخلاف الدار فإنها تملك خالية عنها. قالوا: لو كان في داره نخلة تغل أكوار من الثمار لا يجب فيها قوله: **(وجب الخمس عندهم)** أي عند الكل على كل حال ذهباً كان أو رصاصاً أو زئبقاً بالاتفاق، وإنما الخلاف في الزئبق المأخوذ من المعدن، وسواء كان الواجد صغيراً أو كبيراً كما ذكرنا في المعدن إلا الحربي لما قدمنا، ولأنه لا يترك أن يذهب بغنيمة المسلمين إلى دار الحرب إلا إذا كان بإذن الإمام وشرط مقاطعته على شيء فيفي بشرطه. قال عليه الصلاة والسلام «المسلمون عند شروطهم»(١) غير أنه إن وجده في أرض مملوكة

فكان ما في باطنها غنيمة حكماً لا حقيقة **(فاعتبرنا الحكمية في حق الحسن والحقيقة في الأربعة الأخماس حتى كان للواجد)** مسلماً كان أو ذمياً حراً أو عبداً صبياً أو بالغاً رجلاً أو امرأة، لأن استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة، ولجميع من ذكرنا حق في الغنيمة إما سهماً أو رضخاً، فإن الصبي والمرأة والعبد والذمي يرضخ لهم إذا قاتلوا على ما سيجيء، بخلاف الحربي فإنه لا حظ له في الغنيمة وإن قاتل بإذن الإمام، فإن وجد شيئاً من الركاز يؤخذ منه الكل، فإن قيل: روي أن عبداً وجد جرة من ذهب على عهد عمر رضي الله عنه فأدى ثمنه وأعتقه وجعل ما بقي لبيت المال. أجيب بأنه كان وجده في دار رجل صاحب خطة مات ولم يترك وارثاً فصرفه إلى بيت المال ورأى المصلحة في أن يعطي ثمنه من بيت المال ليوصله إلى العتق. قال في التحفة: يجوز للواجد أن يصرف الخمس إلى نفسه إذا كان محتاجاً لا يغنيه الأربعة الأخماس وهو حق وذكر صاحب النهاية ما يشير إلى خلاف ذلك قال **(ولو وجد في داره)** إذا وجد الإنسان في داره **(معدناً فليس فيه شيء عند أبي حنيفة وقالا فيه الخمس)** لهما إطلاق قوله عليه الصلاة والسلام «وفي الركاز الخمس» من غير فصل بين الأرض والدار، ودليل أبي حنيفة ظاهر، واعترض بأنه لو كان من أجزائها لجاز التيمم به ولم يجزه بالإجماع. وأجيب بأن التيمم يجوز بما هو من جنسها لا من أجزائها خلقة، وهذا ليس من جنسها، والجواب عن الحديث أن الإمام لما خصه بهذه الدار فكأنه نقل بها. وللإمام هذه الولاية **(وإن وجده في أرضه فعن أبي حنيفة روايتان)** في رواية الأصل: لا شيء فيه كما في الدار، وفي رواية الجامع الصغير: فيه الخمس، والفرق ما ذكره في الكتاب. قوله **(وإن وجد ركازاً: أي كنزاً)** إنما فسره بهذا لأن الركاز اسم مشترك ينطلق على المعدن والكنز، وقد فرغ من بيان المعدن فيراد به الكنز وليصح قوله **(وجب فيه الخمس عندهم)** فإن وجوب الخمس بالاتفاق إنما هو في الكنز لا في المعدن لأن أبا حنيفة لا يقول وجوبه في الدار كما ذكرنا. وقوله **(لما روينا)** إشارة إلى قوله «وفي

قوله: **(وأجيب بأن التيمم يجوز الخ)** أقول: كيف يقول الشارح إذا أورد النقض على قول المصنف، ولأن الجزء لا يخالف الجملة

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما. ويأتي في البيوع باستيفاء.

على ضرب أهل الإسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة وقد عرف حكمها في موضعه. وإن كان على ضرب أهل الجاهلية كالمنقوش عليه الصنم ففيه الخمس على كل حال لما بينا ثم إن وجده في أرض مباحة فأربعة أخماسه للواجد لأنه تم الإحراز منه إذ لا علم به للغانمين فيختص هو به، وإن وجده في أرض مملوكة، فكذا الحكم عند أبي يوسف لأن الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه. وعند أبي حنيفة ومحمد هو للمختط له وهو الذي ملكه الإمام هذه البقعة أول الفتح لأنه سبقت يده إليه وهي يد الخصوص فيملك بها ما في الباطن وإن كانت على الظاهر. كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ملك الدرة ثم بالبيع لم تخرج عن ملكه لأنه مودع فيها بخلاف

اختلف أصحابنا فيمن يستحق الأربعة الأخماس قوله: **(كالمكتوب عليه كلمة الشهادة)** ذكره بكاف التشبيه، وكذا في ضرب الكفار ليفيد عدم الحصر، فلو كان للمسلمين نقش آخر معروف أو لأهل الحرب نقش غير الصنم كاسم من أسماء ملوكهم المعروفة اعتبر به قوله: **(وقد عرف حكمها)** وهو أنه يجب تعريفها ثم له أن يتصدق بها على نفسه إن كان فقيراً وعلى غيره إن كان غنياً، وله أن يمسكها أبداً قوله: **(لما بينا)** أي من النص، والمعنى أول الباب قوله: **(ثم إن وجده الخ)** أي الكنز الجاهلي لأن الإسلامي ليس حكمه ما ذكر، بخلاف ما لو وجده في أرض مختطة غير مباحة فإنه مملوك للمختط له فلا يختص به كما سيذكره، أما المباحة فما في ضمنها مباح إذ لم يعلموا به فيتملكوه فيبقى على ما كان قوله: **(فكذا الحكم عند أبي يوسف)** أي الخمس للفقراء وأربعة أخماسه للواجد، سواء كان مالكاً للأرض أو لا لأن هذا المال لم يدخل تحت قسمة الغنائم لعدم المعادلة فبقي مباحاً فيكون لمن سبقت يده إليه، كما لو وجده في أرض غير مملوكة، قلنا لا نقول إن الإمام يملك المختط له الكنز بالقسمة بل يملكه البقعة ويقرر يده فيها ويقطع مزاحمة سائر الغانمين فيها، وإذا صار مستولياً عليها أقوى الاستيلاءات وهو بيد خصوص الملك السابقة فيملك بها ما في الباطن من المال المباح للاتفاق على أن الغانمين لم يعتبر لهم ملك في هذا الكنز بعد الاختطاط وإلا لوجب صرفه إليهم أو إلى ذراريهم، فإن لم يعرفوا وضع في بيت المال واللازم منتف، ثم إذا ملكه لم يصر مباحاً فلا يدخل في بيع الأرض فلا يملكه مشتري الأرض كالدرّة في بطن السمكة يملكها الصائد لسبق يد الخصوص إلى السمكة حال إباحتها، ثم لا يملكها مشتري السمكة لانتفاء الإباحة. هذا وما ذكر في السمكة من

الركاز الخمس» فإن قيل: قد استدل به على وجوب الخمس في المعدن فاستدلاله به هنا استعمال للفظ المشترك في معنييه وهو غير جائز. أجاب بقوله **(واسم الركاز ينطلق على الكنز لمعنى الركز فيه وهو الإثبات)** ومعناه: أنه ليس من باب استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه، وإنما هو من باب العموم المعنوي ولا امتناع في ذلك، وبهذا سقط ما قيل كان من حقه أن يقول لسباق ما روينا وهو قوله عليه الصلاة والسلام فيه «وفي الركاز الخمس» والمراد من قوله فيه الكنز فكان ذكر الكنز مقصوداً هناك فكان التمسك به أولى كما تمسك به في المبسوط، إذ دلالة الركاز على ما ادعى المصنف من الكنز بسبب دلالة الركاز على الإثبات لا غير، وهو اسم مشترك قد يدل على الكنز وقد يدل على المعدن فكان محتملاً كالنص. وأما إرادة الكنز لسياق الحديث وهو فيما تمسك به في المبسوط فبدليل غير محتمل فكان مفسراً فالتمسك به أولى، وذلك لأنه استدلال بالعام على ما قرر لا بالمشترك، والعام والخاص عندنا في إيجاب الحكم سواء **(ثم إن كان على ضرب أهل الإسلام كالمكتوب عليه كلمة التوحيد فهو بمنزلة اللقطة)** يعرفها حيث وجدها مدة يتوهم أن صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقلة المال وكثرته على ما سيجيء **(وإن كان على ضرب أهل الجاهلية كالمنقوش عليه الصنم ففيه الخمس على كل حال)** أي سواء كان الموجود ذهباً أو فضة أو رصاصاً أو غيرها. وسواء كان الواجد صغيراً أو بالغاً حراً أو عبداً مسلماً أو ذمياً إلا إذا كان حربياً مستأمناً لما ذكرنا.

قوله **(فالتمسك به أولى، وذلك لأنه استدلال بالعام الخ)** أقول: ليس في كلامه ما يدفع أولوية الاستدلال بالمفسر دون النص، ثم أقول: إذا قوبل العام بالخاص يراد به ما عدا ذلك الخاص، وقد صرح الشارح في أول الباب أنه إذا أريد بالركاز معنى يعم المعدن والكنز يلزم التكرار فحينئذ يختص الركاز في الحديث بالمعدن ولا يمكن الاستدلال للكنز فليتأمل. ثم أقول: وصرح أيضاً بأنه عطف الركاز على المدفون وذلك على أن المراد به المعدن.

المعدن لأنه من أجزائها فينتقل إلى المشتري وإن لم يعرف المختط له يصرف إلى أقصى مالك يعرف في الإسلام على ما قالوا ولو اشتبه الضرب يجعل جاهلياً في ظاهر المذهب لأنه الأصل وقيل يجعل إسلامياً في زماننا لتقادم العهد (ومن دخل دار الحرب بأمان فوجد في دار بعضهم ركازاً رده عليهم) تحرزاً عن الغدر لأن ما في الدار في يد صاحبها خصوصاً (وإن وجده في الصحراء فهو له) لأنه ليس في يد أحد على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شيء فيه

الإطلاق ظاهر الرواية، وقيل إذا كانت الدرّة غير مثقوبة تدخل في البيع بخلاف المثقوبة كما لو كان في بطنها عنبر يملكه المشتري لأنها تأكله وكل ما تأكله يدخل في بيعها، وكذا لو كانت الدرّة في صدقة ملكها المشتري: قلنا هذا الكلام لا يفيد إلا مع دعوى أنها تأكل الدرة غير المثقوبة كأكلها العنبر وهو ممنوع. نعم قد يتفق أنها تبتلعها مرة بخلاف العنبر فإنه حشيش والصدف دسم ومن شأنها أكل ذلك قوله: (على ما قالوا) يفيد الخلاف على عادته، قيل يصرف إلى أقصى مالك يعرف في الإسلام أو ذريته، وقيل يوضع في بيت المال وهذا أوجه للمتأمل قوله: (لتقادم العهد) فالظاهر أنه لم يبق شيء من آثار الجاهلية ويجب البقاء مع الظاهر ما لم يتحقق خلافه، والحق منع هذا الظاهر بل دفينهم إلى اليوم يوجد بديارنا مرة بعد أخرى قوله: (فوجد في دار بعضهم ركازاً رده عليهم) سواء كان معدناً أو كنزاً قوله: (في الصحراء) أي أرض لا مالك لها. كذا فسره في المحيط، وتعليل الكتاب يفيده قوله: (فلا يعد غدراً) يعني أن دار الحرب دار إباحة، وإنما عليه التحرز من الغدر فقط ويأخذ غير مملوك من أرض غير مملوكة لم يغدر بأحد بخلافه من المملوكة. نعم لهم يد حكمية على ما في صحراء دارهم ودار الحرب ليست دار أحكام فلا تعتبر فيها إلا الحقيقية، بخلاف دارنا فلذا لا يعطى المستأمن منهم ما وجده في صحرائنا قوله: (لأنه بمنزلة متلصص) ولو دخل المتلصص دارهم فأخذ شيئاً لا يخمس لانتفاء مسمى الغنيمة لأنها ما أوجف المسلمون عليه غلبة وقهراً. ولقائل أن يقول: غاية ما تقتضيه الآية والقياس وجوب الخمس في مسمى الغنيمة، فانتفاء مسمى الغنيمة في المأخوذ من ذلك الكنز لا يستلزم انتفاء الخمس إلا بالإسناد إلى الأصل، وقد وجد دليل يخرج عن

وقوله (لما بينا) يعني من النص والمعقول (ثم إن وجده في أرض مباحة) يعني الذي هو على ضرب أهل الجاهلية فإن الذي يكون بضرب أهل الإسلام يلحق باللقطة فلا يتأتى فيه هذا التفريع وهو أن يكون أربعة أخماسه للواجد. وقوله (لأنه تم الإحراز منه إذ لا علم به للغانمين) إشارة إلى ما ذكرنا أن للغانمين يداً حكمية وللواجد يداً حقيقية فيكون فيه الخمس والباقي للواجد (وإن وجده) أي هذا الكنز المذكور (في أرض مملوكة فكذا الحكم عند أبي يوسف) أي الخمس للفقراء وأربعة أخماسه للواجد مالكاً كان أو غير مالك (لأن الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه) لأن المختط له ما حاز ما في الباطن (وعند أبي حنيفة ومحمد هو للمختط له وهو الذي ملكه الإمام هذه البقعة أول الفتح لسبق يده إليه) فإن قيل: يد المختط له وإن كانت سابقة لكنها يد حكمية وبها لا يملك كما في الغانمين. أجاب بقوله (وهي يد الخصوص) يعني أن اليد الحكمية إنما لا يثبت بها الملك إذا كانت يد عموم كما في الغانمين، أما إذا كانت يد خصوص (فيملك بها ما في الباطن وإن كانت على الظاهر، كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ملك الدرة) ومما يؤيد هذا أن تصرف الغازي بعد القسمة نافذ وقبلها لا، وما ثمة إلا عموم اليد وخصوصها، فإن قيل: سلمنا أن المختط له قد ملك لكن باع الأرض فخرج الكنز عن ملكه كما لو كان فيها معدن. أجاب بأنه: أي الكنز لم يخرج عن ملكه ببيع الأرض لأنه مودع فيها، كما أنه إذا باع للسمكة لم تخرج ببيعها الدرة عن ملكه، بخلاف المعدن فإنه من أجزائه فينتقل إلى المشتري (وإن لم يعرف المختط له يصرف إلى أقصى مالك يعرف في الإسلام على ما قالوا) وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي. وقال أبو اليسر: يوضع في بيت المال وقوله (ولو اشتبه الضرب) ظاهر، قال (ومن دخل دار الحرب بأمان فوجد في دار بعضهم ركازاً) سواء كان معدناً أو كنزاً (رده عليهم تحرزاً عن الغدر) قال ﷺ «في العهود وفاء لا غدر» (لأن ما في الدار في يد صاحبها خصوصاً وإن وجده في الصحراء) أي التي في حيز دار الحرب وليست مملوكة لأحد (فهو له لأنه ليس في يد أحد على الخصوص فلا يعد غدراً ولا شيء فيه) أي لا خمس فيه لأن الخمس إنما يجب فيما يكون في معنى الغنيمة وهي ما كان في يد أهل الحرب ووقع في أيدي المسلمين بإيجاف الخيل والركاب وهذا ليس كذلك (لأنه بمنزلة المتلصص) في دار الحرب إذا أخذ شيئاً من أموالهم وأحرزه بدار الإسلام فإن قيل:

لأنه بمنزلة متلصص غير مجاهر (وليس في الفيروزج يوجد في الجبال خمس) لقوله عليه الصلاة والسلام «لا خمس في الحجر» (وفي الزئبق الخمس) في قول أبي حنيفة آخراً وهو قول محمد خلافاً لأبي يوسف (ولا خمس في اللؤلؤ

الأصل وهو عموم قوله ﷺ «في الركاز الخمس»[1] بخلاف المتلصص فإن ما أصابه ليس غنيمة ولا ركازاً. فلا دليل بوجبه فيه فيبقى على العدم الأصلي قوله: (يوجد في الجبال) قيد به احترازاً عما لو أصيب في خزائن الكفار وكنوزهم فإنه يخمس لأنه غنيمة .وسيأتي قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام «لا خمس في الحجر»)[2] غريب بهذا اللفظ، وأخرج ابن عدي عنه عليه الصلاة والسلام «لا زكاة في حجر»[3] من طريقين ضعيفين، الأول بعمر بن أبي عمر الكلاعي، والثاني بمحمد بن عبد الله العزرمي. وأخرج ابن أبي شيبة عن عكرمة «ليس في حجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد زكاة إلا أن يكون للتجارة»[4] قوله: (في قول أبي حنيفة آخراً وهو قول محمد) وقول أبي يوسف هو قول أبي حنيفة أولاً، حكى عنه أنه قال: كان أبو حنيفة رحمه الله يقول: لا خمس فيه، فلم أزل به أناظره وأقول هو كالرصاص إلى أن رجع، ثم رأيت أنا أن لا شيء فيه فقلت به، ثم المراد الزئبق المصاب في معدنه احترازاً عما

المستأمن منا في دراهم إذا وجد في أرض ليست بمملوكة ركازاً فهو له، والمستأمن منهم في دارنا لو وجد شيئاً من ذلك في الصحراء لا حق له فيه. ويؤخذ منه كله فما الفرق بينهما؟ أجيب بأن الفرق أن دار الإسلام دار أحكام فتعتبر اليد الحكمية فيها على الموجود ودار الحرب ليست كذلك، فالمعتبر فيها اليد الحقيقية والفرض عدمها. وقوله (وليس في الفيروزج يوجد في الجبال) هو النوع الثاني من المستخرج من المعادن، وكذلك الجص والكحل والزرنيخ والياقوت وغيرها وقيد بقوله يوجد في الجبال احتراز عما يوجد منه، ومما ذكره بعده من الزئبق واللؤلؤ في خزائن الكفار فأصيب قهراً فإن فيه الخمس بالاتفاق، وقوله ﷺ «لا خمس في الحجر» معلوم أنه لم يرد به ما كان للتجارة وإنما أراد ما يستخرج من معدنه فكان هذا أصلاً في كل ما هو بمعناه. وقوله (وفي الزئبق الخمس) قيل هو فارسي معرب بالهمز، ومنهم من يقول بكسر الباء، بعد الهمز، والمراد به ما يصاب في معدنه لما ذكرنا آنفاً، حكي عن أبي يوسف رحمه الله أن أبا حنيفة رحمه الله كان يقول أولاً لا شيء فيه وكنت أقول فيه الخمس، فلم أزل أناظره وأقول إنه كالرصاص حتى قال فيه الخمس. ثم رأيت أن لا شيء فيه، فصار الحاصل أنه على قول أبي حنيفة الآخر وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد رحمه الله فيه الخمس، وعلى قول أبي يوسف الآخر وهو قول أبي حنيفة الأول لا شيء فيه، قال لأنه بمنزلة القير والنفط: يعني هو من جملة المياه ولا خمس في الماء. وقالا إنه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فإنها لا تنطبع ما لم يخالطها شيء، وهذا هو النوع الثالث مما ذكرنا في أول هذا الباب (ولا خمس في العنبر واللؤلؤ عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله. وقال أبو يوسف فيهما وفي كل حلية

قوله: (وقوله ﷺ «لا خمس في الحجر» معلوم أنه لم يرد ما كان للتجارة الخ) أقول: فيه أنه إذا كان للتجارة لا يؤخذ منه بل ربع العشر كما في سائر أموال التجارة، والأظهر أن يقول: لم يرد به ما كان مغنوماً من الكفار، نعم لو كان اللفظ لا زكاة في الحجر كما وقع في بعض الشروح لكان هذا الكلام في محزه (وقوله واستدل على المجموع بالعنبر لأنه يخرج من البحر) أقول: الضمير في قوله لأنه راجع إلى العنبر قوله: (وقوله والمروي عن عمر جواب عن الاستدلال بجوابه) أقول: الجار في قوله بجوابه متعلق بالاستدلال في قوله جواب عن الاستدلال، والضمير في قوله بجوابه راجع إلى عمر رضي الله عنه.

(١) هو بعض حديث متفق عليه تقدم قبل خمسة أحاديث.

(٢) لا أصل له بهذا اللفظ، ذكره الزيلعي ٢/ ٣٨٢ واستغربه وقال: أخرج ابن عدي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً: لا زكاة في حجر.

وقال الزيلعي: وضعف عمر الكلاعي وقال. أي ابن عدي: إنه مجهول وأحاديثه منكرة، وتابعه محمد بن عبيد الله العزرمي وضعف العزرمي فيما نقله عن البخاري ويحيى والنسائي اهـ. انظر الكامل لابن عدي.

(٣) تقدم الكلام في الذي قبله.

(٤) مقطوع. لأنه قول التابعي. رواه ابن أبي شيبة في مصنفه كما في نصب الراية ٢/ ٣٨٣.

والعنبر) عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: فيهما وفي كل حلية تخرج من البحر خمس، لأن عمر رضي الله عنه أخذ الخمس من العنبر ولهما أن قعر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون المأخوذ منه غنيمة وإن كان ذهباً أو

ذكرنا، والزيبق بالياء وقد يهمز، ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زئبر الثوب وهو ما يعلو جديده من الوبرة. وجه النافي أنه يتبع من عينه ويستقي بالدلاء كالماء ولا ينطبع بنفسه فصار كالقير والنفط. وجه الموجب أنه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فإنها لا تنطبع ما لم يخالطهما شيء قوله: **(ولا خمس في اللؤلؤ الخ)** يعني إذا استخرجا من البحر لا إذا وجدا دفيناً للكفار، وهذا لأن العنبر حشيش واللؤلؤ إما مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤاً أو الصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ، ولا شيء في الماء ولا فيما يؤخذ من الحيوان كظبي المسك، والمصنف علل النفي بنفي كونه غنيمة لأن استغنامه فرع تحقق كونه كان في محل قهرهم ولا يرد قهر مخلوق على البحر الأعظم ولا دليل آخر يوجبه فبقي على العدم، وقياس البحر على البر في إثبات الوجوب فيما يستخرج قياس بلا جامع لأن المؤثر في الإيجاب كونه غنيمة لا غير ولم يتحقق فيما في البحر، ولذا لو وجد فيه الذهب والفضة لم يجب فيهما شيء، فورد عليه أن فيه دليلاً وهو ما عن عمر مما ذكره، وقول الصحابي عندنا حجة يترك به القياس فدفعه بعدم ثبوته عنه على وجه مدعاه. بل المراد أنه أخذ مما دسره بحر دار الحرب من باب طلب: أي دفعه وقذفه فأصابع عسكر المسلمين لا ما استخرج ولا ما دسره فأصابه رجل واحد لأنه متلصص، على أن ثبوته عن عمر لم يصح أصلاً بل إنما عرف بطريق ضعيفة رواها القاسم بن سلام في كتاب الأموال، وإنما الثابت عن عمر بن عبد العزيز: أخرج عبد الرزاق، أخبرنا معمر عن سماك بن الفضل عنه: أنه أخذ من العنبر الخمس. وعن الحسن البصري وابن شهاب الزهري قالا: في العنبر واللؤلؤ الخمس. وروى الشافعي عن سفيان رضي الله عنه عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس أن إبراهيم بن سعد كان عاملاً بعدن سأل ابن عباس عن العنبر فقال: لو كان فيه شيء فالخمس وهذا ليس جزماً من ابن عباس بالجواب، بل حقيقته التوقف في أن فيه شيئاً أو لا. غير أنه إن كان فيه شيء فلا يكون غير الخمس، وليس فيه رائحة الجزم بالحكم فسلم ما رواه أبو عبيد في كتاب الأموال والشافعي أيضاً: حدثنا ابن أبي مريم عن داود بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دينار يحدث عن ابن عباس قال: ليس في العنبر خمس. عن المعارض قال: وحدثنا مروان بن معاوية عن إبراهيم المديني عن أبي الزبير عن

تخرج من البحر الخمس لأن عمر رضي الله عنه أخذ الخمس من العنبر) روي أن يعلى بن أمية كتب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسأله عن عنبرة وجدت على الساحل، فكتب إليه في جوابه: إنه مال الله يؤتيه من يشاء وفيه الخمس. قال صاحب النهاية: هذا الذي ذكره يصلح حجة في العنبر لا في اللؤلؤ، ولم يذكر في الكتاب حجة في اللؤلؤ. وذكر في الفوائد الظهيرية أن سؤال عمر كان عنهما جميعاً، فإنه سئل عن العنبر واللؤلؤ يستخرجان من البحر قال: فيهما الخمس، وأقول: الذي يظهر من كلام المصنف أنه أراد به الاستدلال على اللؤلؤ بالدلالة لأنه قال: وفي كل حلية تخرج من البحر. واستدل على المجموع بالعنبر لأنه يخرج من البحر وفيه الخمس، فكذا كل ما يستخرج منه دفعاً للحكم **(ولهما أن قعر البحر لم يرد عليه القهر)** ومعناه: أن الخمس إنما يجب فيما كان بأيدي الكفرة وقد وقع في أيدي المسلمين بإيجاف الخيل والركاب، والعنبر ليس كذلك لأنه لم يكن في يد أحد لأن قهر الماء يمنع قهر غيره، وعن هذا قالوا: لو وجد الذهب والفضة في قعر البحر لم يجب فيه شيء. وقوله **(والمروي عن عمر)** جواب عن الاستدلال بجوابه ووجهه أنه كان **(فيما دسره البحر)** أي دفعه وقذفه**(وبه)** أي بوجوب الخمس في العنبر الذي دسره البحر **(نقول)** ومراده دسره البحر الذي في دار الحرب فوجده الجيش على ساحله فأخذوه فإنه غنيمة يجب فيه الخمس: وإنما قلنا ذلك لأنه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في العنبر: أنه شيء دسره البحر فلا شيء فيه. فيحمل على أحد المعنيين: إما على بحر دار الإسلام، وإما على أنه أخذه واحد من

قوله: **(ومراده، إلى قوله: وإنما قلنا ذلك)** أقول: قوله ذلك إشارة إلى قوله ومراده الخ.

فضة، والمروي عن عمر فيما دسره البحر وبه نقول (متاع وجد ركازاً فهو للذي وجده وفيه الخمس) معناه: إذا وجد في أرض لا مالك لها لأنه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة.

جابر نحوه[1]. فهذا أولى بالاعتبار من قول من دونهما ممن ذكرنا من التابعين، ولو تعارضا كان قول النافي أرجح لأنه أسعد بالوجه قوله: (متاع الخ) المراد بالمتاع غير الذهب والفضة من الثياب والسلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والزئبق والعنبر، وكل ما يوجد كنزاً فإنه يخمس بشرطه لأنه غنيمة.

المسلمين في بحر دار الحرب لأنه بمنزلة المتلصص ولا خمس فيهما. وقوله (متاع وجد ركازاً) أي حال كونه ركازاً. والمراد بالمتاع ما يتمتع به في البيت من الرصاص والنحاس وغيرهما. وقيل المراد به الثياب لأنه يستمتع بها، وذكر هذا البيان أن وجوب الخمس لا يتفاوت فيما بين أن يكون الركاز من النقدين أو غيرهما، وكلامه واضح والله أعلم.

---

(١) راجع هذه الآثار في نصب الراية ٢/ ٣٨٣ والدراية ١/ ٢٦٢ والأموال لأبي عبيد ص ٣٤٦.

باب زكاة الزروع والثمار

قال أبو حنيفة رحمه الله: (في قليل ما أخرجته الأرض وكثيره العشر، سواء سقي سيحا أو سقته السماء، إلا الحطب والقصب والحشيش. وقالا: لا يجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية إذا بلغ خمسة أوسق، والوسق ستون صاعاً

باب زكاة الزروع والثمار

قيل: تسميته زكاة على قولهما لاشتراطهما النصاب والبقاء بخلاف قوله: وليس بشيء إذ لا شك في أن المأخوذ عشراً أو نصفه زكاة حتى يصرف مصارف الزكاة، وغاية ما في الباب أنهم اختلفوا في إثبات بعض شروط لبعض أنواع الزكاة ونفيها، وهذا لا يخرجه عن كونه زكاة قوله: (إلا الحطب والقصب والحشيش) ظاهره كون ما سوى ما استثني داخلاً في الوجوب، وسينص على إخراج السعف والتبن إلا أن يقال يمكن إدراجهما في مسمى الحشيش على ما فيه. وأما ما ذكروا من إخراج الطرفاء والدلب وشجر القطن والباذنجان فيدرج في الحطب، لكن بقي ما صرحوا به من أنه لا شيء في الأدوية كالهليلج والكندر، ولا يجب فيما يخرج من الأشجار كالصمغ والقطران. ولا فيما هو تابع للأرض كالنخل والأشجار لأنها كالأرض ولذا تستتبعها الأرض في البيع، ولا في كل بزر لا يطلب بالزراعة كبزر البطيخ والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها، ويجب في العصفر والكتان وبزره لأن كلاً منهما مقصود وعدم الوجوب في بعض هذه مما لا يرد على الإطلاق بأدنى تأمل قوله: (إلا فيما لا ثمرة باقية) وهي ما تبقى سنة بلا علاج غالباً، بخلاف ما يحتاج إليه كالعنب في بلادهم والبطيخ الصيفي في ديارنا، وعلاجه الحاجة إلى تقليبه وتعليق العنب قوله: (والوسق ستون صاعاً بصاع رسول الله ﷺ) وكل صاع أربعة أمناء. فخمسة أوسق ألف ومائتا منّ. قال الحلواني: هذا قول أهل الكوفة، وقال أهل البصرة: الوسق ثلاثمائة منّ. وكون الوسق ستين صاعاً مصرح به في رواية ابن ماجه لحديث الأوساق. كما سنذكره. ولو كان الخارج نوعين كل أقل من خمسة أوسق لا يضم، وفي نوع واحد يضم الصنفان كالجيد والرديء. والنوع الواحد هو ما لا يجوز بيعه بالآخر متفاضلاً قوله: (وليس في الخضروات) كالرياحين والأوراد والبقول والخيار والقثاء والبطيخ والباذنجان وأشباه ذلك، وعنده يجب في كل ذلك قوله: (لهما في الأول قوله عليه الصلاة والسلام «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة») رواه البخاري في حديث طويل ومسلم ولفظه «ليس في حب ولا تمر صدقة حتى تبلغ خمسة أوسق» ثم أعاده من طريق آخر وقال في آخره: غير أنه قال بدل التمر ثمر يعني بالمثلثة فعلم أن الأول بالمثناة. وزاد أبو داود فيه: والوسق ستون مختوماً، وابن ماجه. والوسق ستون صاعاً[1] قوله: (ولأبي حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة السلام «ما أخرجت الأرض ففيه العشر»)[2] أخرج البخاري عنه عليه الصلاة والسلام «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً

باب زكاة الزروع والثمار

سمي العشر زكاة كما سمي المصدق فيما تقدم عاشراً مجازاً، وتأخير العشر عن الزكاة لأنها عبادة محضة، والعشر مؤنة فيها معنى العبادة، والعبادات الخالصة مقدمة على غيرها (قال أبو حنيفة رحمه الله) في كل ما تنبت الأرض ويبتغي به النماء قليلاً كان أو كثيراً رطباً كان أو يابساً يبقى من سنة إلى سنة أو لا يوسق أولاً يسقي سيحاً أي بماء جار، أو سقته السماء. أي المطر العشر. (إلا الحطب والقصب والحشيش) والتبن والسعف (وقالا لا يجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية) تبقى من سنة

باب زكاة الزروع والثمار

قوله: (قال أبو حنيفة رحمه الله: في كل ما تنبت الأرض، إلى قوله: العشر) أقول: قوله في كل ما تنبت الأرض خبر مقدم، وقوله

(١) هذه الروايات مرجعها إلى حديث أبي سعيد، وهو متفق عليه تقدم باستيفاء في أول باب زكاة المال.

(٢) غريب بهذا اللفظ. كذا قال الزيلعي ٢/ ٣٨٤ ووافقه ابن الهمام حيث أعرض عنه. وكذا ابن حجر في الدراية ١/ ٢٦٣ حيث قال: لم أجده بهذا اللفظ.

بصاع رسول الله ﷺ. وليس في الخضروات عندهما عشر) فالخلاف في موضعين: في اشتراط النصاب. وفي اشتراط البقاء. لهما في الأول قوله عليه الصلاة والسلام «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» ولأنه صدقة فيشترط

العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر[1]. وروى مسلم عنه عليه الصلاة والسلام «فيما سقت الأنهار والغيم العشر. وفيما سقي بالسانية نصف العشر»[2] وفيه من الآثار أيضاً ما أخرج عبد الرزاق أخبرنا معمر عن سماك بن الفضل عن عمر بن عبد العزيز قال: فيما أنبتت من قليل وكثير العشر. وأخرج نحوه عن مجاهد وعن إبراهيم النخعي، وأخرجه ابن أبي شيبة أيضاً عن عمر بن عبد العزيز ومجاهد وعن النخعي. وزاد في حديث النخعي: حتى في كل عشر دستجات بقل استجة[3]. والحاصل أنه تعارض عام وخاص. فمن يقدم الخاص مطلقاً كالشافعي قال بموجب حديث الأوساق، ومن يقدم العام أو يقول يتعارضان ويطلب الترجيح إن لم يعرف التاريخ وإن عرف فالمتأخر ناسخ، وإن كان العام كقولنا يجب أن يقول بموجب هذا العام هنا لأنه لما تعارض مع حديث الأوساق في الإيجاب فيما دون خمسة الأوسق كان الإيجاب أولى للاحتياط، فمن تم له المطلوب في نفس الأصل الخلافي تم له هنا، ولولا خشية الخروج عن الغرض لأظهرنا صحته، أي إظهار مستعيناً بالله تعالى، وإذا كان كذلك فهذا البحث يتم على الصاحبين لالتزامهما الأصل المذكور، وما ذكره المصنف من حمل مرويهما على زكاة التجارة طريقة الجمع بين الحديثين. قيل ولفظ الصدقة يشعر به، فإن المعروف في الواجب فيما أخرجت اسما العشر لا الصدقة بخلاف الزكاة قوله: (ولهما في الثاني قوله عليه الصلاة والسلام) روى نفي العشر في الخضروات بألفاظ متعددة سوقها يطول في الترمذي من حديث معاذ[4]، وقال: إسناده ليس بصحيح وليس يصح في هذا الباب عن

إلى سنة **(إذا بلغ خمسة أوسق كل وسق ستون صاعاً بصاع رسول الله ﷺ)** قيد بالثمرة احترازاً عن غيرها، وهي اسم لشيء من أصل وقيد بالباقية احترازاً عن غيرها وحدّ البقاء أن يبقى سنة في الغالب من غير معالجة كثيرة كالحنطة والشعير والذرة وغيرها دون الخوخ والتفاح والسفرجل ونحوها، وقيد بما إذا بلغ خمسة أوسق احترازاً عما إذا كان دونها، والوسق ستون صاعاً بصاع رسول الله ﷺ. فخمسة أوسق ألف ومائتا منّ لأن كل صاع أربعة أمناء. قال شمس الأئمة الحلواني: هذا قول أهل الكوفة، وقال أهل البصرة: الوسق ثلاثمائة من **(وليس في الخضروات)** كالفواكه والبقول **(عشر عندهما)** لأن البقول ليست بثمرة

العشر مبتدأ مؤخر قوله: (ولهذا لا يشترط الحول لأنه) أقول: الضمير في قوله لأنه راجع إلى الحول

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٨٣ بهذا اللفظ وأبو داود ١٥٩٦ والترمذي ٦٤٠ والنسائي ٥/ ٤١ وابن ماجه ١٨١٧ والطحاوي ٢/ ٣٦ والدارقطني ٢/ ١٣٠ وابن حبان ١٢٨٥ و٣٢٨٦ و٣٢٨٧ والبيهقي ٤/ ١٣٠ والبغوي ١٥٨٠ كلهم من حديث ابن عمر.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ٩٨١ بهذا اللفظ وأبو داود ١٥٩٧ والنسائي ٥/ ٤١ . ٤٢ وأحمد ٣/ ٣٥٣ كلهم من حديث جابر.

(٣) انظر هذه الآثار في نصب الراية ٢/ ٣٨٦ وابن أبي شيبة ٣/ ١٩. والد ستجة: الحزمة. معرب جمعها دساتج اهـ قاموس.

(٤) يشبه الحسن. أخرجه الترمذي ٦٣٨ من حديث معاذ: أنه كتب إلى النبي ﷺ يسأله عن الخضراوات وهي البقول: فقال: ليس فيها شيء.
قال الترمذي: إسناده ليس بصحيح، وإنما روي مرسلاً، والحسن بن عمارة ضعيف وضعفه شعبة وغيره، وتركه ابن المبارك اهـ. وأخرجه الحاكم ١/ ٤٠١ والدارقطني ٢/ ٩٦ والبيهقي ٤/ ١٢٩ كلهم عن موسى بن طلحة عن معاذ بمعناه قال الحاكم: قد احتجا بجميع رواته ولم يخرجاه، وموسى بن طلحة تابعي كبير لم ينكر له أن يدرك أيام معاذ ووافقه الذهبي. وأخرجه الحاكم ١/ ٤٠١ والدارقطني ٢/ ٩٧ والبيهقي ٤/ ١٢٩ كلهم من حديث موسى بن طلحة عن معاذ. وصححه الحاكم، وكذا الذهبي قال: صحيح.
وقد نقل الزيلعي ٢/ ٣٨٦ عن ابن عبد الهادي قوله: في تصحيح الحاكم له نظر، فإنه حديث ضعيف فيه إسحق بن يحيى تركه أحمد والنسائي وغيرهما، والصواب أنه ورد عن موسى بن طلحة مرسلاً اهـ باختصار.
قلت: وهو كما قال الحافظ ابن عبد الهادي ففي التقريب: إسحق بن يحيى بن طلحة. ضعيف روى له الترمذي وابن ماجه.
قلت: والمرسل أخرجه الدارقطني ٢/ ٩٨ والبيهقي ٤/ ١٢٩ كلاهما عن موسى بن طلحة مرسلاً بمعناه، وفيه عطاء بن السائب غير قوي، لكن ورد من عدة طرق عن موسى بن طلحة وهو ثقة جليل وتابعي كبير، ولا يبعد أن يكون أدرك أصحاب معاذ باليمن. حتى لو كان مرسلاً فهو حجة عند الأئمة الثلاثة دون الشافعي. فالحديث يشبه الحسن والله أعلم. وقد صححه الألباني في الإرواء ٨٠١ ولا يخفى ما فيه من تساهل في تصحيح الأحاديث المعللة والواهية فهذا عجيب منه والله الموفق.

فيه النصاب ليتحقق الغنى. ولأبي حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة والسلام «ما أخرجت الأرض ففيه العشر» من غير فصل وتأويل ما روياه زكاة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهماً، ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغنى ولهذا لا يشترط الحول لأنه للاستنماء وهو عله نماء. ولهما في الثاني قوله عليه الصلاة والسلام «ليس في الخضروات صدقة» والزكاة غير منفية فتعين العشر وله ما روينا، ومرويهما محمول على

النبي ﷺ شيء. وروى الحاكم هذا المعنى أيضاً وصححه، وغلط بأن إسحاق بن يحيى تركه أحمد والنسائي وغيرهما، وقال أبو زرعة: موسى بن طلحة وهو الراوي عن معاذ مرسل عن عمر، ومعاذ توفي في خلافة عمر، فرواية موسى عنه مرسلة. وما قيل إن موسى هذا ولد في عهد النبي ﷺ وسماه لم يثبت. والمشهور في هذا ما روى سفيان الثوري عن عمرو بن عثمان عن موسى بن طلحة قال: عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي ﷺ «أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر»[1] وأحسن ما فيها حديث مرسل رواه الدارقطني عن موسى بن طلحة «أن رسول الله ﷺ نهى أن يؤخذ من الخضروات صدقة»[2] والمرسل حجة عندنا لكن يجيء فيه ما تقدم من تقديم العام عند المعارضة، وما ذكره المصنف من أن المنفي أن يأخذ منها العاشر إذا مر بها عليه، ويشير إليه لفظ هذا المرسل، إذ قال نهى أن يؤخذ. وهو لا يستلزم نفي وجوب أن يدفع المالك للفقراء. والمعقول من هذا النهي أنه لما فيه من تفويت المصلحة على الفقير لأن الفقراء ليسوا مقيمين عند العاشر ولا بقاء للخضراوات فتفسد قبل الدفع إليهم، ولذا قلنا لو أخذ منها العاشر ليصرفه إلى عمالته كان له ذلك قوله: (والسبب هي الأرض النامية) أي بالخارج تحقيقاً في حق العشر، ولذا لا يجوز تعجيل العشر لأنه حينئذ قبل السبب، فإذا أخرجت أقل من خمسة أوسق لو لم نوجب شيئاً لكان إخلاء للسبب عن الحكم، وحقيقة الاستدلال إنما هو بالعام السابق لأن السببية لا تثبت إلا بدليل الجعل، والمفيد لسببيتها كذلك هو ذلك، وإلا فالحديث الخاص أفاد أن السبب الأرض النامية بإخراج خمسة أوسق فصاعداً مطلقاً فلا يصح هذا مستقلاً بل هو فرع العام المقيد سببيتها مطلقاً. واعلم أن ما ذكرنا من منع تعجيل العشر فيه خلاف أبي يوسف، فإنه أجاز بعد الزرع قبل النبات وقبل طلوع الثمرة في الشجر، هكذا حكى مذهبه في الكافي. وفي المنظومة خص خلافه بثمر الأشجار بناء على ثبوت السبب نظراً إلى أن بنمو الأشجار يثبت نماء الأرض تحقيقاً فيثبت السبب، بخلاف الزرع فإنه ما لم يظهر لم يتحقق نماء الأرض، ثم إذا ظهر فأدى يجوز اتفاقاً وهل يكون تعجيلاً ينبني على وقت الوجوب متى هو، فعند أبي حنيفة عند ظهور الثمرة فلا يكون تعجيلاً، وعند أبي يوسف وقت الإدراك، وعند محمد عند تصفيته وحصوله في الحظيرة فيكون تعجيلاً، وثمرة هذا

والفواكه لا بقاء لها سنة إلا بمعالجة كثيرة (**فالخلاف في موضعين في اشتراط النصاب وفي اشتراط البقاء**) ولم يتعرض لكونه ثمرة لأن البقول دخلت في اشتراط البقاء (**لهما في الأول**) أي في اشتراط النصاب قوله ﷺ (**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**) أي عشر لأن زكاة التجارة تجب فيما دون خمسة أوسق إذا بلغت قيمته مائتي درهم (**ولأنه صدقة**) بدليل تعلقه بنماء الأرض وعدم وجوبه على الكافر وصرفه إلى مصرف الصدقات، وكل ما هو صدقة يشترط له النصاب ليتحقق الغنى (**ولأبي حنيفة رحمه الله قوله ﷺ «ما أخرجت الأرض ففيه العشر من غير فصل» وتأويل ما روياه زكاة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهماً**) فتكون قيمة خمسة أوسق مائتي درهم وهو نصاب الزكاة، قيل العشر فيه معنى العبادة كما ذكرتم فيكون لماليته عفو ونصاب قياساً على الزكاة. والجواب أنه فاسد لأنه قياس ما فيه العبادة مع كونه منصوصاً عليه على العبادة المحضة، وهو ظاهر الفساد، وقوله: (**ولا معتبر بالمالك فيه**) أي في العشر جواب عن قوله فيشترط النصاب يعني أن الغنى صفة المالك والمالك في العشر غير معتبر حتى يجب في أراضي المكاتب والصبي والمجنون والأراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد (**فكيف بصفته وهو الغني، ولهذا لا يشترط الحول لأنه للاستنماء وهو كله نماء. ولهما في الثاني**)

---

(١) تقدم في الذي قبله.

(٢) تقدم في أثناء الحديث المتقدم قبل حديث واحد.

صدقة يأخذها العاشر، وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله فيه، لأن الأرض قد تستنمى بما لا يبقى والسبب هي الأرض النامية ولهذا يجب فيها الخراج أما الحطب والقصب والحشيش فلا تستنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتاً للحشيش يجب فيها العشر، والمراد بالمذكور القصب الفارسي أما قصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الأرض، بخلاف السعف والتبن لأن المقصود الحب والتمر

الخلاف تظهر في وجوب الضمان بالإتلاف. قال الإمام: يجب عليه عشر ما أكل أو أطعم. ومحمد يحتسب به في تكميل الأوسق: يعني إذا بلغ المأكول مع ما بقي خمسة أوسق يجب العشر في الباقي لا في التالف، وأما أبو يوسف فلا يعتبر الذاهب بل يعتبر في الباقي خمسة أوسق إلا أن يأخذ المالك من المتلف ضمان ما أتلفه فيخرج عشره وعشر ما بقي قوله: (ولهذا يجب فيها الخراج) أي لكونها السبب، إلا أن سببيتها تختلف بالنسبة إلى العشر والخراج، ففي الخراج بالنماء التقديري فلذا يجب ويؤخذ بمجرد التمكن من الزراعة وإن لم يزرع وفي العشر بالتحقيقي كما قدمنا قوله: (وقصب الذريرة) نوع من القصب في مضغه حرافة ومسحوقه عطر قوله: (بخلاف السعف والتبن) وإنما لم يجب في التبن لأنه غير مقصود بزراعة الحب غير أنه قصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فيه لأنه صار هو المقصود. ولا حاجة إلى أن يقال كان العشر فيه قبل الانعقاد ثم تحول إلى الحب عند الانعقاد. وعن محمد في التبن إذا يبس فيه العشر قوله: (بغرب) الغرب الدلو الكبير والدالية الدولاب. والسانية الناقة يستقي

قوله ﷺ «ليس في الخضروات صدقة») ووجه الاستدلال أنه ﷺ نفى الصدقة عن الخضروات وليس الزكاة منفية بالاتفاق فتعين العشر (وله ما روينا) يعني قوله ﷺ ما أخرجت الأرض ففيه العشر (ومرويهما) وهو ليس في الخضروات صدقة (محمول على صدقة يأخذها العاشر) يعني إذا مر بالخضروات على العاشر وأراد العاشرة أن يأخذ من عينها لأجل الفقراء عند إباء المالك عن دفع القيمة لا يأخذ (وبه) أي بهذا المروي (أخذ أبو حنيفة) في حق هذا المحمل الذي حملناه عليه وإنما قلنا لأجل الفقراء لأنه لو أخذ من عينها ليصرفه إلى عمالته جاز وإنما قلنا عند إباء المالك عن دفع القيمة لأنه إذا أعطاه القيمة لا كلام في جواز أخذه وهذا لأن الأخذ ثبت نظراً للفقراء ولا نظر ههنا لأن العاشر في الأغلب يكون نائياً عن البلدة ولا يجد فقيراً ثمة يصرفه إليه فيحتاج إلى أن يبعث بها إلى البلد وربما تفسد قبل الوصول إلى الفقراء فيؤدي إلى الضرر فلا يأخذ بل يؤديه المالك بنفسه والذي يقطع هذه المادة أن العام المتفق عليه ولو في بعض موجبه أولى من الخاص المختلف فيه وقد اتفقوا على العمل بما رواه أبو حنيفة في مقدار خمسة أوسق ولم يعمل بما رواياه أبو حنيفة وإنما حمله على محمل آخر وعمل به فيه وأبو حنيفة رحمه الله أخذ هذا الأصل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإنه عمل بالعام المتفق عليه حين أراد إجلاء بني النضير وهو قوله ﷺ «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب» وأجلاهم ولم يلتفت إلى ما اعترضوا به عليه من قوله ﷺ «اتركوهم وما يدينون» كذا نقله شيخي عن شيخ شيخه رحمهم الله وقوله (ولأن الأرض قد تستنمي) دليل معقول على مدعاه وتقريره أن السبب هي الأرض النامية والأرض النامية قد تستنمي بما لا يبقى فلو لم يجب العشر فيما لا يبقى لكان قد وجد السبب والخارج بلا شيء وذلك إخلاء للسبب عن الحكم في موضع يحتاط في إثبات ذلك الحكم وهو لا يجوز (ولهذا يجب فيه) أي فيما لا يبقى من الخارج كالخضروات أو في الأرض النامية بالخارج الذي لا يبقى على تأويل المكان. وقوله (أما الحطب) بيان لما أستثناه أبو حنيفة مما أخرجته الأرض وقوله (في الجنان) أي في البساتين وبيانه أن الحطب والقصب والحشيش ونحوها مما لا يستنمي به الأرض لا عشر فيها لأن سبب وجوب العشر الأرض النامية وهذه الأشياء تنقى عنها البساتين لأنها إذا غلبت على الأرض أفسدتها فلا يحصل بها النماء حتى لو اتخذ الأرض مقصبة أو مشجرة أو منبتاً للحشيش وأراد به الاستنماء بقطع ذلك وبيعه وجب فيها العشر. وقوله (والمراد بالمذكور القصب الفارسي) القصب كل نبات كان ساقه أنابيب وكعوباً، والكعب العقدة، والأنبوب ما بين الكعبين. وأنواع القصب الفارسي وهو ما يتخذ منه الأقلام وقصب الذريرة، وهو نوع منه متقارب العقد وأنبوبه مملوء من مثل نسج العنكبوت وفي مضغه حرافة ومسحوقه عطر يؤتى به من الهند «أجوده الياقوتي اللون وقصب

قال المصنف: (ولهذا يجب فيها الخراج) أقول: فيه بحث لأن الخراج يكفي في وجوب النماء التقديري، لا يلزم حقيقة النماء، بخلاف العشر فلا يقاس على الخراج فتأمل وجوابه أنه يتحول عن المكنة إلى الخارج عند الخروج فيعتبر النماء تحقيقاً حينئذ فتأمل

دونهما قال: **(وما سقي بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر على القولين)** لأن المؤنة تكثر فيه وتقل فيما يسقى بالسماء أو سيحا وإن سقى سيحا وبدالية فالمعتبر أكثر السنة كما مر في السائمة، وقال أبو يوسف رحمه الله: **(فيما لا يوسق كالزعفران والقطن يجب فيه العشر إذا بلغت قيمة قيمته خمسة أوسق من أدنى ما يوسق)** كالذرة في زماننا لأنه لا يمكن التقدير الشرعي فيه فاعتبرت قيمته كما في عروض التجارة وقال محمد رحمه الله: **(يجب العشر إذا بلغ الخارج خمسة أعداد من أعلى ما يقدر به نوعه. فاعتبر في القطن خمسة أحمال كل حمل ثلاثمائة منّ. وفي الزعفران خمسة أمناء)** لأن التقدير بالوسق كان باعتبار أنه أعلى ما يقدر به نوعه **(وفي العسل العشر إذا أخذ من أرض العشر)**

بها قوله: **(على القولين)** يعني مطلقاً كما هو قوله أو إذا بلغ خمسة أوسق قوله: **(وقال أبو يوسف)** لما اشترطا خمسة أوسق ففيما لا يوسق كيف التقدير عندهما، اختلفا فيه فقال أبو يوسف: إذا بلغت قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يدخل تحت الوسق من الحبوب ووجهه ظاهر في الكتاب. وقال محمد: أن يبلغ خمسة أعداد: أي أمثال كل واحد هو أعلى ما يقدر به ذلك النوع الذي لا يوسق. فاعتبر في القطن خمسة أحمال وخمسة أمناء في السكر والزعفران وخمسة أفراق في العسل قوله: **(إذا أخذ من أرض العشر)** قيد به لأنه لو أخذ من أرض الخراج لم يجب فيه شيء **(قوله لأنه متولد من الحيوان)** يعني القز[(١)] وجوب العشر فيما هو من أنزال الأرض قوله: **(ولنا قوله عليه الصلاة والسلام في العسل العشر)** أخرج عبد الرزاق عنه عليه الصلاة والسلام أنه كتب إلى أهل اليمن أن يؤخذ من أهل العسل العشر[(٢)] وليس له علة إلا عبد الله بن محرز. قال ابن حبان: كان من خيار عباد الله إلا أنه كان يكذب ولا يعلم ويقلب الأخبار ولا يفهم، وحاصله أنه كان يغلط كثيراً. وروى ابن ماجه حدثنا محمد بن يحيى عن نعيم بن حماد عن ابن المبارك عن أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو «أن النبي ﷺ أخذ من العسل العشر»[(٣)] وروى الشافعي أخبرنا أنس بن عياض عن الحرث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب عن أبيه عن سعد بن أبي ذباب الدوسي قال «أتيت النبي ﷺ فأسلمت وقلت: يا رسول الله اجعل لقومي ما أسلموا عليه

السكر، والمستثنى منها القصب الفارسي. وأما الآخران ففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الأرض، بخلاف السعف وهو ورق الجريد الذي يتخذ منه المراوح والتبن لأن المقصود هو الحب والثمر دونهما. فإن قيل: ينبغي أن يجب العشر في التبن لأنه كان واجباً وقت كون الزرع قصيلاً والتبن هو القصيل ذاتاً إلا أنه زادت فيه اليبوسة وبها لا يتغير الواجب. أجيب بأنه لا يجب العشر في التبن لأن العشر كان واجباً قبل إدراك الزرع في الساق حتى لو قصله وجب العشر في القصيل، فإذا أدرك تحول العشر من الساق إلى الحب كما تحول الخراج من المكنة عند التعطيل إلى الخارج عند الخروج، قال **(وما سقي بغرب أو دالية)** الغرب الدلو العظيمة، والدالية المنجنون تديرها البقرة، وذكر في المغرب أن الدالية جذع طويل يركب تركيب مداق الأرز في رأسه مغرفة كبيرة يستقي بها، والسانية الناقة التي يستقي عليها، وقوله **(ففيه نصف العشر على القولين)** أي على حسب اختلاف قول أبي حنيفة وقول أبي يوسف ومحمد عنده يجب نصف العشر من غير شرط النصاب والبقاء، وعندهما أيضاً يجب نصف العشر لكن بشرط النصاب والبقاء كما بينا، وما ذكره من الدليل ظاهر، وقال شمس الأئمة السرخسي: علل

قوله: **(كما تحول الخراج من المكنة عنه التعطيل إلى الخارج عند الخروج)** أقول: قوله عند التعطيل ناظر إلى المكنة، وقوله عند الخروج ناظر إلى الخارج.

---

(١) قوله صاحب الفتح (يعني القز) هكذا في عدة نسخ ولعله سقط في النساخ ما يناسب هذا التفسير وهو قول الهداية فأشبه الإبريسم كما فسره به صاحب العناية اهـ كتبه مصححه.

(٢) واهٍ بمرة. أخرجه البيهقي ٤/ ١٢٦ من طريق عبد الرزاق عن أبي هريرة مرفوعاً، وفيه عبد الله بن محرر المتقدم ذكره فيما قبله. وقد نقل الزيلعي عن ابن حبان فيه قوله: كان من العباد إلا أنه كان يكذب، ولا يعلم.

(٣) ضعيف، أخرجه ابن ماجه ١٨٢٤ وذكر البيهقي إسناده دون متنه في ٤/ ١٢٧ كلاهما أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده به. وفي إسناده أسامة بن زيد هو ابن أسلم. قال في التقريب: ضعيف من قبل حفظه اهـ وفيه نعيم بن حماد واهٍ. وتابعه ابن لهيعة عن أبي عبيد ص٤٩٧ لكنه واهٍ بابن لهيعة.

وقال الشافعي رحمه الله: لا يجب لأنه متولد من الحيوان فأشبه الإبريسم. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «في العسل العشر»[1] ولأن النحل يتناول من الأنوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما، بخلاف دود القز لأنه يتناول من الأوراق ولا عشر فيها ثم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب فيه العشر قل أو كثر لأنه لا يعتبر

ففعل، واستعملني أبو بكر رضي الله عنه بعد النبي ﷺ، فلما قدم على قومه قال: يا قوم أدوا زكاة العسل فإنه لا خير في مال لا تؤدى زكاته، قالوا: كم ترى؟ قال: العشر، فأخذت منهم العشر فأتيت به عمر رضي الله عنه فباعه وجعله في صدقات المسلمين»[2] وكذا رواه ابن أبي شيبة عن صفوان بن عيسى: حدثنا الحرث بن عيسى به. ورواه الصلت بن محمد عن أنس بن عياض عن الحرث بن أبي ذباب عن منير بن عبد الله عن أبيه عن سعد، ولم يعرف ابن المديني والد منير، وسئل عنه أبو حاتم أيصح حديثه؟ قال نعم: قال الشافعي رحمه الله: وفي هذا ما يدل على أنه عليه الصلاة والسلام لم يأمره بأخذ الصدقة من العسل، وأنه شيء رآه فتطوع به أهله. وأخرج ابن ماجه عن سعد ابن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن أبي سيارة المتعي قال: يا رسول الله إن لي نحلاً قال: «أد العشر، قلت: يا رسول الله احمها لي، فحماها»[3] وكذا رواه الإمام أحمد وأبو داود الطيالسي وأبو يعلي الموصلي في مسانيدهم. قال البيهقي: هذا أصح ما روى في وجوب العشر وهو منقطع قال الترمذي: سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال: حديث مرسل. سليمان بن موسى لم يدرك أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ وليس في زكاة العسل شيء يصح. وروى أبو داود حدثنا أحمد بن أبي شعيب الحراني. أخبرنا موسى بن أعين عن عمرو بن الحرث العنبري عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال «جاء هلال أحد بني متعان إلى رسول الله ﷺ بعشور نحل له وسأله أن يحمي له وادياً يقال له سلبة فحماه له. فلما ولي عمر بن الخطاب كتب سفيان بن وهب إلى عمر بن

بعض مشايخنا بقلة المؤنة فيما سقته السماء وبكثرتها فيما سقي بغرب أو دالية، وهذا ليس بقوي فإن الشرع أوجب الخمس في الغنائم والمؤنة فيها أكثر منها في الزراعة، ولكن هذا تقدير شرعي فنتبعه ونعتقد فيه المصلحة وإن لم نقف عليها. وقوله **(وإن سقي سيحاً وبدالية)** واضح. وإنما عطف الدالية بالباء لأن السيح اسم للماء دون الدالية، فإن الدالية آلة الاستقاء فلا يصح أن يقال سقى دالية لأن الدالية غير مسقية بل هي آلة السقي كذا في النهاية. وقوله **(قال أبو يوسف)** قيل إنما ابتدأ بقول أبو يوسف لأنه لا يرد إشكال على قول أبي حنيفة فإنه يقول بالعشر في القليل والكثير وهما أثبتا الحكم على قود مذهبهما في المنصوص عليه وهو ما يدخل تحت الوسق فيحتاج إلى البيان فيما لا يوسق. وقوله **(لأن التقدير بالوسق كان باعتبار أنه أعلى ما يقدر به نوعه)** لأنه يقدر أولاً بالصاع ثم بالكيل ثم بالوسق فكان الوسق أقصى ما يقدر به من معياره، وأقصى ما يقدر به في القطن الحمل لأنه يقدر أولاً بالأساتير ثم بالأمناء ثم بالحمل فكان الحمل أعلى ما يقدر به. وفي الزعفران المن لأنه يقدر

---

(١) واهٍ بمرة. أخرجه العقيلي الضعفاء ٢/ ٣١٠ من طريق عبد الرزاق عن أبي هريرة مرفوعاً بهذا اللفظ. وقال: قال أحمد: عبد الله بن محرر ترك الناس حديثه. وقال البخاري: منكر الحديث.

(٢) حسن. أخرجه الشافعي في مسنده ١/ ٣٣٠ ح ٦٣٥ ومن طريقه البيهقي ٤/ ١٢٧ كلاهما عن سعد بن أبي ذباب به. ونقل البيهقي عن البخاري وقد سئل عن حديث رواه منير بن عبد الله فقال: لم يصح حديثه. وجهله علي المديني لكن نقل الزيلعي ٢/ ٣٩١ عن أبي حاتم وقد سئل وهذا الحديث: يصح؟ قال: نعم. قال البيهقي: قال الشافعي: وفي هذا الحديث ما يدل على أن النبي ﷺ لم يأمره بأخذ الصدقة من العسل، وأنه شيء رآه هو فتطوع له به أهل اهـ.

قلت: فهذا الخبر ذكر له البيهقي طرقاً فهو حسن إلا أنه غير مرفوع كما ترى وكما بين ذلك الشافعي رحمه الله.

(٣) ضعيف. أخرجه أبو داود ١٦٠٠ وابن ماجه ١٨٢٣ واللفظ له، وأحمد ٤/ ٢٣٦ والطيالسي ١٢١٤ والبيهقي ٤/ ١٢٦ كلهم وسليمان بن موسى عن أبي سيارة اهـ أعله البوصيري في الزوائد. بالارسال.

وقال البيهقي: هذا أصح ما روي في وجوب العشر في العسل وهو منقطع. قال الترمذي: سألت البخاري عنه فقال: حديث مرسل. وسليمان بن موسى لم يدرك أحداً من الصحابة، وليس في العسل شيء يصح. ونقله الزيلعي ٢/ ٣٩١ عن البيهقي وقال: قال الترمذي في علله: وأبو سيارة ليس له سوى هذا الحديث اهـ.

قلت: ومع إرسال سليمان هذا صدوق، إلا أن في حديث لين واختلط بآخرة. والراوي عنه سعيد بن عبد العزيز ثقة إلا أنه اختلط في آخره أيضاً. كما في التقريب.

النصاب. وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يعتبر فيه قيمة خمسة أوسق كما هو أصله. وعنه أنه لا شيء فيه حتى يبلغ عشر قرب لحديث بني شبابة أنهم كانوا يؤدون إلى رسول الله ﷺ كذلك وعنه خمسة أمناء، وعن محمد رحمه الله

الخطاب يسأله عن ذلك فكتب له عمر: إن أدى إليك ما كان يؤدى إلى رسول الله ﷺ فاحم له سلبة، وإلا فإنما هو ذباب غيث يأكله من شاء»[1] وكذلك رواه النسائي، وروى الطبراني في معجمه حدثنا إسماعيل بن الحسن الخفاف المصري، حدثنا أحمد بن صالح حدثنا ابن وهب أخبرنا أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن بني سيارة، قال الدارقطني في كتاب المؤتلف والمختلف: صوابه شبابة بمعجمة وبباءين موحدتين وهم بطن من فهم كانوا يؤدون إلى رسول الله ﷺ عن نحل كان لهم العشر من كل عشر قرب قربة، وكان يحمي واديين لهم، فلما كان عمر رضي الله عنه استعمل على ما هناك سفيان بن عبد الله الثقفي فأبوا أن يؤدوا إليه شيئاً وقالوا: إنما كنا نؤديه إلى رسول الله ﷺ، فكتب سفيان إلى عمر فكتب إليه عمر: إنما النحل ذباب غيث يسوقه الله عز وجل رزقاً إلى من يشاء، فإن أدوا إليك ما كانوا يؤدون إلى رسول الله ﷺ فاحم لهم أوديتهم، وإلا فخل بينه وبين الناس، فأدوا إليه ما كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ وحمى لهم أوديتهم[2]. وأخرج أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال: حدثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة عن عبيد الله بن أبي جعفر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده «أن رسول الله ﷺ كان يؤخذ في زمانه من العسل العشر من كل عشر قرب قربة من أوسطها»[3] وإذ قد وجد ما أوجدناك غلب على الظن الوجوب في العسل. وأن أخذ سعد ليس رأيا منه وتطوعاً منهم كما قاله الشافعي، فإنه قال: أدوا زكاة العسل. والزكاة اسم للواجب فيحتمل كونه سمعه من رسول الله ﷺ، وكونه رأيا منه، وحمله على السماع أولى. وقولهم: كم ترى لا يستلزم علمهم بأنه عن رأي في أصل الوجوب لجواز كونه عن علمهم بأن الرأي في خصوص من الكمية بأن يكون ما علمه من النبي ﷺ أصل الوجوب مع إجمال الكمية، وعلى كل حال لا يكونون قاصدي التطوع سواء كان مجتهداً في الكمية أو في أصل الوجوب إذ قد قلدوه في رأيه فكان واجباً عليهم إذ كان رأيه الوجوب. ثم كون عمر رضي الله عنه قبله منه ولم ينكره عليه حين أتاه بعين العسل مع أنه لم يأت به إلا على أنه زكاة أخذها منهم يدل

أولاً بالسنجات ثم بالأساتين ثم بالمن. وقوله **(في والعسل العشر إذا أخذ من أرض العشر)** قيد بأرض العشر لأنه إذا أخذ من أرض الخراج فلا شيء فيه لا عشر ولا خراج كما نبين. وقوله **(فأشبه الإبريسم)** يعني الذي يكون من دود القز **(ولنا قوله عليه الصلاة والسلام)** يعني به ما روى أبو سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن «إن في العسل العشر» **(ولأن النحل يتناول من الأنوار والثمار)** قال الله تعالى ﴿ثم كلي من كل الثمرات﴾ **(وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما)** وقوله **(ثم عند أبي حنيفة)** ظاهر. وقوله **(لحديث بني شبابة)** وفي بعض النسخ بني سيارة، وهو ما روى عبد الله بن عمر وبن العاص رضي الله عنهما أن بني شبابة قوم من جرهم. وقال في المغرب: من خثعم كانت لهم نحل عسالة يؤدون إلى رسول الله ﷺ من كل عشر قرب قربة وكان يحمي لهم واديهم، فلما كان في زمن عمر رضي الله عنه استعمل عليهم سفيان بن عبد الله الثقفي رضي الله عنه، فأبوا أن يعطوه شيئاً فكتب في ذلك إلى عمر رضي الله عنه، فكتب إليه عمر رضي الله عنه: إن النحل ذباب غيث يسوقه الله إلى من يشاء، فإن أدوا إليك ما كانوا يؤدون إلى رسول الله ﷺ فاحم لهم واديهم

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٦٠٠ والنسائي ٥/ ٤٦ والبيهقي ٤/ ١٢٦ كلهم من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده به. وإسناده إلى عمرو حسن رجاله ثقات، وأما عمرو فمختلف في روايته عن آبائه والراجح أنه حسن الحديث.

تنبيه: لكن ليس في الحديث الأمر بذلك وأنه واجب، وإنما أتى به هلال فقبله النبي ﷺ، فهذا يعطي شرعية ذلك دون الوجوب والله أعلم ويستفاد الوجوب من عموم الآيات بوجوب الزكاة مطلقاً من غير تقييد.

(٢) ذكره الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٩٢ نقلاً عن الدارقطني في المؤتلف والمختلف اهـ وهذا الكتاب لم يطبع بعد.

(٣) ضعيف. أخرجه أبو عبيد في الأموال ص ٤٩٧ وفي إسناده ابن لهيعة ضعيف.

خمسة أفراق كل فرق ستة وثلاثون رطلاً لأنه أقصى ما يقدر به. وكذا في قصب السكر وما يوجد في الجبال من العسل والثمار ففيه العشر، وعن أبي يوسف رحمه الله أنه لا يجب لانعدام السبب وهو الأرض النامية، وجه الظاهر أن المقصود حاصل وهو الخارج. قال: **(وكل شيء أخرجته الأرض مما فيه العشر لا يحتسب فيه أجر العمال ونفقة**

على أنه حق معهود في الشرع، ويدل عليه أيضاً الحديث المرسل الذي لا شبهة في ثبوته، وفيه الأمر منه عليه الصلاة والسلام بأداء العشور، والمرسل[1] بانفراده حجة على ما أقمنا الدلالة عليه. وبتقدير أن لا يحتج به بانفراده فتعد طرق الضعيف ضعفاً بغير فسق الرواة يفيد حجيته، إذ يغلب على الظن إجادة كثير الغلط في خصوص هذا المتن وهنا كذلك، وهو المرسل المذكور مع حديث عبد الرزاق وابن ماجه، وحديث القاسم بن سلام وحديث الشافعي، فتثبت الحجية اختياراً منهم ورجوعاً وإلا فإلزاماً وجبراً، ثم لم يدل دليل على اعتبار النصاب فيه. وغاية ما في حديث القرب أنه كان أداؤهم من كل عشر قرب قربة وهو فرع بلوغ عسلهم هذا المبلغ، أما النفي عما هو أقل من عشر قرب فلا دليل فيه عليه. وأما ما في الترمذي أنه عليه الصلاة والسلام قال وفي العسل في كل عشرة أزق زق»[2] فضعيف قوله: **(لحديث بني شبابة)** قال في العناية: وفي بعض النسخ أبي سيارة وهو الصواب بعد ما ذكر أن صوابه بني شبابة كما قدمناه فاستجهله الزيلعي، وقال كيف يكون صواباً مع قوله كانوا يؤدون اهـ. وليس هذا الدفع بشيء لأنه لو قيل عن أبي سيارة أنهم كانوا يؤدون لم يحكم بخطأ العبارة فإنه أسلوب مستمر في ألفاظ الرواة. والمراد منه أن قومه كانوا يؤدون أو أنه مع باق القوم كانوا يؤدون، بل الصواب أن أبا سيارة هنا ليس بصواب، فإنه ليس في حديث أبي سيارة ذكر القرب بل ما تقدم من قوله إن لي نحلاً فقال عليه الصلاة والسلام «أد العشور»[3] لا لما استبعده به. فالحاصل: أن أبا سيارة المتعي ثابت، وكذا بني شبابة، وهو الصواب بالنسبة إلى من قال بني سيارة لا مطلقاً، فارجع تأمل ما قبله من الكلام الطويل حينئذ.

وإلا فخل بينها وبين الناس، فدفعوا إليه العشر. والقربة خمسون رطلاً، وقوله **(كل فرق ستة وثلاثون رطلاً)** الفرق بفتحتين إناء يأخذ ستة عشر رطلاً وذلك ثلاثة أصوع، نقله صاحب المغرب في التهذيب عن ثعلب وخالد بن يزيد. قال الأزهري: والمحدثون على السكون وكلام العرب على التحريك وفي الصحاح: الفرق مكيال معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلاً، قال وقد يحرك. ثم قال المطرزي: قلت وفي نوادر هشام عن محمد رحمهما الله: الفرق ستة وثلاثون رطلاً ولم أجد هذا فيما عندي من أصول اللغة قوله **(وكذا في قصب السكر)** أي الخلاف بين أبي يوسف ومحمد في قصب السكر كما هو في القطن والزعفران فيعتبر عند أبي يوسف بقيمة خمسة أوسق وعند محمد خمسة أمناء، وقوله **(وما يوجد في الجبال)** ظاهر. وقوله **(أن المقصود حاصل وهو الخارج)** يعني ولا معتبر يكون الأرض غير مملوكة له لأن العشر يجب على المستعير إذا زرع، ولو لم تكن الأرض مملوكة له لما أن الخارج سلم له من غير عوض فكذا هذا قوله **(وكل شيء أخرجته الأرض)** كل شيء أخرجته الأرض مما فيه الواجب العشري عشراً كان أو نصفه لا يرفع المؤنة من العشر مثل أجر العمال والبقر وكرى الأنهار وغير

قوله: **(نقله صاحب المغرب في التهذيب عن ثعلب وخالد بن يزيد)** أقول: والظاهر أن يقال عن التهذيب، ويمكن أن يقدر قائلاً فحينئذ

---

(١) مراده سليمان بن موسى عن أبي سيارة. وتقدم أن فيه إرسال

الخلاصة: أحاديث وجوب العشر في العسل لا تبلغ درجة الصحة كما حكم بذلك إما الصنعة البخاري، ونقله الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٩١، وكذا قال العقيلي في ترجمة عبد الله بن محرز ٨٩٢: أما زكاة العسل فليس يثبت عن النبي ﷺ شيء، وإنما يصح عن عمر فعله اهـ وبهذا تعلم تساهل الألباني في الإرواء ٨١٠ حيث صحح أحاديث العسل.

قلت: ثم إن بعض الأحاديث التي تبلغ درجة الحسن ليس فيها تصريح أو أمر بالوجوب. لكن يتقوى هذا بعموم الآيات والأحاديث الناطقة بوجوب الزكاة في كل مال متقوم. والله تعالى أعلم. وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد وإسحق.

(٢) ضعيف. أخرجه الترمذي ٦٢٩ والبيهقي ٤/ ١٢٦ كلاهما من حديث ابن عمر. وأعله الترمذي بصدقة ابن عبد الله وأنه غير حافظ، وكذا ضعفه البيهقي بل نقل الزيلعي عن ابن حبان في صدقة بن عبد الله أنه يروي الموضوعات عن الأثبات اهـ نصب الراية ٢/ ٣٩٣.

(٣) حديث أبي سارة تقدم قبل قليل وأعله البخاري بالإرسال كما تقدم.

البقر) لأن النبي ﷺ حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها. قال: **(تغلبي له أرض عشر عليه العشر مضاعفاً)** عرف ذلك بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم وعن محمد رحمه الله: أن فيما اشتراه التغلبي من المسلم

[فرع] اختلف في المن إذا سقط على الشوك الأخضر: قيل لا يجب فيه عشر، وقيل يجب، ولو سقط على الأشجار لا يجب قوله: **(وكذا في قصب السكر)** قال في شرح الكنز: في قصب السكر العشر قل أو كثر وعلى قياس قول أبي يوسف يعتبر ما يخرج من السكر أن يبلغ قيمة خمسة أوسق، وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناء. اهـ. وهذا تحكم بل إذا بلغ قيمة نفس الخارج من القصب قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يوسق، كان ذلك نصاب القصب على قول أبي يوسف. وقوله وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناء يريد فإذا بلغ القصب قدراً يخرج منه خمسة أمناء سكر وجب فيه العشر على قول محمد. وإلا فالسكر نفسه ليس مال الزكاة إلا إذا أعد للتجارة وحينئذ يعتبر أن تبلغ قيمته نصاباً. وإذا فالصواب أيضاً على قول محمد أن يبلغ القصب الخارج خمسة مقادير من أعلى ما يقدر به القصب نفسه كخمسة أطنان في عرف ديارنا والله أعلم. والفرق بتحريك الراء عند أهل اللغة وأهل الحديث يسكنونها، وهو مكيال معروف هو ستة عشر رطلاً. وقال المطرزي: إنه لم ير تقديره بستة وثلاثين فيما عنده من أصول اللغة. قوله: **(إن المقصود حاصل وهو الخارج)** فلا يلتفت إلى كونه مالكاً للأرض أو غير مالك، كما إذا أجر العشرية عندهما يجب العشر على المستأجر وليس على المالك وعنده على المؤجر، وكما إذا استعارها وزرع يجب العشر على المستعير بالاتفاق خلافاً لزفر، هذا إذا كان المستعير مسلماً، فإن كان ذمياً هو على رب الأرض بالاتفاق، وإذ قد ذكرنا هاتين فلنذكر الوجه تتميماً. لهما في الأولى أن العشر منوط بالخارج وإن لم يكن سبباً وهو للمستأجر. وله أنها كما تستنمي بالزراعة تستنمي بالإجازة فكانت الأجرة مقصودة كالثمرة فكان النماء له معنى مع ملكه فكان أولى بالإيجاب عليه. ولزفر في الثانية وهو رواية عن أبي حنيفة أن السبب ملكها والنماء له معنى، لأنه أقام المستعير مقام نفسه في الاستنماء فكان كالمؤجر، ولنا أن المستعير قام مقام المالك في الاستنماء فيقوم مقامه في العشر، بخلاف المؤجر لأنه حصل له عوض منافع أرضه. ولو اشترى زرعاً وتركه بإذن البائع فأدرك فعند أبي حنيفة ومحمد عشره على المشتري، وعند أبي يوسف عشر قيمة القصيل على البائع والباقي على المشتري. له أن بدل القصيل للبائع فعشره عليه، ألا ترى أنه لو لم يتركه وقصله كان عشره عليه والباقي حصل للمشتري فعشره عليه. ولهما أن العشر واجب في الحب وقد حصل للمشتري، وإنما كان يجب في القصيل لو قصله لأنه حينئذ كان هو المستنمي به فلما لم يقصل كان المستنمي به الحب ففيه العشر، ولو غصب أرضاً عشرية فزرعها إن نقصتها الزراعة كان العشر على صاحب الأرض لأنه يأخذ ضمان نقصانها فيكون بمنزلة نمائها عند أبي حنيفة كالمؤجر، وإن

ذلك، يعني لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي بمقابلة المؤنة من حيث القيمة بل يجب العشر في كل الخارج، ومن الناس من قال: يجب النظر إلى قدر قيم المؤن من الخارج فيسلم ذلك القدر بلا عشر ثم يعشر الباقي لأن قدر المؤن بمنزلة السالم له بعوض كأنه اشتراه، ألا ترى أن من زرع في أرض مغصوبة سلم له من الخارج بقدر ما غرم من نقصان الأرض فطاب له كأنه اشتراه، ووجه قولنا إن النبي ﷺ حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة لأنه قال: «ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب ففيه نصف العشر». فإذا كان كذلك لم يكن لرفعها معنى لأن رفعها يستلزم عدم التفاوت المنصوص عليه وهو باطل، وبيانه أن الخارج فيما سقته السماء إذا كان عشرين قفيزاً ففيه العشر قفيزان، وإذا كان الخارج فيما سقى

يستقيم الكلام قوله: **(كل شيء أخرجته الأرض مما فيه الواجب)** أقول: الأولى أن يقال من الواجب كما لا يخفى قوله: **(العشري)** أقول: ونسبة العشر إلى العشر من نسبة الخاص إلى العام كما في إطلاق الذاتي على نفس الماهية قوله: **(عشراً كان أو نصفه)** أقول: المستتر في قوله كان راجع إلى الواجب في قوله مما فيه الواجب العشري قوله: **(وبيانه أن الخارج فيما سقته السماء إلى قوله: وهذا الحل**

عشراً واحداً لأن الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك (فإن اشتراها منه ذمي فهي على حالها عندهم) لجواز التضعيف عليه في الجملة كما إذا مر على العاشر (وكذا إذا اشتراها منه مسلم أو أسلم التغلبي عند أبي حنيفة رحمه الله) سواء

لم تنقصها الزراعة فعلى الغاصب في زرعه. ولو زارع بالعشرية إن كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الأرض كما في الإجارة وعندهما يكون في الزرع كالإجارة، وإن كان البذر من رب الأرض فهو على رب الأرض في قولهم. قوله: (مما فيه العشر) الأولى أن يقول مما فيه العشر أو نصفه كي لا يظن أن ذلك قيد معتبر. قوله: (لا يحتسب فيه أجر العمال ونفقة البقر). وكري الأنهار وأجرة الحارس وغير ذلك، يعني لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي بمقابلة المؤنة بل يجب العشر في الكل، ومن الناس من قال: يجب النظر إلى قدر قيم المؤنة فيسلم له بلا عشر ثم يعشر الباقي، لأن قدر المؤنة بمنزلة السالم له بعوض كأنه اشتراه، ألا يرى أن من زرع في أرض مغصوبة سلم له قدر ما غرم من نقصان الأرض وطاب له كأنه اشتراه. ولنا ما تقدم من قوله عليه الصلاة والسلام «فيما سقى سيحاً»[1] الخ حكم بتفاوح الواجب لتفاوت المؤنة، فلو رفعت المؤنة كان الواجب واحداً وهو العشر دائماً في الباقي لأنه لم ينزل إلى نصفه إلا للمؤنة، والفرض أن الباقي بعد رفع قدر المؤنة لا مؤنة فيه، فكان الواجب دائماً العشر، لكن الواجب قد تفاوت شرعاً مرة العشر ومرة نصفه بسبب المؤنة فعلمنا أنه لم يعتبر شرعاً عدم عشر بعض الخارج، ، وهو القدر المساوي للمؤنة أصلاً. وفي النهاية ما حاصله وتحريره أنه قد يفضي إلى اتحاد الواجب مع اختلاف المؤنة واللازم منتف شرعاً فينتفي ملزومه، وهو عدم تعشير البعض المساوي لقدر المؤنة، بيان الملازمة لو فرض أن الخارج مثلاً أربعون قفيزاً فيما سقته السماء واستحق قيمة قفيزين للعمال والثيران وغيرها، فإن الواجب على قول العامة أربعة أقفزة اعتبار المجموع الخارج، وعلى قول أولئك قفيزان لأن ما يقابل المؤنة من الخارج لا يجب في قدر مقابلة شيء فلو فرض إخراج أربعين قفيزاً فيما سقى بدالية أو غرب فإن الواجب فيه قفيزان بحكم الشرع فيلزم اتحاد الواجب فيما سقى بغرب، وفيما سقته السماء وهو خلاف حكم الشرع اهـ. ولا يخفى عليك أن معنى المنقول عنهم فيما تقدم أن القدر الذي يقابل المؤنة لا يعشر ويعشر الباقي، فيعشر في المسألة التي فرضها في النهاية أولاً ثمانية وثلاثون قفيزاً لأن القفيزين الأخيرين استغرقا في المؤنة فلا يعشران فيكون الواجب أربعة أقفزة إلا خمس قفيز، وهذا التصوير المذكور في النهاية يفيد أنه يرفع قدر المؤنة وهو القفيزان من نفس عشر جميع الخارج حتى يصير الواجب قفيزين، فأسقطوا عشر عشرين قفيزاً، وليس هذا هو معنى المنقول عنهم، نعم إن كان قولهم في الواقع هو هذا فذلك دفعه وإلا فلا وهو الظاهر. والتصوير

بغرب أربعين قفيزاً، والمؤنة تساوي عشرين قفيزاً، فإذا رفعت كان الواجب قفيزين، فلم يكن تفاوت بين ما سقته السماء وبين ما سقى بغرب والمنصوص خلافه، فتبين أن ما سقى بغرب فيه نصف العشر من غير اعتبار المؤنة، وهذا الحل من خواص هذا الشرح فليتأمل، قيل كان من حق الكلام أن يقول مما فيه العشر أو نصف العشر لأن الواجب أحدهما، والجواب أن المراد الواجب العشري كما أشرنا إليه في صدر الكلام فكأن العشر صار علماً لذلك سواء كان عشر لغوياً أو نصفه. وقوله (تغلبي) بكسر اللام منسوب إلى بني تغلب وقوله (عرف ذلك بإجماع الصحابة) تقدم بيانه في قصة عمر رضي الله عنه معهم،

من خواص هذا الشرح) أقول: فيه شيء لأنه إذا لم يرفع المؤنة يكون الواجب قفيزين أيضاً فإنهما نصف العشر، والأولى أن يعتبر ما ذكره من المؤنة فيما سقته السماء قوله: (قيل كان من حق الكلام، إلى قوله: والجواب الخ) أقول: القائل هو صاحب النهاية: ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بأن يقال: يجوز أن يكون ذلك من قبيل الاكتفاء بذكر العشر عن نصفه وله نظائر.

---

(١) تقدم في أوائل هذا الباب. وهو صحيح بلفظ: فيما سقت السماء والعيون العشر. . . الحديث. أخرجه البخاري من حديث ابن عمر ومسلم من حديث جابر بنحوه.

كان التضعيف أصلياً أو حادثاً لأن التضعيف صار وظيفة لها. فتنتقل إلى المسلم بما فيها كالخراج وقال أبو يوسف رحمه الله: **(يعود إلى عشر واحد)** لزوال الداعي إلى التضعيف قال في الكتاب وهو قول محمد رحمه الله فيما صح عنه: قال رحمه الله: اختلفت النسخ في بيان قوله والأصح أنه مع أبي حنيفة رحمه الله في بقاء التضعيف. إلا أن

الصحيح على ما هو الظاهر في المسألة التي فرضها أن تستغرق المؤنة عشرين قفيزاً، قوله: **(وعن محمد رحمه الله الخ)** ضبط هذا الفصل على تمامه أن الأرض إما عشرية أو خراجية أو تضعيفية، والمشترون مسلم وذمي وتغلبي فالمسلم إذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت على حالها، أو تضعيفية فكذلك عند أبي حنيفة سواء كان التضعيف أصلياً بأن كانت من أراضي بني تغلب الأصلية أو حادثاً بأن استحدثوا ملكها فضعفت عليهم. وقال أبو يوسف: ترجع إلى عشر واحد لزوال الداعي إلى التضعيف وهو الكفر مع التغلبية، وقياماً على ما لو اشترى المسلم خمساً من سائمة إبل التغلبي فإنها ترجع إلى شاة واحدة اتفاقاً. وقول محمد في الأصح مع أبي حنيفة إلا أنه لا يأتي قوله في التضعيف الحادث. ولأبي حنيفة رحمه الله أن التضعيف صار وظيفة الأرض فلا يتبدل إلا في صورة يخصها دليل قياساً على ما لو اشترى المسلم الخراجية حيث تبقى خراجية وإن كان المسلم لا يبتدأ بالخراج. وقوله: زال المدار، وهو الكفر. قلنا: هذا مدار ثبوته ابتداء والحكم الشرعي يستغني عن قيام علته الشرعية في بقائه، وإنما يفتقر إليها في ابتدائه كالرق أثر الكفر ثم يبقى بعد الإسلام والرمل والاضطباع في الطواف، بخلاف سائمته لأن الزكاة في السائمة ليست وظيفة متقررة فيها، ولهذا تنتفي بجعلها علوفة وبكونها لغير التغلبي بخلاف الأراضي، وتقييدنا بالشرعي في الحكم والعلة الإخراج العقلي، فإنه يفتقر في بقائه إلى علته العقلية عند المحققين، وستظهر فائدة ما ذكرناه من الاستثناء، وعلى هذا الخلاف ما إذا أسلم التغلبي وله أرض تضعيفية. وإذا اشترى التغلبي الخراجية بقيت خراجيته، أو التضعيفية فهي تضعيفية، أو العشرية من مسلم ضوعف عليه العشر عندهما خلافاً لمحمد. له أن الوظيفة بعد ما قررت في الأرض لا تتبدل يتبدل المالك على ما علم فيما إذا اشترى التغلبي خراجية لا يضعف الخارج. ولهما أن في هذه الصورة دليلاً يخصها يقتضي تغيرها وهو وقوع الصلح على أن يضعف عليهم ما يبتدأ به المسلم فوجب تضعيف العشر دون الخراج لأنه مما لا يبتدأ به المسلم، فإن قيل: الصلح وقع على أن يضعف عليهم ما يأخذه بعضنا من بعض، أما كونه بقيد كونه مما يبتدأ به المسلم. فمما يحتاج إلى أن توجد ونافيه دليلاً، وهذا ما قال المصنف في آخر الباب لأن الصلح جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة. قلنا سوق الصلح وهو الأنفة من إعطائهم الجزية لما فيها من الصغار يفيد أنه وقع على ما لا يلزمهم به ما أنفوا منه فيفيد ما ذكرنا، إذ ابتداء الخراج ذل وصغار ولهذا لا يبتدأ المسلم به، وإذا اشترى ذمي غير تغلبي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها. ولو اشترى عشرية من مسلم فعند أبي حنيفة تصير خراجية إن استقرت في ملكه، وإن لم تستقر بل ردت على البائع بفساد البيع أو بخيار شرط أو رؤية أو استحقها مسلم بشفعته عادت عشرية ولو بعد وضع الخراج لأن هذا

ولا فصل في ذلك بين أن تكون الأرض ملكه في الأصل أو اشتراها من مسلم **(وعن محمد: أن فيما اشتراه التغلبي من المسلم عشراً واحداً لأن الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك)** فتضعيف العشر إنما يكون في الأراضي الأصلية التي وقع الصلح عليها، ولهما أن الصلح وقع بيننا وبينهم على أن نضعف عليهم ما يؤخذ من المسلم والعشر يؤخذ من المسلم فيضعف عليهم، وقوله **(فإن اشتراها)** يعني الأرض التي عليها عشر مضاعف من الأصل من التغلبي **(ذمي فهي على حالها)** من العشر المضاعف **(عندهم لجواز التضعيف عليه في الجملة كما إذا مر على العاشر)** فإن الذمي إذا مر على العاشر بمال الزكاة يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم. وقوله **(وكذلك إذا اشتراها منه مسلم)** يعني يبقى عشرها مضاعفاً **(عند أبي حنيفة)** من غير

قوله: **(والجواب لأبي حنيفة، إلى قوله: والأراضي ليست كذلك)** أقول: فيه أن الأرض العشرية يسقط عشرها باختطاطها داراً وكذا، الخراجية على ما نصوا قوله: **(وإنما قيد بقوله وقبضها الخ)** أقول: فيه بحث، إذ لادلالة في ذلك القيد على ما ذكره، ألا ترى أنه

قوله لا يتأتى إلا في الأصلي لأن التضعيف الحادث لا يتحقق عنده لعدم تغير الوظيفة **(ولو كانت الأرض لمسلم باعها من نصراني)** يريد به ذمياً غير تغلبي **(وقبضها فعليه الخراج عند أبي حنيفة رحمه الله)** لأنه أليق بحال الكافر **(وعند أبي يوسف رحمه الله عليه العشر مضاعفاً)** ويصرف مصارف الخراج اعتباراً بالتغلبي وهذا أهون من التبديل **(وعند محمد رحمه الله. هي عشرية على حالها)** لأنه صار مؤنة لها فلا يتبدل كالخراج، ثم في رواية: يصرف مصارف الصدقات. وفي رواية: يصرف مصارف الخراج **(فإن أخذها منه مسلم بالشفعة أو ردت على البائع لفساد البيع فهي عشرية كما كانت)** أما الأول فلتحول الصفقة إلى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم. وأما الثاني فلأنه بالرد

الرد فسخ فيجعل البيع كأن لم يكن، وبالاستحقاق بالشفعة تنتقل إلى المسلم الشفيع الصفقة كأنه اشتراها من المسلم، وكذا إذا ردها بعيب بقضاء لأن للقاضي ولاية الفسخ، وأما بغير قضاء فهي خراجية لأنه إقالة وهو بيع في حق غيرهما فصار شراء المسلم من الذمي بعد ما صارت خراجية فتصير على حالها ذكره التمرتاشي، كما إذا أسلم هو واشتراها منه مسلم آخر، وفي نوارد: زكاة المبسوط ليس له أن يردها لأن الخراج عيب حدث فيها في ملكه، وأجيب بأن هذا عيب يرتفع بالفسخ فلا يمنع الرد. وهذا بناء على أن المراد بما في النوادر ليس له أن يلزمه بالرد بالقضاء للمانع فمنعه بأنه مانع يرتفع بالرد، وهذا للعلم بأن الرد بالتراضي إقالة فلا يمتنع للعيب. هذا التفريع كله على القول بصيرورتها خراجية. وهو قول أبي حنيفة. وقال أبو يوسف: يضاعف عليه عشرها. وقال محمد: هي على حالها عشرية. ثم في رواية، تصرف مصارف العشر، وفي أخرى: مصارف الخراج، والأقوال الثلاثة بناء على جواز تبقيتها على ملكه. وقال مالك: لا تبقى بل يجبر على إخراجها عنه. وقال الشافعي في قول: لا يجوز البيع أصلاً كقوله فيما إذا اشتري الذمي عبداً مسلماً. وفي قول: يؤخذ منه العشر والخراج معاً. وعن شريك: لا شيء

فصل بين التضعيف الأصلي والحادث **(لأن التضعيف صار وظيفة لها فتنتقل إلى المسلم بما فيها كالخراج)** فإن المسلم إذا اشترى أرضاً خراجية بقيت كما كانت، وكذا إذا أسلم صاحبها، وهذا لأن بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة كالرمل والاضطباع بقياً بعد زوال الحاجة إلى إظهار التجلد، وههنا بحث قررناه في التقرير فيطلب ثمة وقال أبو يوسف: **(يعود إلى عشر واحد لزوال الداعي إلى التضعيف)** وهو الكفر، ألا ترى أن التغلبي إذا كانت له خمس من الإبل السائمة يجب فيها شاتان، فإن باعها من مسلم أو أسلم يؤخذ منه شاة واحدة. والجواب لأبي حنيفة أن مال الزكاة أقبل للتحول من وصف إلى وصف، ألا ترى أن مال التجارة تبطل عنه الزكاة بنية القنية والسوائم تبطل عنها بجعلها علوفة والأراضي ليست كذلك. وقوله **(قال في الكتاب)** أي في كتاب الزكاة من المبسوط **(وهو)** أي العود إلى عشر واحد **(قول محمد فيما صح عنه قال المصنف رحمه الله: اختلفت النسخ)** أي نسخ المبسوط **(في بيان قول محمد)** أنه مع أبي حنيفة أو مع أبي يوسف **(والأصح أنه مع أبي حنيفة في بقاء التضعيف)** على المسلم وما بعده ظاهر مما تقدم. وقوله **(ولو كانت الأرض لمسلم باعها من نصراني)** أي ذمي غير تغلبي، وإنما فسر بذلك لأن لفظ النصراني ولفظ الذمي يتناولان التغلبي وغيره من النصارى. وذكر قبيل هذا بيع المسلم من التغلبي فكان هذا من غير تغلبي وإنما قيد بقوله وقبضها ليعلم به تأكد ملك الذمي فيها وتقرر الأرض عليه حتى إذا أخذها مسلم بالشفعة أو ردت على البائع تبقى عشرية كما كانت وهي المسألة الثانية التي تجيء. وقوله: **(لأنه أليق بحال الكافر)** إنما كان كذلك لأن المأخوذ ثلاثة أنواع خراج وعشر واحد وعشر مضاعف، والعشر المضاعف يعتمد الصلح والتراضي كما في التغالبة وليس بموجود، والعشر الواحد فيه معنى القربة. والكافر ليس من أهله فتعين الخراج لأنه أليق به لكونه مؤنة فيها معنى العقوبة والكافر أهل لها. وقوله **(اعتباراً بالتغلبي)** يعني أن ما كان مأخوذاً من المسلم إذا وجب أخذه من الكافر يضعف عليه كصدقة بني تغلب، وما يمر به الذمي على العاشر وهو أهون من التبديل لأنه تغيير في الوصف والخراج واجب آخر. وقوله **(ثم في رواية: يصرف مصارف الصدقات، وفي رواية: يصرف مصارف الخراج)** وجه الأولى أن حق الفقراء تعلق به فهو كتعلق حق

يأخذها منه مسلم بعد قبضه بالشفعة أورد عليه.

والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كأن لم يكن، ولأن حق المسلم لم ينقطع بهذا الشراء لكونه مستحق الرد **(وإذا كانت لمسلم دار خطة فجعلها بستاناً فعليه العشر)** معناه إذا سقاه بماء العشر، وأما إذا كانت تسقى بماء الخراج ففيها

فيها قياساً على السوائم إذا اشتراها ذمي من مسلم، وجه قول الشافعي أن القول بصحة البيع يوجب تقرر العشر ومال الكافر لا يصلح له، فالقول بصحته يستلزم الممتنع، وجه قول الآخر أن العشر كان وظيفتها فتنتقل إليه بما فيها ثم يجب أن يوظف عليه الخراج لما تذكر في وجه قول أبي حنيفة فيجبان عليه جميعاً. وجه قول مالك أن ماله لا يصلح للعشر لما فيه من معنى العبادة، ولا يمكن تغييره لتعلق حق الفقراء فيها فيجب إجباره على إخراجها عن ملكه إبقاء لحق الفقراء. وجه قول محمد أن معنى العبادة في العشر تابع فيمكن إلغاؤه قياساً على الخراج لما كان معنى العقوبة فيه تابعاً ألغي في حق المسلم فتقرر عليه بقاء. وجه قول أبي يوسف أن تضعيف ما يؤخذ من المسلم على الذمي ثابت في الشرع كما إذا مر على العاشر ولم يكن عليه قبله فعلم أن ما يؤخذ من المسلم إذا ثبت أخذه من الذمي يضعف عليه. وجه قول أبي حنيفة أنه تعذر التضعيف لأنه إنما يثبت بحكم الصلح أو التراضي كما في التغلبيين، وتعذر العشر لما فيه من معنى العبادة وإن سلم كونه تابعاً فإنه ليس أهلاً لشيء منها، والأرض لا تخلو عن وظيفة مقررة فيها شرعاً بخلاف السائمة على ما قدمنا، وبه ينتفي قول شريك فتعين الخراج وهو الأليق بحال الكافر لاشتماله على معنى العقوبة والحاصل أن هذا مما منع بقاء الوظيفة فيه مانع فيندرج في ذلك الاستثناء السابق.
هذا ثم إلى الآن لم يحصل جواب قول مالك أن التغيير إبطال لحق الفقراء بعد تعلقه فلا يجوز والتضعيف أيضاً له لأن مصرف العشر المضاعف مصارف الجزية وإبقاء حقهم غير ممكن لأن ماله غير صالح له، فلما لم يكن فيها إحدى الوظائف الثلاثة، ولا إخلاؤها مطلقاً وجب إجباره على إخراجها، كما إذا اشترى الذمي عبداً مسلماً عندنا يصح، ويجبر على إخراجه عن ملكه. فإن قلت: فقول الشافعي بعدم الصحة حينئذ أول لأنه تعذرت الوظائف والإخلاء فوجب أن لا تبقى فلا فائدة تصحيح العقد ثم الإجبار على الإخراج. فالجواب: أن نفي الفائدة مطلقاً ممنوع إذ قد يستتبع فائدة التجارة والاكتساب أو قصد الهبة في أغراض كثيرة فيجب التصحيح. قوله: **(فجعلها بستاناً)** قيد به لأنه لو لم يجعلها بستاناً وفيها نخل تغل أكراراً لا شيء فيها. قوله: **(لأن الوظيفة تدور في مثله مع الماء)** فإذا كان الماء خراجياً ففيها الخراج وإن كانت عشرية في الأصل سقط عشرها باختطاطها داراً، وإن سقيت بماء العشر فهي عشرية، وإن كانت خراجية سقط خراجها بالاختطاط أيضاً، فالوظيفة في حقه تابعة للماء، وليس في جعلها خراجية إذا سقيت بماء الخراج ابتداء توظيف الخراج على المسلم كما ظنه جماعة منهم الشيخ حسام الدين

المقاتلة بالأراضي الخراجية. ووجه الثانية وهي رواية ابن سماعة أن ما يصرف إلى الفقراء هو ما كان لله تعالى بطريق العبادة، ومال الكافر ليس كذلك فيصرف مصارف الخراج. وقوله **(فإن أخذها منه مسلم)** أي: إن أخذ الأرض التي باعها المسلم من نصراني من النصراني مسلم **(بالشفعة أو ردت على البائع لفساد البيع فهي عشرية كما كانت أما الأول)**، أي الأخذ بالشفعة **(فلتحول الصفقة إلى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم)** ولم يتوسط النصراني، واعترض بأنه لو كان كذلك لما رجع الشفيع بالعيب على المشتري إذا قبضها منه، وأجيب بأنه إنما يرجع عليه لوجود القبض منه كما في الوكيل بالبيع فإن المشتري يرد المبيع بالعيب على الوكيل لا على الموكل لحصول القبض منه حتى لو كان الشفيع قبضها من البائع ثم وجدها معيباً يردها عليه دون المشتري **(وأما الثاني)** أي الرد على البائع لفساد البيع **(فلأنه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كأن لم يكن ولأن حق المسلم)** أي البائع **(لم ينقطع بهذا الشراء)** وهو الفاسد **(لكونه مستحق الرد)** بفتح الحاء قال **(وإذا كانت لمسلم دار خطة)** دار خطة كخاتم فضة بالإضافة سماعاً ويجوز خطة بالنصب تمييزاً كما في عندي راقود خلا والخطة ما خطه الإمام بالتمليك عند فتح دار الحرب، والبستان كل أرض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة وأشجار على ما سيجيء، ووضع هذه المسألة لبيان أن الحكم الأصلي للشيء يتغير بتغير صفته فإنها لو بقيت داراً كما كانت لم يكن فيها شيء سواء كان مالكها مسلماً أو ذمياً فإذا جعلها بستاناً وجب عليه العشر إن سقاه بماء العشر، والخراج إن سقاه بماء الخراج لأن المؤنة في مثل هذا تدور مع

الخراج لأن المؤنة في مثل هذا تدور مع الماء (وليس على المجوسي في داره شيء) لأن عمر رضي الله تعالى عنه جعل المساكن عفواً (وإن جعلها بستاناً فعليه الخراج) وإن سقاها بماء العشر لتعذر إيجاب العشر إذ فيه معنى القربة

السغناقي في النهاية، وأيد عدم امتناعه بما ذهب إليه أبو اليسر من أن ضرب الخراج على المسلم ابتداء جائز، وقول شمس الأئمة لا صغار في خراج الأراضي إنما الصغار في خراج الجماجم بل إنما هو انتقال ما تقرر فيه الخراج بوظيفته إليه وهو الماء فإن فيه وظيفة الخراج، فإذا سقى به انتقل هو بوظيفته إلى أرض المسلم، كما لو اشترى خراجية، وهذا لأن المقاتلة هم الذين حموا هذا الماء فثبت حقهم فيه وحقهم هو الخراج. فإذا سقى به مسلم أخذ منه حقهم، كما أن ثبوت حقهم في الأرض أعني خراجها لحمايتهم إياها يوجب مثل ذلك، وصرح محمد في أبواب السير من الزيادات: بأن المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج وحمله السرخسي على ما إذا لم يباشر سبب ابتدائه بذلك ليخرج هذا الموضع، وأنت علمت أن هذا ليس منه. وقوله: الوظيفة في مثله أي فيما هو ابتداء توظيف على المسلم من هذا ومن الأرض التي أحياها لا كل ما لم يتقرر أمره في وظيفة، كما في النهاية بأن الذمي لو جعل دار خطته بستاناً أو أحيا أرضاً أو رضخت له لشهوده القتال كان فيها الخراج وإن سقاها بماء العشر عند أبي حنيفة رحمه الله قوله: **(وليس على المجوسي)** قَيَّدَ به ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب بالدلالة لأن المجوس أبعد عن الإسلام بدليل حرمة مناكحتهم وذبائحهم. قوله: **(لأن عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفواً)** هكذا هو مأثور في القصص وكتب الآثار من غير سند في كتاب الأموال لأبي عبيد أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه جعل الخراج على الأرضين التي تغل والتي تصلح للغلة من العامرة، وعطل من ذلك المساكن والدور التي هي منازلهم وتوارثه عنه[1] من غير سند، وحكى عليه إجماع الصحابة. **(قوله: وإن سقاها بماء العشر)** لأن العشر فيه معنى القربة والكفر ينافيه. وقال التمرتاشي: فيما إذا اتخذ الذمي داره بستاناً أو رضخت له أرض أو أحياها فهي خراجية. وإن سقاها بماء العشر، وعلى قياس قولهما ينبغي أن يجب فيهما العشر بخلاف المسلم إذا سقى داره الذي جعلها بستاناً بماء الخراج حيث يجب الخراج بالاتفاق. وفي شرح الكنز قالوا: ينبغي أن يجب فيها عشران على قياس قول أبي يوسف، وعلى قول محمد عشر واحد كما مر من أصلهما ثم نظر فيه بأن ذلك كان في أرض استقر فيها العشر.

الماء لأن وظيفة الأراضي باعتبار إنزالها وهي إنما تكون بالماء واستشكل هذه المسألة بأن فيها توظيف الخراج على المسلم ابتداء وقد ذكر محمد في أبواب السير من الزيادات أن المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج، وأجاب شمس الأئمة بأن معناه أنه لا يبتدأ بتوظيف الخراج عليه إذا لم يكن منه صنع يستدعي ذلك وههنا وجد منه ذلك وهو السقي بماء الخراج إذ الخراج يجب حقاً للمقاتلة فيختص وجوبه بما حوته المقاتلة، ألا ترى أن المسلم إذا أحيا أرضاً ميتة بإذن الإمام وسقاها بماء الخراج وجب عليه الخراج، ومعنى قوله في مثل هذا الأرض التي لم يتقرر أمره على عشر أو خراج وهو احتراز عما إذا كان لمسلم أرض تسقى بماء العشر، وقد اشتراها ذمي فإن ماءها عشري وفيه الخراج. وقوله **(وليس على المجوسي في دراه شيء)** قال شيخ الإسلام رحمه الله: إنماخصه بالذكر لأنه قيل لعمر رضي الله عنه إن المجوس كثير بالسواد فقال: أعياني أمر المجوس وفي القوم عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول «سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب» الحديث فلما سمع عمر رضي الله عنه بذلك عمل به وأمر عماله أن يمسحوا أراضيهم وعامرهم فيوظفوا الخراج على أراضيهم وريعهم بقدر الطاقة والريع وعفا عن رقاب دورهم وعن رقاب الأشجار فيها، فلما ثبت العفو في حقهم مع كونهم أبعد عن الإسلام ثبت في حق اليهود والنصارى بالطريق الأولى **(وإن جعلها بستاناً فعليه الخراج وإن سقاه بماء العشر لتعذر إيجاب العشر عليه إذ فيه معنى القربة فيتعين الخراج وهو عقوبة تليق بحاله)** ولقائل أن يقول إما أن يكون الاعتبار للماء أو لحال من توضع عليه الوظيفة فإن كان الأول وجب عليه العشر، وإن كان الثاني ناقض هذا قوله لأن المؤنة في مثل هذا تدور مع الماء، ووجب على المسلم العشر إذا سقى أرضه بماء الخراج. والجواب أن الاعتبار للماء ولكن قبول المحل شرط وجوب الحكم والكافر ليس

---

(١) أثر عمر. رواه أبو عبيد في الأموال ٧٣ بلا سند. وأما ما ذكره صاحب الهداية عن عمر. فاستغربه الزيلعي ٢/ ٣٩٤ يعني غير موجود.

فيتعين الخراج وهو عقوبة تليق بحاله، وعلى قياس قولهما يجب العشر في الماء العشري، إلا أن عند محمد رحمه الله عشر واحد، وعند أبي يوسف رحمه الله عشران وقد مر الوجه فيه. ثم الماء العشري ماء السماء والآبار والعيون والبحار التي لا تدخل تحت ولاية أحد، والماء الخراجي ماء الأنهار التي شقها الأعاجم، وماء جيحون وسيحون

وصار وظيفة لها بأن كانت في يد مسلم اهـ. وقد قرر هو ثبوت الوظيفة في الماء وهو حق وعلى هذا فلا يدفع ما ذكره المشايخ بما أورده. والله سبحانه أعلم. قوله: (ثم الماء العشري ماء السماء) والعيون والبحار التي لا يتحقق ورود يد أحد عليها، وماء الخراج ماء الأنهار التي شقتها الأعاجم كنهر الملك ونهر يزدجرد، واختلفوا في سيحون نهر الترك وجيحون نهر ترمذ ودجلة نهر بغداد والفرات نهر الكوفة هل هي خراجية أو لا على ما في الكتاب، وهو بناء على أنه هل يرد عليها يد أحد أو لا فعند محمد لا، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف نعم، فإن السفن يشد بعضها إلى بعض حتى تصير جسراً يمر عليه كالقنطرة، وهذا يد عليها فهي خراجية. قيل: ما ذكر في ماء الخراج ظاهر، فإن ماء الأنهار التي شقتها الكفرة كان لهم يد عليها ثم حويناها قهراً وقررنا يد أهلها عليها كأراضيهم، وأما في ماء العشر فليس بظاهر فإن الآبار والعيون التي في دار الحرب وحويناها قهراً خراجية، صرحوا بذلك معللين بأنه غنيمة وعللوا العشرية بعدم ثبوت اليد عليها فلم تكن غنيمة ولا يتم هذا إلا في البحار والأمطار، ثم قالوا في مائهما: لو سقى كافر بهما أرضه يكون فيها الخراج بل البحار أيضاً خراجية على ما ذكرنا من قول أبي حنيفة، وأبي يوسف فلم يبق إلا ماء المطر، وقد علمت أن الكافر إذا سقى به عليه الخراج، ولم يختلفوا فيه كاختلافهم في أرض عشرية اشتراها ذمي، ولا يخفى أن كون الآبار والعيون التي كانت حين كانت الأرض دار حرب خراجية لا ينفي العشرية في كل عين وبئر، فإن كثيراً من الآبار والعيون احتفرها المسلمون بعد صيرورة الأرض دار إسلام، وعلى هذا فيجب التعميم فإن ما نراه منها الآن إما معلوم الحدوث بعد الإسلام، وإما مجهول الحال، أما ثبوت معلومية أنه جاهلي فمتعذر، إذ أكثر ما كان من فعلهم قد دثر وسفته الرياح ولم يبق من ثبوت ذلك لا قول العوام غير مستندين فيه إلى نبت فيجب الحكم في كل ما نراه بأنه إسلامي إضافة للحادث إلى أقرب وقتيه الممكنين ويكون ظهور القسمين بالنسبة إلى سقي المسلم ما لم تسبق فيه وظيفة والله أعلم. قوله: (في عين القير) هو الزفت ويقال القار، والنفط دهن يعلو الماء. قوله: (وهذا إذا كان حريمها صالحاً للزراعة) ثم يمسح موضع القير في رواية تبعاً، وفي رواية لا يمسح

بمحل لإيجاب العشر عليه لكونه عبادة، فإن قيل: فكيف كان المسلم محلاً لإيجاب الخراج، وفيه الصغار والمسلم ليس بمحل له. فالجواب أنه لا صغار في خراج الأراضي إنما هو في خراج الجماجم، كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله سلمناه ولكنه ليس بمحل له مطلقاً أو إذا لم يظهر منه صنع يقتضيه. والأول ممنوع والثاني مسلم، ولكنه قد ظهر منه ذلك وهو السقي بماء الخراج كما تقدم. وقوله (وعلى قياس قولهما) يعني ما مر أن الذمي إذا اشترى من مسلم أرضاً عشرية وجب عند أبي يوسف عشر مضاعف، وعند محمد عشر واحد، فعلى قياس قولهما هذا وجب على المجوسي إذا سقى أرضاً بماء العشر عند محمد عشر واحد، وعند أبي يوسف عشران، والوجه من الجانبين قد مر، وكذا الروايتان عن محمد في المصرف. وقوله (ثم الماء العشري) بيان للماء العشري والخراجي وهو ظاهر والأنهار التي شقها الأعاجم مثل نهر الملك ويزدجرد ومرورود، لأن أصل تلك الأنهار بمال الخراج فصار ماؤها خراجياً، وصارت الأرض خراجية تبعاً، وجيحون نهر ترمذ بكسر التاء والذال المعجمة، وسيحون نهر الترك وهو نهر خجند، ودجلة نهر بغداد، والفرات نهر الكوفة، قال بعض الشارحين: الآبار والعيون التي حفرت وظهرت في الأرض العشرية ماؤها عشري أما التي تكون في الأراضي الخراجية فالماء أيضاً خراجي لأن الماء يأخذ حكم الأرض لكونه خارجاً منها، وفيه بحث وهو أنه ذكر أن الأرض العشرية ما تسقى من ماء العشر، فلو كان ماء العشر من الآبار والعيون ما يكون في الأرض العشرية لم يفد شيئاً لتوقف أحدهما على الآخر، والجواب: أن الأراضي العشرية خمسة أنواع: فأرض العرب كلها عشرية وسيأتي تحديدها. والثاني: كل أرض أسلم أهلها طوعاً. والثالث: الأرض التي فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين والرابع: بستان مسلم كان داره فاتخذه بستاناً، والخامس: الأرض الميتة التي أحياها

ودجلة والفرات عشري عند محمد رحمه الله لأنه لا يحميها أحد كالبحار، وخراجي عند أبي يوسف رحمه الله لأنه يتخذ عليها القناطر من السفن وهذا يد عليها **(وفي أرض الصبي والمرأة التغلبيين ما في أرض الرجل التغلبي)** يعني العشر المضاعف في العشرية والخراج الواحد في الخراجية لأن الصلح قد جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة، ثم على الصبي والمرأة إذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك إذا كانا منهم قال: **(وليس في عين القير والنفط في أرض العشر شيء)** لأنه ليس من أنزال الأرض وإنما هو عين فوارة كعين الماء **(وعليه في أرض الخراج خراج)** وهذا **(إذا كان حريمه صالحاً للزراعة)** لأن الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة.

لأنها لا تصلح للزراعة.

[فرع] لا يجمع على مالك أرض عشر وخراج، لما روى أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود. قال: قال رسول الله ﷺ «لا يجمع على مسلم عشر وخراج في أرض»[1] والإجماع الصحابة إذ قد فتحوا السواد ولم ينقل عنهم قط جمعهما على مالك.

مسلم وكانت من توابع الأرض العشرية، وما نحن فيه إنما يتصور في الرابع. والخامس: فإن المسلم إذا كان له دار في أرض العرب أو في الأرض التي أسلم أهلها طوعاً أو التي فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فجعلها بستاناً وسقى بماء آبارها أو العيون التي فيها وجب العشر، وإن كانت الدار لمجوسي، والمسألة بحالها فعلى ما ذكر من اختلافهم في وجوب الخراج أو العشر الواحد أو المضاعف وعلى هذا إذا أحيا أرضاً مواتاً. وقوله **(لأن الصلح قد جرى على تضعيف الصدقة)** أي على تضعيف ما يجب على المسلمين من العبادة أو ما فيه معناها. **(دون المؤنة المحضة)** أي الخالية عن معنى العبادة كالخراج فمن وجب عليه من المسلمين شيء من ذلك وجب على بني تغلب ضعفه. **(وعلى الصبي والمرأة إذا كان من المسلمين العشر فيضعف ذلك إذا كانا منهم)**. وقوله **(وليس في عين القير والنفط)** القير هو الزفت والقار لغة فيه والنفط بفتح النون وكسرها وهو أفصح دهن يكون على وجه الماء في العين وكلامه واضح. وقوله **(وعليه في أرض الخراج خراج)** يجوز أن يكون معناه وعلى عين القير والنفط خراج بأن يمسح موضع القير. **(إذا كان حريمها صالحاً للزراعة لأن الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة)** فيكون موضع العين تابعاً للأرض وهو اختيار بعض المشايخ، ويجوز أن يكون معناه: وعلى الرجل في عين القير والنفط في أرض الخراج خراج. يعني في حريمها. إذا كان صالحاً للزراعة، ولا يمسح موضع العين لأنه لا يصلح للزراعة، وهو رواية ابن سماعة عن محمد، وهو مختار أبي بكر الرازي لأن حريمه في الأصل صالح لها وإنما عطله صاحبه لحاجته، وهو تحصيل ما يحصل به فيه، ومنهم من قال لا خراج فيها ولا على ما حولها لأنها لا تصلح للزراعة كالأرض السبخة وما لا يبلغها الماء، وكأن المصنف اختار قول أبي بكر الرازي رحمه الله.

قوله: **(فلو كان ماء العشر من الآبار والعيون ما يكون في الأرض العشرية لم يفد شيئاً)** أقول: قوله ما يكون خبر كان في قوله فلو كان، وقوله لم يفد جواب قوله فلو كان.

---

(١) باطل مرفوعاً أخرجه ابن عدي ٧/ ٢٥٥ وابن حبان في الضعفاء ٣/ ١٢٤ كلاهما من حديث ابن مسعود وقال ابن عدي: يحيى بن عنبسة منكر الحديث إنما هو عن إبراهيم النخعي من قوله. وقال ابن حبان: ليس هذا من كلام رسول الله ﷺ، وابن عنبسة دجال يصنع، وهو كذب على أبي حنيفة ومن بعد.

وقال الزيلعي ٢/ ٤٤٢ بعد أن نقل كلامهما وذكره ابن الجوزي في الموضوعات. وقال البيهقي: باطل وابن عنبسة متهم بالوضع اهـ هو في الموضوعات ٢/ ١٥١. ثم ذكره الزيلعي عن عكرمة من قوله وكذا عن الشعبي. فهو مقطوع لأنه قول التابعي والله تعالى أعلم.

باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز

قال رحمه الله (الأصل فيه قوله تعالى ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾) الآية. فهذه ثمانية أصناف، وقد

باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز

قوله: (الأصل فيه) أي فيمن يجوز الدفع إليه ومن لا قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ [التوبة ٦٠] الآية فمن كان من هؤلاء الأصناف كان مصرفاً ومن لا فلا لأن إنما تفيد الحصر فيثبت النفي عن غيرهم. قوله: (سقط منها المؤلفة قلوبهم) كانوا ثلاثة أقسام: قسم كفار كان عليه الصلاة والسلام يعطيهم ليتألفهم على الإسلام، وقسم كان يعطيهم ليدفع شرهم، وقسم أسلموا وفيهم ضعف في الإسلام، فكان يتألفهم ليثبتوا، ولا حاجة إلى إيراد السؤال القائل كيف يجوز صرف الصدقة إلى الكفار، وجوابه: أنه كان من جهاد الفقراء في ذلك الوقت أو من الجهاد لأنه تارة بالسنان ومرة بالإحسان لأن الذي إليه نصب الشرع إذا نص على الصرف إليهم وبين النبي ﷺ من هم بالإعطاء كان هذا هو المشروع والأسئلة على ما يجتهد فيه باعتبار نبو عن المنصوص أو القواعد التي تعطيها العمومات حتى يجاب بما يفيد إدارجها في نصوص الشارع أو قواعده المفادة بالعمومات أو باللوازم لأحدهما فكيف بما هو نفس المنصوص عليه. فإن قلت: السؤال معناه طلب حكمة المشروع المنصوص. قلنا: لو كان كذلك كان جوابه بنفس ما عللنا به إعطاء الأقسام الثلاثة لا بما أجابوا به فتأمل مستعيناً. ثم روى الطبري في تفسيره في قوله تعالى ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ [التوبة ٦٠] الآية بإسناده عن يحيى بن أبي كثير قال «المؤلفة قلوبهم من بني أمية سفيان بن حرب، ومن بني مخزوم الحرث بن هشام، وعبد الرحمن بن يربوع، ومن بني جمح صفوان بن أمية، ومن بني عامر بن لؤي سهيل بن عمرو، وحويطب بن عبد العزى، ومن بني أسد بن عبد العزى حكيم بن حزام، ومن بني هاشم أبو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب، ومن فزارة عيينة بن حصن، ومن بني تميم الأقرع بن حابس، ومن بني نصر مالك بن عوف، ومن بني سليم العباس بن مرداس، ومن ثقيف العلاء بن حارثة[1] أعطى النبي ﷺ كل رجل منهم مائة ناقة إلا عبد الرحمن بن يربوع، وحويطب بن عبد العزى، فإنه أعطى كل رجل منهما خمسين»[2] وأسند أيضاً قال عمر بن الخطاب حين جاء عيينة بن حصن ﴿الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف ٢٩] يعني ليس اليوم مؤلفة[3]. وأخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي[4] إنما كانت المؤلفة على عهد

باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز

لما ذكر الزكاة وما يلحقها من خمس المعادن وعشر الزروع احتاج إلى بيان من تصرف إليه هذه الأشياء فشرع في بيانه في هذا الباب (الأصل فيه) أي فيمن يجوز الصرف إليه قوله تعالى ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ الآية فهذه ثمانية أصناف وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم) وهم كانوا ثلاثة أنواع نوع كان يتألفهم رسول الله ﷺ ليسلموا ويسلم قومهم بإسلامهم، ونوع منهم أسلموا لكن على ضعف فيزيد تقريرهم لضعفهم، ونوع منهم للدفع شرهم وهم مثل عيينة بن حصن، والأقرع بن حابس، والعباس بن مرداس، وكان هؤلاء رؤساء قريش لم يكن رسول الله ﷺ يعطيهم خوفاً منهم، فإن الأنبياء

باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز

(١) أثر يحيى. أخرجه الطبري في تفسيره ١٠/١١٢.
(٢) أثر عمر. رواه الطبري في تفسيره ١٠/١١٢.
(٣) هذا الأثر. أخرجه ابن أبي شيبة عن جابر عن الشعبي، كما في نصب الراية ٢/٣٩٤، وجابر هو الجعفي ضعيف.
(٤) سقط هنا من الحديث ومن بني منهم عدي بن قيس كما أثبته السيوطي في الدر المنثور اهـ مصححه.

سقط منها المؤلفة قلوبهم لأن الله تعالى أعز الإسلام وأغنى عنهم وعلى ذلك انعقد الإجماع (والفقير من له أدنى

النبي ﷺ فلما ولى أبو بكر انقطعت[1]. قوله: (على ذلك انعقد الإجماع) أي إجماع الصحابة في خلافة أبي بكر، فإن عمر ردهم، وقال ما ذكرنا لعيينة وقيل جاء عيينة والأقرع يطلبان أرضاً إلى أبي بكر فكتب له الخط، فمزقه عمر وقال: هذا شيء كان رسول الله ﷺ يعطيكموه ليتألفكم على الإسلام، والآن فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتم على الإسلام وإلا فبيننا وبينكم السيف، فرجعوا إلى أبي بكر فقالوا: الخليفة أنت أم عمر؟ فقال: هو إن شاء، ووافقه فلم ينكر أحد من الصحابة مع ما يتبادر منه من كونه سبباً لإثارة الثائرة أو ارتداد بعض المسلمين فلولا اتفاق عقائدهم على حقيقته وأن مفسدة مخالفته أكثر من المفسدة المتوقعة لبادروا لإنكاره نعم يجب أن يحكم على القول بأنه لا إجماع إلا عن مستند علمهم بدليل أفاد نسخ ذلك قبل وفاته أو أفاد تقييد الحكم بحياته عليه الصلاة والسلام أو على كونه حكماً مغياً بانتهاء علته. وقد اتفق انتهاؤها بعد وفاته أو من آخر عطاء أعطاهموه حال حياته أما مجرد تعليله بكونه معللاً بعلة انتهت فلا يصلح دليلاً يعتمد في نفي الحكم المعلل لما قدمناه من قريب في مسائل الأرض من أن الحكم لا يحتاج في بقائه إلى بقاء علته لثبوت استغنائه في بقائه عنها شرعاً لما علم في الرق والاضطباع والرمل فلا بد في خصوص محل يقع فيه الانتفاء عند الانتفاء من دليل يدل على أن هذا الحكم مما شرع مقيداً ثبوته بثبوتها، غير أنه لا يلزمنا تعيينه في محل الإجماع بل إن ظهر وإلا وجب الحكم بأنه ثابت على أن الآية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهي قوله تعالى ﴿الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف ٢٩]. والمراد بالعلة في قولنا حكم مغياً بانتهاء علته العلة الغائية، وهذا لأن الدفع للمؤلفة هو العلة للإعزاز إذ يفعل الدفع ليحصل الإعزاز فإنما انتهى ترتب الحكم الذي هو الإعزاز على الدفع الذي هو العلة وعن هذا قيل عدم الدفع الآن للمؤتلفة تقريراً لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام لا نسخ لأن الواجب كان الإعزاز وكان بالدفع والآن هو في عدم الدفع، لكن لا يخفي أن هذا لا ينفي النسخ لأن إباحة الدفع إليهم حكم شرعي كان ثابتاً وقد ارتفع، وغاية الأمر أنه حكم شرعي هو علة لحكم آخر شرعي فنسخ الأول لزوال علته قوله: (والفقير من له أدنى شيء) وهو ما

عليهم الصلاة والسلام لا يخافون أحداً إلا الله وإنما أعطاهم خشية أن يكبهم الله على وجوههم في النار، ثم سقط ذلك في خلافة الصديق رضي الله عنه. روى أنهم استبذلوا الخط لنصيبهم في خلافة أبي بكر رضي الله عنه فبذل لهم، وجاءوا إلى عمر رضي الله عنه فاستبذلوا خطه فأبى ومزق خط أبي بكر رضي الله عنه، وقال: هذا شيء كان يعطيكم رسول الله ﷺ تأليفاً لكم، فأما اليوم فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتم على الإسلام وإلا فبيننا وبينكم السيف، فعادوا إلى أبي بكر فقالوا: أنت الخليفة أو عمر؟ بذلت لنا الخط ومزقه عمر، فقال: هو إن شاء ولم يخالفه (وعلى ذلك انعقد الإجماع) واختلف كلام القوم في وجه سقوطه بعد النبي ﷺ بعد ثبوته بالكتاب إلى حين وفاته عليه الصلاة والسلام، فمنهم من ارتكب جواز نسخ ما ثبت بالكتاب بالإجماع بناء على أن الإجماع حجة قطعية كالكتاب، وليس بصحيح من المذهب. ومنهم من قال: هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته كانتهاء جواز الصوم بانتهاء وقته وهو النهار، ويرد بأن الحكم في البقاء لا يحتاج إلى علته كما في الرمل والاضطباع في الطواف وقد تقدم، فانتهاؤها قد لا يستلزم انتهاءه. وفيه بحث قررناه في التقرير، وقال شيخ شيخي العلامة علاء الدين عبد العزيز رحمهما الله: والأحسن أن يقال هذا تقرير لما كان في زمن النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المعنى، وذلك أن المقصود بالدفع إليهم كان إعزاز الإسلام لضعفه في ذلك الوقت لغلبة أهل الكفر، فكان الإعزاز في الدفع، فلما تبدل الحال بغلبة أهل الإسلام صار الإعزاز في المنع فكان الإعطاء في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة لإعزاز الدين، والإعزاز هو المقصود وهو باق على حاله فلم يكن نسخاً: كالمتيمم وجب عليه استعمال التراب

قوله: (فعادوا إلى أبي بكر رضي الله عنه فقالوا أنت الخليفة أو عمر، بذلت لنا الخط ومزقه، عمر فقال: هو إن شاء الله) أقول:

---

(١) فيه ضعف وسيأتي تخريجه إن شاء الله.

شيء والمسكين من لا شيء له) وهذا مروي عن أبي حنيفة رحمه الله، وقد قيل على العكس ولكل وجه ثم هما

دون النصاب أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة والمسكين من لا شيء له فيحتاج للمسألة لقوته أو ما يواري بدنه ويحل له ذلك بخلاف الأول حيث لا تحل المسألة له فإنها لا تحل لمن يملك قوت يومه بعد سترة بدنه، وعند بعضهم: لا تحل لمن كان كسوباً أو يملك خمسين درهماً، ويجوز صرف الزكاة لمن لا تحل له المسألة بعد كونه فقيراً ولا يخرجه عن الفقر ملك نصب كثيرة غير نامية إذا كانت مستغرقة بالحاجة، ولذا قلنا: يجوز للعالم وإن كانت له كتب تساوي نصباً كثيرة على تفصيل ما قدمناه فيها إذا كان محتاجاً إليها للتدريس أو بالحفظ أو التصحيح، ولو كانت ملك عامي وليس له نصاب تام لا يحل دفع الزكاة له لأنها غير مستغرقة في حاجته فلم تكن كثياب البذلة، وعلى هذا جميع آلات المحترفين إذا ملكها صاحب تلك الحرفة وغيره. والحاصل أن النصب ثلاثة: نصاب يوجب الزكاة على مالكه وهو النامي خلقة أو إعداداً وهو سالم من الدين، ونصاب لا يوجبها وهو ما ليس أحدهما فإن كان مستغرقاً بحاجة مالكه حل له أخذها وإلا حرمت عليه كثياب تساوي نصاباً لا يحتاج إلى كلها أو أثاث لا يحتاج إلى استعماله كله في بيته وعبد وفرس لا يحتاج إلى خدمته وركوبه ودار لا يحتاج إلى سكنها، فإن كان محتاجاً إلى ما ذكرنا حاجة أصلية فهو فقير يحل دفع الزكاة إليه وتحرم المسألة عليه ونصاب يحرم المسألة وهو ملك قوت يومه أو لا يملكه لكنه يقدر على الكسب أو يملك خمسين درهماً على الخلاف في ذلك قوله: (ولكل وجه) وجه كون الفقير أسوأ حالاً قوله تعالى ﴿أما السفينة فكانت لمساكين﴾ [الكهف ٧٩] أثبت للمساكين سفينة. وأجيب بأنها لم تكن لهم بل هم أجراء فيها أو عارية لهم أو قيل لهم مساكين ترحما. وقوله عليه الصلاة والسلام «اللهم احيني مسكيناً وأمتني مسكيناً واحشرني في زمرة المساكين» مع ما روى أنه تعوذ بالله من الفقر وجوابه أن الفقر المتعوذ منه ليس إلا فقر النفس لما صح أنه كان يسأل العفاف والغنى، والمراد منه غنى النفس لا كثرة الدنيا، فلا دليل على أن الفقير أسوأ حالاً من المسكين، ولأن الله تعالى قدمهم في الآية على المساكين فدل على زيادة الاهتمام بهم، وذلك مظنة زيادة حاجتهم، وقد يمنع بأنه قدم العاملين على الرقاب مع أن حالهم أحسن ظاهراً وأخر في سبيل الله وابن السبيل مع الدلالة على زيادة تأكيد الدفع إليهم حيث أضاف إليهم بلفظة في فدل أن التقديم لاعتبار آخر غير زيادة الحاجة، والاعتبارات المناسبة لا تدخل تحت ضبط خصوصاً من علام الغيوب، ولأن الفقير بمعنى المفقور وهو المكسور الفقار فكان أسوأ حالاً، ومنع بجواز كونه من فقرت له فقرة من مالي: أي قطعة منه فيكون له شيء وقول الشاعر:

هل لك في أجر عظيم تؤجره تعين مسكيناً كثيراً عسكره
عشر شياه سمعه وبصره

للتطهر لأنه آلة متعينة لحصول التطهر عند عدم الماء، فإذا تبدل حاله بوجدان الماء سقط الأول ووجب استعمال الماء لأنه صار متعيناً لحصول المقصود، ولا يكون هذا نسخاً للأول فكذا هذا وهو نظير إيجاب الدية على العاقلة فإنها كانت واجبة على العشيرة في زمنه ﷺ وبعده على أهل الديوان، لأن الإيجاب على العاقلة بسبب النصرة والانتصار في زمنه ﷺ كان بالعشيرة وبعده ﷺ بأهل الديوان فإيجابها على أهل الديوان بعده عليه الصلاة والسلام لم يكن نسخاً بل كان تقريراً للمعنى الذي وجبت الدية لأجله وهو الانتصار، فكذا هذا هو كلام حسن. وقوله (والفقير من له أدنى شيء) ظاهر. وقوله (ولكل وجه) أما وجه الأول وهو أن يكون المسكين أسوأ حالاً من الفقير فقوله تعالى ﴿أو مسكينا ذا متربة﴾ أي لاصقاً بالتراب من الجوع والعرى. وأما وجه من قال بالثاني وهو أن الفقير أسوأ حالاً من المسكين فقوله تعالى ﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر﴾ والفائدة تظهر في الوصاية والأوقاف والنذور لا في الزكاة فإن صرفها إلى صنف واحد جائز عندنا (ثم هما

يعني هو الخليفة إن شاء الله. قوله: (أما وجه الأول وهو أن يكون المسكين أسوأ حالاً من الفقير فقوله تعالى ﴿ومسكيناً ذا متربة﴾ أي

صنفان أو صنف واحد سنذكره في كتاب الوصايا إن شاء الله تعالى. (والعامل يدفع إليه الإمام إن عمل بقدر عمله فيعطيه ما يسعه وأعوانه غير مقدر بالثمن) خلافاً للشافعي رحمه الله لأن استحقاقه بطريق الكفاية، ولهذا يأخذ وإن

عورض بقول الآخر:

أما الفقير الذي كانت حلوبته   وفق العيال فلم يترك له سبد

يقال ماله سبد ولا لبد أي شيء وأصل السبد الشعر كذا في ديوان الأدب، وقول الأول عشر شياه سمعه الخ لم يستلزم أنها مملوكته هي سمعه لجواز عشر تحصل له تكون سمعه فيكون سائلاً من المخاطب عشر شياه يستعين بها على عسكره أي عياله ويؤجر فيها المخاطب الدافع لها. وجه الأخرى قوله تعالى ﴿أو مسكيناً ذا متربة﴾ [البلد: ١٦] أي ألصق جلده بالتراب محتفراً حفرة جعلها إزاره لعدم ما يواريه أو ألصق بطنه به للجوع، وتمام الاستدلال به موقوف على أن الصفة كاشفة والأكثر خلافه فيحمل عليه فتكون مصنفة وخص هذا الصنف بالحض على إطعامهم كما خص اليوم بكونه ذا مسغبة: أي مجاعة لقحط وغيره، ومن تخصيص اليوم علمنا أن المقصود في هذه الآية الحض على الصدقة في حال زيادة الحاجة زيادة حض. وقوله عليه الصلاة والسلام «ليس المسكين الذي ترد اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان، ولكن المسكين الذي لا يعرف ولا يفطن له فيعطي ولا يقوم فيسأل الناس»[1] متفق عليه فمحمل الإثبات أعني قوله «ولكن المسكين الذي لا يعرف فيعطي»[2] مراد معه وليس عنده شيء فإنه نفى المسكنة عمن يقدر على لقمة ولقمتين بطريق المسألة وأثبتها لغيره فهو بالضرورة من لا يسأل مع أنه لا يقدر على اللقمة واللقمتين لكن المقام مقام مبالغة في المسكنة، ولذا صرح المشايخ في عرض أن المراد ليس الكامل في المسكنة، وعلى هذا فالمسكنة المنفية عن غيره هي المسكنة المبالغ فيها لا مطلق المسكنة وحينئذ لا يفيد المطلوب. الثالث موضع الاشتقاق وهو السكون يفيد المطلوب كأنه عجز عن الحركة فلا يبرح. قوله: **(ثم هما صنفان أو صنف واحد)** ثمرته في الوصايا والأوقاف إذا أوصى بثلثه لزيد والفقراء والمساكين أو وقف فلزيد ثلث الثلث ولكل ثلثه على قول أبي حنيفة، وعلى قول أبي يوسف لفلان نصف الثلث، وللفريقين نصفه، بناء على جعلهما صنفاً واحداً، والصحيح قول أبي حنيفة ذكره فخر الإسلام، قوله: **(فيعطيه ما يسعه وأعوانه)** من كفايتهم بالوسط إلا إن استغرقت كفايته الزكاة فلا يزاد على النصف لأن التنصيف عين الإنصاف. وتقدير الشافعي بالثمن بناء على وجوب صرف الزكاة إلى

صنفان أو صنف واحد سنذكره في كتاب الوصايا إن شاء الله تعالى) روي عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال: هما صنف واحد حتى قال فيمن أوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين إن لفلان نصف الثلث وللفريقين النصف الآخر. وقال أبو حنيفة: لفلان ثلث الثلث فجعلهما صنفين وهو الصحيح كذا ذكره فخر الإسلام لأنه عطف وهو يقتضي المغايرة **(وقوله والعامل يدفع إليه الإمام)** العامل هو الذي يبعثه الإمام لجباية الصدقات **(فيعطيه ما يسعه)** أي يكفيه **(وأعوانه)** مدة ذهابهم وإيابهم لأنه فرّغ نفسه لهذا العمل، وكل من فرغ نفسه لعمل من أمور المسلمين يستحق على ذلك رزقاً كالقضاة والمقاتلة، وليس ذلك على وجه الإجارة لأنها لا تكون إلا على عمل معلوم أو مدة معلومة وأجرته معلومة ولم يقدّر ذلك بالثمن خلافاً للشافعي رحمه الله فإنه يقدر بذلك لأن التسمية تقتضي المساواة في الأصل فيكون بياناً لحصته، وفيه نظر لأن التسمية إن اقتضت ذلك فسهم المؤلفة قلوبهم سقط بالإجماع فلم تبق الأسهم ثمانية حتى يكون له الثمن. وأجيب بأن المؤلفة قلوبهم مسلمون وكفار، والساقط سهم الكفار فقط فكانت الأسهم ثمانية. وقوله: **(لأن استحقاقه بطريق الكفاية)** أي لا بطريق الصدقة، ألا ترى أن

لاصقاً بالتراب من الجوع والعري) أقول: لا يجوز أن يكون قوله تعالى ﴿ذا متربة﴾ صفة كاشفة لمسكين بل يكون قيداً له فليتأمل قوله:

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٧٩، ١٤٧٦ و٤٥٣٩ ومسلم ١٠٣٩ وأبو داود ١٦٣١ والنسائي ٥/ ٨٥، ٨٦ والدارمي ١/ ٣٧٩ وابن حبان ٣٢٩٨، ٣٣٥١، ٣٣٥٢ وأبو يعلى ٦٣٣٧ والبيهقي ٧/ ١١ وأحمد ٢/ ٣١٦ كلهم من حديث أبي هريرة. ولفظ البخاري: «ليس المسكين الذي يطوف على الناس ترده اللقمة واللقمتان...»

(٢) هو المتقدم.

كان غنياً إلا أن فيه شبهة الصدقة فلا يأخذها العامل الهاشمي تنزيهاً لقرابة الرسول عليه الصلاة والسلام عن شبهة الوسخ، والغني لا يوازيه في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه. قال: (وفي الرقاب يعان المكاتبون منها في فك رقابهم) وهو المنقول (والغارم من لزمه دين ولا يملك نصاباً فاضلاً عن دينه) وقال الشافعي رحمه الله من تحمل غرامة في إصلاح ذات البين وإطفاء الثائرة بين القبيلتين (وفي سبيل الله منقطع الغزاة عند أبي يوسف رحمه الله) لأنه هو المتفاهم عند الإطلاق (وعند محمد رحمه الله منقطع الحاج) لما روي أن رجلاً جعل بعيراً له في سبيل الله، فأمره رسول الله ﷺ أن يحمل عليه الحاج، ولا يصرف إلى أغنياء الغزاة عندنا لأن المصرف هو الفقراء وابن السبيل

كل الأصناف وهم ثمانية إنما يتم على اعتبار عدم سقوط المؤلفة قلوبهم، ولو هلك المال قبل أن يأخذ لم يستحق شيئاً لأن استحقاقه فيما عمل فيه كالمضارب إذا هلك المال بعد ظهور الربح قوله: (فلم تعتبر الشبهة) أي شبهة الصدقة في حق الغني كما اعتبر في حق الهاشمي لأنه لا يوازي الهاشمي في استحقاق الكرامة ومنع الهاشمي من العمالة صريح في الحديث الذي سيأتي وننبهك عليه إن شاء الله تعالى قوله: (وهو المنقول) أخرج الطبري في تفسيره من طريق محمد بن إسحاق عن الحسن بن دينار عن الحسن البصري أن مكاتباً قام إلى أبي موسى الأشعري وهو يخطب يوم الجمعة فقال له: أيها الأمير حث الناس عليّ، فحث عليه أبو موسى، فألقى الناس عليه، هذا يلقي عمامة وهذا يلقي ملاءة وهذا يلقي خاتماً حتى ألقى الناس عليه سواداً كثيراً، فلما رأى أبو موسى ما ألقي عليه قال: اجمعوه، ثم أمر به فبيع، فأعطى المكاتب مكاتبته ثم أعطى الفضل في الرقاب ولم يرد على الناس، وقال: إن هذا الذي أعطوه في الرقاب، وأخرج عن الحسن البصري، والزهري، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم قالوا: في الرقاب هم المكاتبون. وأما ما روي أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: دلني على عمل يقربني إلى الجنة ويباعدني من النار، فقال: «أعتق النسمة، وفك الرقبة، فقال: أو ليسا سواء؟ قال لا عتق الرقبة[1] أن تنفرد بعتقها، وفك النسمة أن تعين في ثمنها»[2] رواه أحمد وغيره، فقيل ليس فيه ما يستلزم كون هذا هو معنى وفي الرقاب المذكور في الآية قوله: (والغارم من لزمه دين) أو له دين على الناس لا يقدر على أخذه وليس عنده نصاب فاضل في الفضلين، ولو دفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصاباً وهو موسر بحيث لو طلبت أعطاها لا يجوز وإن كانت بحيث لا يعطي لو طلبت جاز قوله: (وقال الشافعي: هو من تحمل الخ) فيأخذ وإن كان غنياً وعندنا لا يأخذ إلا إذا لم يفضل له بعد ما ضمنه قدر نصاب، والنائرة بالنون قوله: (لما روى أنه عليه الصلاة والسلام «أمر رجلاً» الخ) أخرج أبو داود في باب العمرة عن أبي عبد الرحمن قال: أمرني رسول مروان الذي أرسل إلى أم معقل. فساقه إلى أن ذكر قالت: يا رسول الله إن علي حجة ولأبي معقل بكراً، قال أبو معقل: جعلته في سبيل الله، فقال رسول الله ﷺ: «أعطها فلتحج عليه فإنه في سبيل الله، فأعطاها البكر»[3] وإبراهيم بن مهاجر متكلم فيه، وفي بعض طرقه أنه كان بعد

صاحب الزكاة إذا دفعها للإمام لم يستحق العامل شيئاً ويأخذ وإن كان غنياً. فإن قيل: لو كان كذلك لجاز أخذها للهاشمي. أجاب بقوله (إلا أن فيه شبهة الصدقة) نظراً إلى سقوط الزكاة عن ذمة المؤدي (فلا يأخذها العامل الهاشمي تنزيهاً لقرابة الرسول الله ﷺ عن شبهة الوسخ والغني لا يوازيه) أي الهاشمي (في استحقاق الكرامة فلم تعتبر المشبهة في حقه) وقوله: (وهو المنقول) يعني عن رسول الله ﷺ فإنه روى «أن رجلاً قال: يا رسول الله دلني على عمل يدخلني الجنة. قال: فك الرقبة وأعتق النسمة. قال: أو ليسا سواء يا رسول الله؟ قال: فك الرقبة أن تعين في عتقه» وقوله: (ولا يملك فاضلاً عن دينه) لأنه إذا ملك نصاباً كان غنياً وإذا لم يملك وما في يده مستحق بالدين وجوده وعدمه سواء كان فقيراً. وقوله: (في

(لأن التسمية تقتضي المساواة) أقول: الظاهر أن يقال لأن القسمة الخ قوله: (وأجيب بأن المؤلفة قلوبهم مسلمون وكفار والساقط سهم

---

(١) يأتي في العتاق.

(٢) يأتي في الوقف.

(٣) قوله صاحب الفتح (عتق الرقبة الخ) كذا في الأصول التي بيدنا وليحرر لفظ الحديث اهـ مصححه.

من كان له مال في وطنه وهو في مكان لا شيء له فيه. قال: **(فهذه جهات الزكاة، فللمالك أن يدفع إلى كل واحد منهم، وله أن يقتصر على صنف واحد)** وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز إلا أن يصرف إلى ثلاثة من كل صنف،

وفاة أبي معقل، ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال لها «اعتمري عليه». ثم فيه نظر لأن المقصود ما هو المراد بسبيل الله المذكور في الآية، والمذكور في الحديث لا يلزم كونه إياه لجواز أنه أراد الأمر الأعم، وليس ذلك المراد في الآية بل نوع مخصوص، وإلا فكل الأصناف في سبيل الله بذلك المعنى، ثم لا يشكل أن الخلاف فيه لا يوجب خلافاً في الحكم للاتفاق على أنه إنما يعطي الأصناف كلهم سوى العامل بشرط الفقر فمنقطع الحاج يعطي اتفاقاً قوله: **(ولا يصرف إلى أغنياء الغزاة عندنا)** يشعر بالخلاف، وسنذكر الخلاف من قريب قوله: **(وابن السبيل)** هو المسافر سمي به لثبوته في السبيل، وهو الطريق فيجوز له أن يأخذ وإن كان له مال في وطنه لا يقدر عليه للحال، ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته، والأولى له أن يستقرض إن قدر ولا يلزمه ذلك لجواز عجزه عن الأداء، وألحق كل من هو غائب عن ماله وإن كان في بلده ولا يقدر عليه به، ولا يلزم ابن السبيل التصدق بما فضل في يده عند قدرته على ماله كالفقير إذا استغنى والمكاتب إذا عجز وعندهما من مال الزكاة لا يلزمهما التصدق قوله: **(وله أن يقتصر على صنف واحد)** وكذا له أن يقتصر على شخص واحد قوله: **(بحرف اللام للاستحقاق)** وذكر كل صنف بلفظ الجمع فوجب أن يصرف إلى ثلاثة من كل صنف وإن كان محلىً باللام لأن الجنس هنا غير ممكن فيه الاستغراق فتبقى الجمعية على حالها قلنا: حقيقة اللام الاختصاص الذي هو المعنى الكلي الثابت في ضمن الخصوصيات من الملك والاستحقاق وقد يكون مجرداً، فحاصل التركيب إضافة الصدقات العام الشامل لكل صدقة

إصلاح ذات البين) أي الصلح بين المتعاديين لزوال الاختلاف وحصول الائتلاف. والنائرة العداوة والشحناء وقوله: **(منقطع الغزاة)** أي فقراء الغزاة وكذلك المراد بمنقطع الحاج فقراؤهم المنقطع بهم **(ولا يصرف إلى أغنياء الغزاة عندنا لأن المصرف هو الفقراء)** لقوله ﷺ «خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم» وقال الشافعي: يجوز لقوله ﷺ «لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة، من جملتهم الغزاة في سبيل الله» وتأويله الغني بقوة البدن ومعناه: أن المستغني بكسبه لقوة بدنه لا يحل له طلب الصدقة إلا إذا كان غازياً فيحل له لاشتغاله بالجهاد عن الكسب. وذكر تلك الخمسة في التجنيس فقال: لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة الغازي والعامل عليها، والغارم، ورجل اشتراها بماله، ورجل تصدق بها على المسكين فأهداها المسكين إليه. وذكر في المصابيح وفي رواية «وابن السبيل». فإن قيل: قوله وفي سبيل الله مكرر سواء كان منقطع الغزاة أو منقطع الحاج لأنه إما أن يكون له في وطنه مال أو لا فإن كان فهو ابن السبيل، وإن لم يكن فهو فقير فمن أين يكون العدد سبعة. أجيب بأنه فقير إلا أنه ازداد فيه شيء آخر سوى الفقر وهو الانقطاع في عبادة الله من جهاد أو حج فذلك غاير الفقير المطلق فإن المقيد يغاير المطلق لا محالة. ويظهر أثر التغاير في حكم آخر أيضاً وهو زيادة التحريض والترغيب في رعاية جانبه التي استفيدت من العدول عن اللام إلى كلمة في. فإن في ذلك إيذاناً بأنهم أرسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكرهم لأن في الظرفية تنبيهاً على أنهم أحقاء بأن توضع فيهم الصدقات، وإذا كان كذلك لم تنتقص المصارف عن السبعة وفيه تأمل. وقوله: **(فهذه جهات الزكاة)** يعني أنهم مصارف الصدقات لا مستحقوها عندنا حتى يجوز الصرف إلى واحد منهم: وقال الشافعي رحمه الله: هم المستحقون لها حتى لا يجوز ما لم يصرف إلى الأصناف السبعة من كل صنف ثلاثة وهم أحد وعشرون **(لأن الإضافة بحرف اللام للاستحقاق)** لكونها موضوعة للتمليك **(ولنا أن الإضافة لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق)** وقال ابن عباس رضي الله عنهما: المراد به بيان المصارف فإلى أيها صرفت أجزأك كما أن الله تعالى أمرنا باستقبال الكعبة فإذا

الكفار فقط) أقول: يعني عند الشافعي رحمه الله، وفيه بحث بل سقط سهم الكل، ألا ترى إلى قول عمر رضي الله عنه. فإن ثبتم على الإسلام. والجواب أن للشافعي في مسلمي المؤلفة أربعة أقوال: في قول يعطون الصدقات كما كان قوله: **(وتأويله، إلى قوله: لا يحل له طلب الصدقة إلا إذا كان غازياً الخ)** أقول: أنت خبير بأنه لا طلب للصدقة في الغنى المهدي إليه، ففي هذا التأويل كلام قوله: **(وهم أحد وعشرون)** أقول: مخالف لما سبق من الشارح فكانت الأسهم ثمانية. وجوابه أن ذلك أيضاً قول منه قوله: **(لأن الإضافة بحرف اللام للاستحقاق لكونها موضوعة للتمليك)** أقول: الاستحقاق أحد معاني اللام، ذكره ابن هشام قوله: **(تنبيء عن الحاجة الخ)** أقول:

لأن الإضافة بحرف اللام للاستحقاق. ولنا أن الإضافة لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق، وهذا لما عرف أن الزكاة حق الله تعالى، وبعلة الفقر صاروا مصارف فلا يبالي باختلاف جهاته، والذي ذهبنا إليه مروي عن عمر وابن

متصدق إلى الأصناف العام كل منها الشامل لكل فرد فرد بمعنى أنهم أجمعين أخص بها كلها، وهذا لا يقتضي لزوم كون كل صدقة واحدة تنقسم على أفراد كل صنف، غير أنه استحال ذلك فلزم أقل الجمع منه، بل أن الصدقات كلها للجميع أعم من كون كل صدقة صدقة لكل فرد فرد لو أمكن، أو كل صدقة جزئية لطائفة أو لواحد. وأما على اعتبار أن الجمع إذا قوبل بالجمع أفاد من حيث الاستعمال العربي انقسام الآحاد على الآحاد نحو ﴿جعلوا أصابعهم في آذانهم﴾ [نوح ٧] وركب القوم دوابهم، فالإشكال أبعد حينئذ إذ يفيد أن كل صدقة لواحد، وعلى هذا الوجه لا حاجة إلى نفي أنها للاستحقاق بل مع كونها له يجيء هذا الوجه فلا يفيد الجمع من كل صنف، إلا أنهم صرحوا بأن المستحق هو الله سبحانه غير أنه أمر بصرف استحقاقه إليهم على إثبات الخيار للمالك في تعيين من يصرفه إليه فلا تثبت حقيقة الاستحقاق لواحد إلا بالصرف إليه إذا قبله لا تعين له ولا استحقاق إلا لمعين، وجبر الإمام لقوم علم أنهم لا يؤدون الزكاة على إعطاء الفقراء ليس إلا للخروج عن حق الله تعالى لا لحقهم، ثم رأينا المروي عن الصحابة نحو ما ذهبنا إليه، رواه البيهقي عن ابن عباس، وابن أبي شيبة عن عمر، وروى الطبري في هذه الآية: أخبرنا عمران بن عيينة عن عطاء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ [التوبة ٦٠] الآية، قال: في أي صنف وضعته أجزأك اهـ. أخبرنا جرير عن ليث عن عطاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ [التوبة ٦٠] الآية، قال: أيما صنف أعطيته من هذا أجزأ عنك. حدثنا حفص عن ليث عن عطاء عن عمر أنه كان يأخذ الفرض من الصدقة فيجعله في صنف واحد. وروى أيضاً عن الحجاج بن أرطاة عن المنهال بن عمرو عن زر بن حبيش عن حذيفة أنه قال: إذا وضعتها في صنف واحد أجزأك، وأخرج نحو ذلك عن سعيد بن جبير: وعطاء بن أبي رباح وإبراهيم النخعي، وأبي العالية وميمون بن مهران بأسانيد حسنة[١]. واستدل ابن الجوزي في التحقيق بحديث معاذ فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم[٢]. والفقراء صنف واحد. وفيه نظر تسمعه قريباً. وقال أبو عبيد في كتاب الأموال: ومما

استقبلت جزءاً منها كنت ممتثلاً للأمر، ألا ترى أن الله تعالى ذكر الأصناف بأوصاف تنبىء عن الحاجة، فعرفنا أن المقصود سد خلة المحتاج فصاروا صنفاً واحداً في التحقيق. وقوله: (وهذا) أي ما ذكرنا أن الإضافة إليهم لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق (لما عرف أن الزكاة حق الله تعالى وبعلة الفقر) أي الحاجة (صاروا مصارف) لما ذكرنا أنه تعالى ذكر الأصناف بأوصاف تنبىء عن الحاجة (فلا يبالي باختلاف جهاته). وقوله: (ولا يجوز أن يدفع الزكاة إلى ذمي) واضح والضمير

ممنوع في العامل والمؤلفة قوله: (وقوله ولا يجوز أن يدفع الزكاة إلى ذمي واضح، والضمير في من أغنيائهم راجع إلى المسلمين بالإجماع) أقول: هذا لا يدل على النفي عمن عداهم ولذلك كان يؤدي الزكاة في زمنه عليه الصلاة والسلام إلى الكافر من المؤلفة قلوبهم قوله: (أجيب بأنه مشهور الخ) أقول: ويجوز أن يجاب أيضاً بأن يقال: المراد في الآية الفقراء المعهودون فقراء المسلمين. قوله: (وليس

---

(١) هذه الآثار ذكرها الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٩٧ و٣٩٨.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٥٨، ١٣٩٥، ٢٤٤٨، ١٤٩٦ ومسلم ١٩ وأبو داود ١٥٨٤ والترمذي ٦٢٥ والنسائي ٥/ ٢ وابن ماجه ١٧٨٣ والدارمي ١/ ٣٧٩، ٣٨٤ والدارقطني ٢/ ١٣٦ والبيهقي ٤/ ١٠١ وابن حبان ١٥٦ وأحمد ١/ ٢٣٣ كلهم من حديث ابن عباس ولفظه: «أن رسول الله ﷺ لما بث معاذاً رضي الله عنه على اليمن قال: إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا الصلاة، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم زكاة من أموالهم وتردّ على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها، فخذ منهم وتوق كرائم أموال الناس».

وفي لفظ آخر للبخاري: «.... فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم».

عباس رضي الله عنهم (**ولا يجوز أن يدفع الزكاة إلى ذمي**) لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضي الله عنه «**خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم**». قال: (**ويدفع ما سوى ذلك من الصدقة**) وقال الشافعي رحمه الله: لا يدفع وهو رواية عن أبي يوسف رحمه الله اعتباراً بالزكاة. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «**تصدقوا على أهل الأديان كلها**» ولولا

يدل على صحة ذلك أن النبي ﷺ أتاه بعد ذلك مال، فجعله في صنف واحد وهم المؤلفة قلوبهم الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل قسم فيهم الذهيبة التي بعث بها معاذ من اليمن[1]. وإنما تؤخذ من أهل اليمن الصدقة، ثم أتاه مال آخر فجعله في صنف آخر، وهم الغارمون فقال لقبيصة ابن المخارق حين أتاه، وقد تحمل حمالة «يا قبيصة أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها»[2]. وفي حديث سلمة بن صخر البياضي أنه أمر له بصدقة قومه[3]. وأما الآية فالمراد بها بيان الأصناف التي يجوز الدفع إليهم، قيل: ولم يرو عن غيرهم ما يخالفهم قولاً ولا فعلاً. قوله: (**لقوله ﷺ لمعاذ الخ**) رواه أصحاب الكتب الستة من حديث ابن عباس قال: قال عليه الصلاة والسلام «إنك ستأتي قوماً أهل كتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لذلك فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»[4] قوله: (**ويدفع لهم**) أي لأهل الذمة (**ما سوى ذلك**) كصدقة الفطر والكفارات، ولا يدفع ذلك لحربي ومستأمن، وفقراء المسلمين أحب قوله: (**ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «تصدقوا على أهل الأديان كلها»**) روى ابن أبي شيبة مرسلاً حدثنا جرير بن عبد الحميد عن أشعث عن جعفر عن سعيد بن جبير قال: قال رسول الله ﷺ «لا تصدقوا إلا على أهل دينكم، فأنزل الله تعالى ﴿**ليس عليك هداهم**﴾ إلى قوله ﴿**وما تنفقوا من خير يوف إليكم**﴾ [البقرة ٢٧٢] فقال ﷺ: تصدقوا على أهل الأديان كلها»[5]، وقال أيضاً مرسلاً، حدثنا أبو معاوية

في من أغنيائهم راجع إلى المسلمين بالإجماع لأن الزكاة لا تجب على الكافر، فكذا ضمير فقرائهم لئلا يختل النظم. فإن قيل: هذا زيادة على النص وهو قوله تعالى ﴿**إنما الصدقات للفقراء**﴾ بخبر الواحد وهو لا يجوز. أجيب بأنه مشهور تلقته الأمة بالقبول فجاز الزيادة به. وقوله: (**ويدفع ما سوى ذلك من الصدقة**) يعني إلى الذمي لأنه هو المذكور أولاً دون الحربي والمستأمن وفقراء المسلمين أولى. وقوله: (**تصدقوا على أهل الأديان كلها**) يقتضي شيئين: أحدهما أن يجوز الصرف إلى الحربي والمستأمن، والثاني جواز دفع الزكاة أيضاً. وأجاب عن الثاني بقوله (**ولولا حديث معاذ رضي الله عنه لقلنا بالجواز في الزكاة**) لأن قوله «تصدقوا» مطلق فإن معناه افعلوا التصدق. فمنهم من قال: معناه أنه مخصوص به وليس بشيء لأن المطلق ليس بعام، ومنهم يقول: معناه العمل بالدليلين، وذلك لأن قوله ﷺ تصدقوا على أهل الأديان كلها يقتضي جواز دفع الزكاة

بشيء لأن المطلق ليس بعام) أقول: مع أن التاريخ غير معلوم قوله: (**ومنهم من يقول معناه الخ**) أقول: مراده تخصيص عموم أهل الأديان

---

(١) ذكره أبو عبيد في كتاب الأموال ص٥٨ هكذا بلا سند.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٠٤٤ وأبو داود ١٦٤٠ والدارمي ١٦٣٠ والدارقطني ٢/١١٩، ١٢٠ والطحاوي ٢/١٧، ١٨ والطيالسي ١٣٢٧ والبيهقي ٧/٢١، ٢٣ وابن حبان ٣٣٩٦ وأحمد ٣/٤٧٧، ٥/٦٠ كلهم من حديث قبيصة بأتم منه وفيه: ثم قال: «يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاث، رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك....».

(٣) حسن. أخرجه أبو داود ٢٢١٣ وأحمد ٤/٣٧ كلاهما من حديث سلمة الزرقي وفيه: «كنت امرأ أصيب من النساء ما لا يصيب غيري، فلما دخل رمضان خفت أن أصيب امرأتي، فظاهرت منها حتى ينسلخ رمضان، فلم ألبث أن نزوت عليها.... قال: فانطلق إلى صاحب صدقة بني زريق فليدفعها إليك فأطعم....».

قال أبو داود زاد ابن البلاء: قال ابن ادريس: بياضة بطن من بني زريق اهـ ورجاله ثقات. وابن إسحق حديثه حسن.

(٤) هو المتقدم قبل ثلاثة أحاديث. ولفظ «واتق دعوة المظلوم....» عند البخاري ١٤٩٦

(٥) مرسل. أخرجه ابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٢/٣٩٨ عن سعيد بن جبير مرسلاً.

حديث معاذ رضي الله تعالى عنه لقلنا بالجواز في الزكاة (ولا يبني بها مسجد ولا يكفن بها ميت) لانعدام التمليك وهو الركن (ولا يقضي بها دين ميت)

عن الحجاج عن سالم المكي عن محمد ابن الحنفية قال: كره الناس أن يتصدقوا على المشركين فأنزل الله سبحانه ﴿ليس عليك هداهم﴾ [البقرة ٢٧٢] قال: فتصدق الناس عليهم[1]. وروى أحمد بن زنجويه النسائي في كتاب الأموال حدثنا علي بن الحسن عن أبي سعيد بن أبي أيوب عن زهرة بن معبد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ تصدق على أهل بيت من اليهود بصدقة فهي تجري عليهم[2] قوله: **(ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز)** أي بجواز دفع الزكاة إلى الذمي، لكن حديث معاذ مشهور فجازت الزيادة به على إطلاق الكتاب. أعني إطلاق الفقراء في الكتاب أو هو عام خص منه الحربي بالإجماع مستندين إلى قوله تعالى ﴿إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين﴾ [الممتحنة ٩] فجاز تخصيصه بعد بخبر الواحد قوله: **(لانعدام التمليك وهو الركن)** فإن الله تعالى سماها صدقة. وحقيقة الصدقة تمليك المال من الفقير، وهذا في البناء ظاهر وكذا في التكفين لأنه ليس تمليكاً للكفن من الميت ولا الورثة، ولذا لو أخرجت السباع الميت فأكلته كان الكفن لصاحبه لا لهم قوله: **(لأن قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه)** ولذا لو تصادق الدائن والمديون على أن لا دين كان للمزكي أن يسترد من القابض، ومحمل هذا أن يكون بغير إذن الحي، أما إذا كان بإذنه وهو فقير فيجوز عن الزكاة على أنه تمليك منه والدائن بقبضه بحكم النيابة عنه ثم يصير قابضاً لنفسه. وفي الغاية نقلاً من المحيط والمفيد: لو قضى بها دين حي أو ميت بأمره جاز، ومعلوم إرادة قيد فقر المديون، وظاهر فتاوى قاضيخان يوافقه، لكن ظاهر إطلاق الكتاب وكذا عبارة الخلاصة حيث قال: لو بني مسجداً بنية الزكاة أو حج أو أعتق أو قضى دين حي أو ميت بغير إذن الحي لا يجوز عدم الجواز في الميت مطلقاً، ألا ترى إلى تخصيص الحي في حكم عدم الجواز بعدم الإذن وإطلاقه في الميت وقد يوجه بأنه لا بد من كونه تمليكاً للمديون والتمليك لا يقع عند أمره بل عند أداء المأمور وقبض النائب، وحينئذ لم يكن المديون أهلاً للتملك لموته. وقولهم: الميت يبقى ملكه فيما يحتاج إليه من جهازه ونحوه حاصله بقاؤه بعد ابتداء ثبوته حالة الأهلية، وأين هو من حدوث ملكه بالتمليك والتملك ولا يستلزمه. وعما قلنا يشكل استرداد المزكي عند التصادق

إليهم، وحديث معاذ يقتضي عدمه. فقلنا: حديث معاذ في الزكاة والآخر فيما سواها من الصدقات الواجبة كصدقة الفطر والصدقة المنذورة والكفارات عملاً بالدليلين، ولم يذكر الجواب عن الأول، وأجيب عنه بأنه مخصوص في حق الحربي والمستأمن بقوله تعالى ﴿إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين﴾ وفيه نظر لأنه لحقه بيان التقرير. وهو يمنع الخصوص على ما عرف في الأصول، ولا يدفع بما قيل كلمة «كل» لتأكيد الأديان لا لتأكيد الأهل فتأمل فإنه غامض سلمناه، ولكن يقتضي أن يكون المخصص مقارناً عندنا وليس بثابت على أن النهي في الآية عن التولي عن البر فلا يكون له التعلق بالصدقة، ويمكن أن يقال: أمرنا بالمقاتلة معهم بآيات القتال، فإن كان شيء منها متأخراً عن هذا الحديث كان ناسخاً في حقهم، وإن لم يكن لم يبق الحديث معمولاً به في حقهم لأن التصدق عليهم مرحمة لهم ومواساة، وهي منافية لمقتضى الآية وليس في مرتبتها فيسقط العمل به في حقهم ويبقى معمولاً به في حق أهل الذمة عملاً بالدليل بقدر الإمكان وقوله: **(وهو الركن)** لأن الأصل في دفع الزكاة تمليك فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه جزءاً من المال مع قطع منفعة المدفوع عن نفسه مقروناً بالنية، ولقائل أن يقول: قولكم التمليك ركن دعوى مجردة إذ ليس في الأدلة النقلية المنقولة في هذا الباب ما يدل على ذلك ما خلا

به فتأمل قوله: **(والمستأمن بقوله تعالى ﴿إنما ينهاكم الله﴾ الخ)** أقول: هذه الآية في سورة الممتحنة قوله: **(وفيه نظر لأنه لحقه بيان التقرير)** أقول: يعني قوله كلها في قوله «تصدقوا على أهل الأديان كلها» قوله: **(ولا يدفع بما قيل الخ)** أقول: القائل هو الكاكي قوله:

---

(١) مرسل. أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٣٩ عن محمد ابن الحنفية مرسلاً.

(٢) مرسل. أخرجه ابن زنجويه من كتاب الأموال كما في نصب الراية ٢/ ٣٩٨، وكذا أبو عبيد ص٦١٣ كلاهما عن سعيد بن المسيب مرسلاً.

لأن قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه لا سيما من الميت.

إذا وقع بأمر المديون لأن بالدفع وقع الملك للفقير بالتمليك وقبض النائب: أعني الفقير. وعدم الدين في الواقع إنما يبطل به صيرورته قابضاً بعد القبض نيابة لا التمليك، الأول لأن غاية الأمر أن يكون ملك فقيراً على ظن أنه مديون وظهور عدمه لا يؤثر عدمه بعد وقوعه لله تعالى. وإذا لم يكن له أن يسترد من الفقير إذا عجل له الزكاة ثم تم الحول ولم يتم النصاب المعجل عنه لزوال ملكه بالدفع، فلأن لا يملك الاسترداد هنا أولى، بخلاف ما إذا عجل للساعي والمسألة بحالها حيث له أن يسترد لعدم زوال الملك على ما قدمناه، وكذا ما ذكر في الخلاصة والفتاوى، لو جاء الفقير إلى المالك بدراهم ستوقة ليردها فقال المالك، رد الباقي فإنه ظهر أن النصاب لم يكن كاملاً فلا زكاة علي ليس له أن يسترد إلا باختيار الفقير فيكون هبة مبتدأة من الفقير حتى لو كان الفقير صبياً لم يجز أن يأخذه منه وإن رضي فهنا أولى.

[فرع] لو أمر فقيراً بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لأن الفقير يقبض عيناً فكان عيناً عن عين، ولو تصدق بدين له على فقير ينويه عن زكاته جاز عن ذلك الدين لا عن عين ولا دين آخر. قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تحلّ الصدقة لغني»)** أخرج أبو داود عن الترمذي عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام «لا تحلّ الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي»[1] حسنه الترمذي، وفيه ريحان بن زيد تكلم فيه، ووثقه ابن معين، وقال ابن حبان: كان أعرابي صدق. ولهذا الحديث طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة كلهم يرويه عن رسول الله، وأحسنها عندي ما أخرجه النسائي وأبو داود عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عديّ ابن الخيار وقال «أخبرني رجلان أنهما أتيا النبي ﷺ وهو يقسم الصدقة فسألاه، فرفع فينا البصر وخفضه فرآنا جلدين، فقال: إن شئتما

قوله تعالى ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ وأنتم جعلتم اللام للعاقبة دون التمليك. والجواب: أن معنى قولهم للعاقبة أن المقبوض يصير ملكاً لهم في العاقبة فهم مصارف ابتداء لا مستحقون ثم يحصل لهم الملك في العاقبة بدلالة اللام فلم تبق دعوى مجردة، وقوله: **(لأن قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه)** بدليل أن الدائن والمديون إذا تصادقا أن لا دين بينهما فللمؤدي أن يسترد المقبوض من القابض فلم يصر هو ملكاً للقابض، وإنما قيد بدين الميت لأنه لو قضى دين حي بأمره وقع عن الزكاة كأنه تصدق على الغريم فيكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة. وقوله: **(ولا تشتري بها رقبة)** ظاهر. وقوله: **(ولا يدفع**

(أمرنا بالمقاتلة معهم) أقول: لم نؤمر بالمقاتلة مع المستأمنين. قوله: **(إذ ليس في الأدلة النقلية المنقولة في هذا الباب ما يدل على ذلك ما خلا قوله تعالى ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ وأنتم جعلتم اللازم للعاقبة دون التمليك)** أقول: ممنوع، فإن الله تعالى سماها صدقة، وحقيقة الصدقة تمليك المال من الفقير كما يجيء في الهبة قوله: **(ثم يحصل لهم الملك في العاقبة بدلالة اللام)** أقول: لا يدل لام العاقبة على التمليك كما في قوله تعالى ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزناً﴾ وكما في قول الشاعر:

لدوا للموت وابنوا للخراب

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٦٣٤ والترمذي ٦٥٢ والدارمي ١/ ٣٨٧ والدارقطني ٢/ ١١٨ والبيهقي ٧/ ١٣ والطيالسي ٢٢٧١ وعبد الرزاق ٧١٥٥ وابن أبي شيبة ٣/ ٢٠٧ والحاكم ١/ ٤٠٧ كلهم من حديث عبد الله بن عمرو. حسنه الترمذي، وكذا الحافظ في التلخيص ٣/ ١٠٨ وفي إسناده ريحان بن يزيد قال عنه صاحب التنقيح. ابن عبد الهادي: قال أبو حاتم: شيخ مجهول. ووثقه ابن معين، وقال ابن حبان: كان أعرابياً صدوقاً. قاله الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٩٩، وورد أيضاً من حديث أبي هريرة أخرجه النسائي ٥/ ٩٩ وابن ماجه ١٨٣٩ والطحاوي ٢/ ١٤ والبيهقي ٧/ ١٤ وابن أبي شيبة ٣/ ٢٠٧ والدارقطني ٢/ ١١٨ والحاكم ١/ ٤٠٧ كلهم من حديث أبي هريرة. صححه الحاكم ووافقه الذهبي.
وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٩٩ قال صاحب التنقيح: رواته ثقات إلا أن أحمد بن حنبل قال: سالم بن أبي الجعد لم يسمع من أبي هريرة.
وقال ابن حجر: سالم بن أبي الجعد ثقة، وكان يرسل كثيراً اهـ وللحديث طرق أخرى ذكرها الزيلعي في نصب الراية ٤/ ٤٠٠، ٤٠١ فهو حسن لشواهده والله أعلم.

(**ولا تشتري بها رقبة تعتق**) خلافاً لمالك ذهب إليه في تأويل قوله تعالى ﴿**وفي الرقاب**﴾ ولنا أن الإعتاق إسقاط الملك وليس بتمليك (**ولا تدفع إلى غنيّ**) لقوله ﷺ «لا تحل الصدقة لغنيّ» وهو بإطلاقه حجة على الشافعي رحمه الله في غنيّ الغزاة. وكذا حديث معاذ رضي الله عنه على ما روينا. قال: (**ولا يدفع المزكي زكاته إلى أبيه وجده وإن علا، ولا إلى ولده وولد ولده وإن سفل**) لأن منافع الأملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التمليك على الكمال (**ولا إلى**

أعطيتكما ولاحظ فيها لغنيّ ولا لقوي مكتسب»[1]. قال صاحب التنقيح: حديث صحيح. قال الإمام أحمد: ما أجوده من حديث هو أحسنها إسناداً، فهذا مع حديث معاذ يفيد منع غني الغزاة والغارمين عنها، فهو حجة على الشافعي في تجويزه لغني الغزاة إذا لم يكن له شيء في الديوان ولم يأخذ من الفيء. وما تقدم من أن الفقراء في حديث معاذ صنف واحد كما قاله ابن الجوزي غير صحيح، فإن ذلك المقام مقام إرسال البيان لأهل اليمن وتعليمهم، والمفهوم من فقرائهم من اتصف بصفة الفقر أعم من كونه غارماً أو غازياً، فلو كان الغني منهما مصرفاً كان فوق ترك البيان في وقت الحاجة لأن في ذلك إبقاء للجهل البسيط، وفي هذا إيقاعهم في الجهل المركب لأن المفهوم لهم من ذلك أن الغني مطلقاً ليس يجوز الصرف إليه غازياً أو غيره، فإذا فرض أنه خلاف الواقع لزم ما قلنا وهو غير جائز فلا يجوز ما يفضي إليه مع أن نفس الأسماء المذكورة في الآية تفيد أن المناط في الدفع إليهم الحاجة لما عرف من تعليق الحكم بالمشتق أن مبدأ اشتقاقه علته، ومأخذ الاشتقاقات في هذه الأسماء تنبه على قيام الحاجة، فالحاجة هي العلة في جواز الدفع إلا المؤلفة قلوبهم، فإن مأخذ اشتقاقه يفيد أن المناط التأليف وإلا العامل فإنه يفيد أنه العمل، وفي كون العمل سبباً للحاجة تردد فإنه ظاهراً يكون له أعونة وخدم ويهدي إليه وغالباً تطييب نفس إمامه له بكثير مما يهدي إليه فلا تثبت عليه الفقر في حقه بالشك، وما رواه أبو داود وابن ماجه ومالك عنه عليه الصلاة والسلام «لا تحل الصدقة لغنيّ إلا لخمسة: العامل عليها ورجل اشترها بماله، وغارم وغاز في سبيل الله، ورجل له جار مسكين تصدّق بها عليه فأهداها إلى الغني»[2] قيل: لم يثبت، ولو ثبت لم يقو قوّة حديث معاذ فإنه رواه أصحاب الكتب الستة مع قرينة من الحديث الآخر، ولو قوي قوّته ترجح حديث معاذ بأنه مانع، وما رواه مبيح مع أنه دخله التأويل عندهم حيث قيد الأخذ له بأن لا يكون له شيء في الديوان ولا أخذ من الفيء وهو أعم من ذلك،

المزكي زكاته إلى أبيه) أي من يكون بينهما قرابة ولاد أعلى أو أسفل، وأما ما سواهم من القرابة فيتم الإيتاء بالصرف إليه، وهو أفضل لما فيه من صلة الرحم. وقوله: (**للاشتراك في المنافع عادة**) لأن الله تعالى قال ﴿**ووجدك عائلاً فأغنى**﴾ قيل: بمال

---

(١) جيد. أخرجه النسائي ٥/٩٩، ١٠٠ وكذا أبو داود ١٦٣٣ والشافعي ١/٢٤٢ والدارقطني ٣/١١٩ وعبد الرزاق ٧١٥٤ وأحمد ٤/٢٢٤ و٥/٣٦٢ كلهم من حديث عبيد الله بن عدي بن الخيار أن رجلين حدثاه: أنهما أتيا النبي ﷺ... فذكره. ورجاله ثقات رجال البخاري ومسلم، وجهالة الصحابي لا تضر. وورد من حديث أبي هريرة أخرجه النسائي ٥/٩٩ وابن ماجه ١٨٣٨ والطحاوي ٢/١٤ والدارقطني ٢/١١٨ والبيهقي ٧/١٤ والحاكم ١/٤٠٧ وابن حبان ٣٢٩٠ قال الزيلعي في نصب الراية ٢/٣٩٩: قال صاحب التنقيح: رواته ثقات إلا أن أحمد بن حنبل قال: سالم ابن أبي الجعد لم يسمع من أبي هريرة اهـ وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

وورد أيضاً من حديث عبد الله بن عمرو. أخرجه أبو داود ١٦٣٤ والترمذي ٦٥٢ والدارمي ١/٣٨٧ والحاكم ١/٤٠٧ وعبد الرزاق ٧١٥٥ والدارقطني ٢/١١٨ والبيهقي ٧/١٣ قال الزيلعي في نصب الراية: قال صاحب التنقيح: وريحان بن يزيد قال أبو حاتم: شيخ مجهول ورفقه ابن معين وقال ابن حبان: كان أعرابياً صدوقاً

(٢) جيد. أخرجه أبو داود ١٦٣٥ وابن ماجه ١٨٤١ وابن الجارود في المنتقى ٣٦٥ والحاكم ١/٤٠٧ والبيهقي ٧/١٥ وأحمد ٣/٥٦ كلهم من حديث أبي سعيد الخدري صححه الحاكم ووافقه الذهبي: وهو كما قالا إسناده على شرطهما. وأخرجه مالك ١/٢٦٨ وأبو داود ١٦٣٥ والحاكم ١/٤٠٧ والبيهقي ٧/١٥ كلهم عن عطاء بن يسار مرسلاً. قال الحاكم: صحيح فقد يرسل ملك في الحديث ويصله ويُسنده ثقة، والقول فيه: قول الثقة الذي يصله ويسنده اهـ وسكت الذهبي. وقال المنذري في مختصره ٢/٢٣٥: قال ابن عبد البر: قد وصل هذا الحديث جماعة من رواية زيد بن أسلم.

وقال ابن حجر في التلخيص ٣/١١١ بعد أن ذكر الاختلاف فيه على زيد: أنه صحّحه جماعة اهـ فالحديث بطريقيه المرسل والموصول يكون جيداً. والله أعلم.

امرأته) للاشتراك في المنافع عادة (ولا تدفع المرأة إلى زوجها) عند أبي حنيفة رحمه الله لما ذكرنا، وقالا: تدفع إليه لقوله عليه الصلاة والسلام «لك أجران: أجر الصدقة، وأجر الصلة» قاله لامرأة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وقد

وذلك يضعف الدلالة بالنسبة إلى ما لم يدخله تأويل قوله: (ولا يدفع المزكي زكاته الخ) الأصل أن كل من انتسب إلى المزكي بالولاد أو انتسب هو له به لا يجوز صرفها له، فلا يجوز لأبيه وأجداده وجداته من قبل الأب والأم وإن علوا، ولا إلى أولاده وأولادهم وإن سفلوا، ولا يدفع إلى المخلوق من مائة بالزنا ولا إلى ولد أم ولده الذي نفاه، ولو تزوجت امرأة الغائب قال أبو حنيفة الأولاد من الأول، ومع هذا يجوز للأول دفع الزكاة إليهم، وسائر القرابات غير الولاد يجوز الدفع إليهم، وهو أولى لما فيه من الصلة مع الصدقة كالأخوة والأخوات والأعمام والعمات والأخوال والخالات، ولو كان بعضهم في عياله ولم يفرض القاضي النفقة له عليه فدفعها إليه ينوي الزكاة جاز عن الزكاة، وإن فرضها عليه فدفعها ينوي الزكاة لا يجوز لأنه أداء واجب في واجب آخر فلا يجوز إلا إذا لم يحتسبها بالنفقة لتحقق التمليك على الكمال. وفي الفتاوى والخلاصة: رجل له أخ قضي عليه بنفقته فكساه وأطعمه ينوي به الزكاة قال أبو يوسف يجوز، وقال محمد: يجوز في الكسوة لا في الإطعام. وقول أبي يوسف في الإطعام خلاف ظاهر الرواية وهذا خلاف ما قبله. ويمكن بناء الاختلاف في الإطعام على أنه إباحة أو تمليك، وفي الكافي عائل يتيم أطعمه عن زكاته صح خلافاً لمحمد لوجود الركن وهو التمليك، وهذا إذا سلم الطعام إليه، أما اذا لم يدفع إليه لا يجوز لعدم التمليك اهـ. ومقتضاه أن محمد لا يجيزه وإن سلم الطعام اليه مع أنه لا قضاء في هذه المسألة وهو بعيد من محمد رحمه الله قوله: (ولا إلى الضحى امرأته للاشتراك في المنافع) قال الله تعالى ﴿ووجدك عائلا فأغنى﴾ [الضحى ٨] أي بمال خديجة. وإنما كان منها إدخاله عليه الصلاة والسلام في المنفعة على وجه الإباحة والتمليك أحياناً فكان الدافع إلى هؤلاء كالدافع لنفسه من وجه إذ كان ذلك الاشتراك ثابتاً، وكذا لا يدفع إليهم صدقة فطره وكفارته وعشره، بخلاف خمس الركاز يجوز دفعه لهم لأنه لا يشترط فيه إلا الفقر، ولهذا لو افتقر هو قبل أن يخرجه جاز أن يمسكه لنفسه، فصار الأصل في الدفع المسقط كونه على وجه تنقطع منفعته عن الدافع ذكروا معناه ولابد من قيد آخر، وهو مع قبض معتبر احترازاً عما لو دفع للصبي الفقير غير العاقل والمجنون فإنه لا يجوز، وإن دفعها الصبي إلى أبيه قالوا: لا يجوز. كما لو وضع زكاته على دكان فجاء الفقير وقبضها لا يجوز فلا بد في ذلك من أن يقبضها لهما الأب أو الوصي أو من كانا في عياله من الأقارب أو الأجانب الذين يعولونه. والملتقط يقبض للقيط، ولو كان الصبي مراهقاً أو يعقل القبض بأن كان لا يرمي به ولا يخدع عنه يجوز. ولو وضع الزكاة على يده فانتهبها الفقراء جاز، وكذا إن سقط ماله من يده فرفعه فقير فرضي به جاز إن كان يعرفه والمال قائم. والدفع إلى المعتوه مجزيء قوله: (لما ذكرنا) أي من الاشتراك في المنافع فلم يتحقق الخروج عنه على الكمال، وهما قال: لا يصح القياس مع النص وهو مافي الصحيحين والنسائي عن زينب امرأة ابن مسعود قالت: قال رسول الله ﷺ: «تصدقن يا معشر

خديجة رضي الله عنها. وقوله: (لما ذكرنا) يعني من اشتراك المنفعة، ألا ترى أن كلا منهما متهم في حق صاحبه حتى لا تجوز شهادته له، وإن كل واحد منهما يرث صاحبه من غير حجب كما في الولاد، فكما أن الولاد مانع فكذا ما يتفرع منه الولاد وقوله: (قلنا هو محمول على النافلة) لما روي أنها كانت امرأة صنعة اليدين تعمل للناس وتتصدق بذلك وبه نقول. وقوله: (وله حق في كسب مكاتبه) ظاهر، ألا ترى أنه لو تزوّج جارية مكاتبه لم يجز كما لو تزوج جارية نفسه. وقوله: (ولا إلى عبد قد أعتق بعضه) بضم الهمزة بأن يكون عبد بين اثنين أحدهما أعتق نصيبه وهو معسر لا يجوز للآخر دفع زكاته إليه لأنه بمنزلة المكاتب عنده وحر مديون عندهما. وقوله: (بخلاف امرأة الغني) يعني فإنه يجوز الدفع إليها إذا كانت فقيرة وهو ظاهر الرواية. وروى أصحاب الأمالي عن أبي يوسف أنه لا يجوز لأنها مكفية المؤنة بما تستوجب النفقة على الغني حالة اليسار والإعسار، فالصرف إليها كالصرف إلى ولد صغير للغني. ووجه الظاهر ما ذكره في الكتاب، والفرق بينها وبين الولد

سألته عن التصدّق عليه، قلنا: هو محمول على النافلة. قال: (ولا يدفع إلى مكاتبه ومدبره وأم ولده) لفقدان التمليك إذ كسب المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك (ولا إلى عبد قد أعتق بعضه) عند أبي

النساء ولو من حليكنّ، قالت فرجعت إلى عبد الله فقلت: إنك رجل خفيف ذات اليد، وإن رسول الله ﷺ قد أمرنا بالصدقة، فأته فاسأله فإن كان ذلك يجزىء عني وإلا صرفتها إلى غيركم، قالت: فقال لي عبد الله بل ائتيه أنت. قالت: فانطلقت فإذا امرأة من الأنصار بباب رسول الله ﷺ حاجتي حاجتها، قالت: وكان رسول الله ﷺ قد ألقيت عليه المهابة قالت: فخرج علينا بلال فقلت: ائت رسول الله ﷺ فأخبره أن امرأتين بالباب تسألانك هل تجزىء الصدقة عنهما على أزواجهما وعلى أيتام في حجورهما ولا تخبره من نحن، قالت: فدخل بلال على رسول الله ﷺ فسأله، فقال له رسول الله ﷺ: من هما:؟ قال: امرأة من الأنصار وزينب. فقال رسول الله ﷺ: أيّ الزيانب؟ قال: امرأة عبد الله. فقال رسول الله ﷺ: لهما أجران: أجر القرابة، وأجر الصدقة»[1] ورواه البزار في مسنده فقال فيه «فلما انصرف وجاء إلى منزله: يعني النبي ﷺ جاءته زينب امرأة عبد الله فاستأذنت عليه، فأذن لها فقالت: يا نبي الله: إنك اليوم أمرتنا بالصدقة وعندي حليّ لي فأردت أن أتصدّق به، فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من تصدّق به عليهم، فقال عليه الصلاة والسلام: «صدق ابن مسعود زوجك وولدك أحد من تصدّقت به عليهم»[2] ولا معارضة لازمة بين هذه والأولى في شيء بأدنى تأمل. وقوله وولدك يجوز كونه مجازاً عن الربائب وهم الأيتام في الرواية الأخرى، وكونه حقيقة والمعنى أن ابن مسعود إذا تملكها أنفقها عليهم والجواب: أن ذلك كان في صدقة نافلة لأنها هي التي كان عليه الصلاة والسلام يتخوّل بالموعظة والحث عليها. وقوله هل يجزىء إن كان في عرف الفقهاء الحادث لا يستعمل غالباً إلا في الواجب، لكن كان في ألفاظهم لما هو أعم من النفل لأنه لغة الكفاية، فالمعنى: هل يكفي التصدّق عليه في تحقيق مسمى الصدقة وتحقيق مقصودها من التقرب إلى الله تعالى فيسلم القياس حينئذ عن المعارض قوله: (وله حق في كسب مكاتبه) ولذا لو تزوج بأمة مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بأمة نفسه قوله: (لأنه حرّ مديون) إما أن يكون لفظ أعتق بعضه مبنياً للفاعل أو للمفعول فعلى الأول لا يصلح التعليل لهما بأنه حرّ مديون، إذ هو حرّ كله بلا دين عندهما لأن العتق لا يتجزأ عندهما فإعتاق بعضه إعتاق كله وعلى الثاني لا يصح تعليله عدم الإعطاء بأنه بمنزلة المكاتب عنده لأنه حينئذ مكاتب للغير وهو مصرف بالنص، فلا يعرّي عن الإشكال ويحتاج في دفعه إلى تخصيص المسألة. فإن قرىء بالبناء للفاعل فالمراد عبد مشترك بينه وبين ابنه أعتق هو نصيبه فعليه السعاية للابن فلا يجوز له الدفع إليه لأنه كمكاتب ابنه، وكما لا يدفع لابنه لا يجوز الدفع لمكاتبه. وعندهما يجوز لأنه حر مديون للابن. وإن قرىء بالبناء للمفعول فالمراد عبد مشترك بين أجنبيين أعتق أحدهما نصيبه فيستسعيه الساكت فلا يجوز للساكت الدفع إليه، لأنه كمكاتب نفسه، . وعندهما يجوز لأنه مديونه وهو حرّ، ويجوز أن يدفع الإنسان إلى مديونه أما لو اختار الساكت التضمين كان أجنبياً عن العبد فيجوز له أن يدفع إليه كمكاتب الغير، قوله: (ولايدفع إلى مملوك غني) فإن كان مأذوناً مديوناً بما يستغرق رقبته وكسبه جاز الدفع إليه عند أبي حنيفة خلافاً لهما بناء على أن المولى لا يملك كسبه عنده فهو كالمكاتب، وعندهما يملك، ولا إلى مدبره وأم

الصغير للغني أنه يستوجب النفقة عليه بالجزئية فكان الصرف إليه كالصرف إلى الغني وقوله: (ولا يدفع إلى بني هاشم إلى قوله بمنزلة التبرد بالماء) ظاهر. واعترض عليه بأن التشبيه بالوضوء على الوضوء كان أنسب باعتبار وجود القربة فيهما، ولهذا اختار صاحب الفتاوى الكبرى حرمة التطوّع أيضاً. وذكر في شرح الآثار أن المفروضة والنافلة محرمتان عليهم عندهما، وعن

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٦٦ ومسلم ١٠٠٠ والترمذي ٦٣٦، ٦٣٥ والنسائي في الكبرى ٩٢٠٠ وابن ماجه ١٨٣٤ والطيالسي ١٦٥٣ والطحاوي ٢/ ٢٢ وأحمد ٣/ ٥٠٢ كلهم من حديث زينب امرأة عبد الله بن مسعود.

(٢) صحيح أخرجه البخاري ١٤٦٢ وابن حبان ٥٧٤٤ كلاهما من حديث أبي سعيد الخدري وأخرجه الطحاوي ٢/ ٢٤، ٢٥ من حديث أبي هريرة.

حنيفة رحمه الله لأنه بمنزلة المكاتب عنده وقالا: يدفع إليه لأنه حر مديون عندهما **(ولا يدفع إلى مملوك غني)** لأن الملك واقع لمولاه **(ولا إلى ولد غني إذا كان صغيراً)** لأنه يعد غنياً بيسار أبيه، بخلاف ما إذا كان كبيراً فقيراً لأنه لا يعد غنياً بيسار أبيه وإن كانت نفقته عليه، وبخلاف امرأة الغني لأنها إن كانت فقيرة لا تعدّ غنية بيسار زوجها، وبقدر النفقة لا تصير موسرة **(ولا يدفع إلى بني هاشم)** لقوله عليه الصلاة والسلام «يا بني هاشم إن الله تعالى حرّم عليكم

ولده، بخلاف مكاتبه لأنه مصرف بالنص. وفي الذخيرة: إذا كان العبد زمناً وليس في عيال مولاه ولا يجد شيئاً أو كان مولاه غائباً يجوز، روي ذلك عن أبي يوسف اهـ. وفيه نظر لأنه لا ينتفي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وهو المانع، وغاية ما في هذا الوجوب كفايته عن السيد وتأثيمه بتركه واستحباب الصدقة النافلة عليه، وقد يجاب بأنه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل قوله: **(ولا إلى ولد غنيّ إذا كان صغيراً)** ولا فرق بين الذكر والأنثى، وبين أن يكون في عيال الأب أو لا في الصحيح. وفي الفتاوى: لو دفع الزكاة إلى ابنة غني يجوز في رواية عن أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة ومحمد، وكذا إذا دفع إلى فقير له ابن موسر. وقال أبو يوسف إن كان في عيال الغني لا يجوز وإن لم يكن جاز قوله: **(إن كانت نفقته عليه)** بأن كان زمناً أو أعمى ونحوه بخلاف بنت الغني الكبيرة فإنها تستوجب النفقة على الأب، وإن لم يكن بها هذه الأعذار وتصرف الزكاة إليها لما ذكر في الابن الكبير قوله: **(وبخلاف امرأة الخ)** هذا ظاهر الرواية، وسواء فرض لها النفقة أو لا، وعن أبي يوسف لا يجزئه لأنها مكفيه بما توجبه على الغني فالصرف إليها كالصرف إلى ابن الغني. وجه الظاهر ما في الكتاب. والفرق أن استيجابها النفقة بمنزلة الأجرة، بخلاف وجوب نفقة الولد الصغير، لأنه مسبب عن الجزئية فكان كنفقة نفسه، فالدفع إليه كالدفع إلى نفس الغني قوله: **(ولا يدفع إلى بني هاشم)** هذا ظاهر الرواية، وروى أبو عصمة عن أبي حنيفة أنه يجوز في هذا الزمان وإن كان ممتنعاً في ذلك الزمان. وعنه وعن أبي يوسف أنه يجوز أن يدفع بعض بني هاشم إلى بعض زكاتهم. وظاهر لفظ المروي في الكتاب وهو قوله عليه الصلاة والسلام «يا بني هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدي الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس»[(1)] لا ينفيه للقطع بأن المراد من الناس غيرهم لأنهم المخاطبون بالخطاب المذكور عن آخرهم، والتعويض بخمس الخمس عن صدقات الناس لا يستلزم كونه عوضاً عن صدقات أنفسهم، لكن هذا اللفظ غريب، والمعروف ما في مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة ابن الحرث قال: «اجتمع ربيعة والعباس بن عبد المطلب فقالا: لو بعثنا هذين الغلامين لي وللفضل بن العباس إلى رسول الله ﷺ فأمرهما على هذه الصدقة فأصابا منها كما يصيب الناس، فقال عليّ: لا ترسلوهما فانطلقنا حتى دخلنا على رسول الله ﷺ وهو يومئذ عند زينب بنت جحش فقلنا: يا رسول الله قد بلغنا النكاح وأنت أبرّ الناس

أبي حنيفة فيهما روايتان. وأجيب بأن المال في التطهير دون الماء لأن المال مطهر حكماً والماء مطهر حقيقة وحكماً، فيكون المال مطهراً من وجه دون وجه، فجعلناه متدنساً في الفرض دون النفل عملاً بالوجهين. وقوله: **(وهم آل عليّ)** ظاهر. وقوله: **(وأما مواليهم فلما روي أن مولى لرسول الله ﷺ)** هو أبو رافع روى صاحب السنن مسنداً إلى أبي رافع «أن النبي ﷺ

قوله: **(حالة اليسار والإعسار)** أقول: أي حالة يسار المرأة وإعسارها قوله: **(وقوله ولا يدفع إلى بني هاشم الخ)** أقول: قال في النهاية. يجوز النفل للهاشمي مطلقاً بالإجماع، وكذا يجوز النفل للغني كذا في فتاوى العتابي اهـ.

---

(١) غريب بهذا اللفظ. كذا قال الزيلعي في نصب الراية ٢/٤٠٣ وقال ابن حجر في الدراية ١/٢٦٨: هو مذكور بالمعنى من حديث عبد المطلب بن ربيعة مرفوعاً: «إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد» اهـ أخرجه مسلم ١٠٧٢ وأبو داود ٢٩٨٥ والنسائي ٥/١٠٦ والطحاوي ١/١٩٩ والبيهقي ٧/٣١ وأحمد ٤/١٦٦ كلهم من حديث عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث وله قصة.

غسالة الناس وأوساخهم وعوّضكم منها بخمس الخمس» بخلاف التطوّع، لأن المال ههنا كالماء يتدنس بإسقاط

وأوصل الناس، وجئناك لتؤمرنا على هذه الصدقات فنؤدي إليك كما تؤدّي الناس ونصيب كما يصيبون، قال: فسكت طويلاً ثم قال: إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد إنما هي أوساخ الناس، ادعوا لي محمية بن جزء، رجلاً من بني أسد كان رسول الله ﷺ يستعمله على الأخماس، ونوفل بن الحرث بن عبد المطلب، فأتياه فقال لمحمية: أنكح هذا الغلام ابنتك للفضل بن العباس، فأنكحه، وقال لنوفل بن الحرث: أنكح هذا الغلام ابنتك، فأنكحني، وقال لمحمية: أصدق عنهما من الخمس كذا وكذا»[١] وهذا ما وعدناك من النص على عدم حل أخذها للعامل الهاشمي، ولا يجب فيه حمل الناس على غيرهم بخلاف لفظ الهداية ولفظه للطبراني «لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شيء إنما هي غسالة أيدي الناس، وإن لكم في خمس الخمس ما يغنيكم»[٢] يوجب تحريم صدقة بعضهم على بعض. وكذا ما روى البخاري عنه عليه الصلاة والسلام «نحن أهل البيت لا تحلّ لنا الصدقة»[٣] ثم لا يخفى أن هذه العمومات تنتظم الصدقة النافلة والواجبة فجروا على موجب ذلك في الواجبة، فقالوا: لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الأرض وغلة الوقف إليهم. وعن أبي يوسف: يجوز في غلة الوقف إذا كان الوقف عليهم لأنهم حينئذ بمنزلة الوقف على الأغنياء فإن كان على الفقراء ولم يسم بني هاشم لا يجوز، ومنهم من أطلق في منع صدقة الأوقاف لهم، وعلى الأول إذا وقف على الأغنياء يجوز الصرف إليهم، وأما الصدقة النافلة فقال في النهاية: ويجوز النفل بالإجماع، وكذا يجوز النفل للغني، كذا في فتاوى العتابي انتهى. وصرح في الكافي بدفع صدقة الوقف إليهم على أنه بيان المذهب من غير نقل خلاف، فقال: وأما التطوّع والوقف فيجوز الصرف إليهم لأن المؤدي في الواجب يطهر نفسه بإسقاط الفرض فيتدنس المؤدّي كالماء المستعمل، وفي النفل يتبرع بما ليس عليه فلا يتدنس بها المؤدي كمن تبرد بالماء اهـ والحق الذي يقتضيه النظر إجراء صدقة الوقف مجرى النافلة فإن ثبت في النافلة جواز الدفع يجب دفع الوقف وإلا فلا، إذ لاشك في أن الواقف متبرع بتصدّقه بالوقف إذ لا إيقاف واجب، وكأن منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الأمر أنه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر. فوجوب الأداء هو نفس هذا الوجوب فلنتكلم في النافلة، ثم يعطي مثله للوقف ففي شرح الكنز لا فرق بين الصدقة الواجبة والتطوّع. ثم قال: وقال بعض: يحل لهم التطوّع اهـ. فقد أثبت الخلاف على وجه يشعر بترجيح حرمة النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يدفع إليهم النافلة إلا على وجه الهبة مع الأدب وخفض الجناح تكرمة لأهل بيت رسول الله ﷺ. وأقرب الأشياء إليك حديث لحم بريرة الذي تصدّق به عليها لم يأكله حتى اعتبره هدية منها فقال «هو عليها صدقة ولنا منها هدية»[٤] والظاهر أنها كانت صدقة نافلة. وأيضاً لا تخصيص للعمومات إلا بدليل، والقياس الذي ذكره المصنف لا يخص به ابتداء بل بعد إخراج شيء بسمعي سلمناه، لكن لا يتم في القياس المقصود وغير المقصود. أما الثاني فلأنه لم يتم له أصل صحيح وقوله

بعث رجلاً من بني مخزوم على الصدقة فقال لأبي رافع اصحبني فإنك تصيب منها، فقال: حتى آتي النبي ﷺ فأسأله، فأتاه فسأله فقال: مولى القوم من أنفسهم، وإنا لا تحل لنا الصدقة» فإن قيل: لو كان مولى القوم منهم لما وجبت الجزية على عبد

---

(١) تقدم تخريجه في الذي قبله.

(٢) حسن لشاهده أخرجه الطبراني في الكبير كما في المجمع ٣/ ٩١ وقال الهيثمي: وفيه حسين بن قيس الملقب بحنش، وفيه كلام كثير وقد وثقه أبو محصن اهـ. فالحديث غير قوي لكن يقويه ما رواه مسلم وغيره قبل حديث واحد.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٩١ ومسلم ١٠٦٩ كلاهما من حديث أبي هريرة: أخذ الحسن بن علي تمرة من تمر الصدقة، فجعلها في فيه، فقال رسول الله ﷺ: «كَخْ كَخْ ارم بها، أما علمت أنا لا تحل لنا الصدقة».

(٤) صحيح أخرجه البخاري وغيره وسيأتي في الهبة.

الفرض. أما التطوّع فبمنزلة التبرد بالماء. قال: (وهم آل عليّ وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل وآل الحرث بن عبد المطلب ومواليهم) أما هؤلاء فلأنهم ينسبون إلى بني هاشم بن عبد مناف ونسبة القبيلة إليه. وأما مواليهم فلما روي «أن مولى لرسول الله ﷺ سأله أتحل لي الصدقة؟ فقال: لا أنت مولانا» بخلاف ما إذا أعتق القرشي عبداً نصرانياً

المال هنا كالماء يتدنس بإسقاط الفرض ظاهره أن الماء أصل، وليس بصحيح إذ حكم الأصل لابد من كونه منصوصاً عليه أو مجمعاً وليس ثبوت هذا الحكم للماء كذلك بل المال هو المنصوص على حكمه هذا من التدنس فهو أصل للماء في ذلك، فإثبات مثله شرعاً للماء إنما هو بالقياس على المال، إذ لا نص في الماء، ونفس المصنف مشى على الصواب في ذلك في بحث الماء المستعمل حيث قال في وجه الرواية المختارة للفتوى إلا أنه يعني الماء أقيمت به قربة فتغيرت صفته كمال الصدقة فجعل مال الصدقة أصلاً فكيف يجعل هنا الماء أصلاً لمال الصدقة. وأما القياس المقصود هنا في قوله التطوّع بالصدقة بمنزلة التبرد بالماء غير صحيح، فإنه إلحاق قربة بغير قربة، والصواب في الإلحاق أن يقال منزلة الوضوء على الوضوء ليكون إلحاق قربة نافلة بقربة نافلة، وبعد هذا إن ادعى أن حكم الأصل عدم تدنس ما أقيم به هذه القربة منعنا حكم الأصل فإن التدنس للآلة بواسطة خروج الآثام وإزالة الظلمة والقربة النافلة تفيد ذلك أيضاً بقدره، وقد قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام «الوضوء على الوضوء نور على نور»[1] أنه يفيد إزالة الظلمة بقدر إفادة زيادة ذلك النور، ولهذا كان المذهب أن الوضوء النفل إذا كان منوياً يصير الماء به مستعملاً على ما عرف في قوله المستعمل: هو ما أزيل به حدث أو استعمل في البدن على وجه القربة، والله أعلم. قوله: (وهم آل عليّ الخ) لما كان المراد من بني هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعددهم فخرج أبو لهب بذلك حتى يجوز الدفع إلى بنيه لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصروه عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم وإسلامهم وأبو لهب كان حريصاً على أذى النبي ﷺ فلم يستحقها بنوه قوله: (وأما مواليهم فلما روى الخ) أخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن ابن أبي رافع مولى رسول الله ﷺ «أن النبي ﷺ بعث رجلاً من بني مخزوم على الصدقة فقال لأبي رافع: اصحبني فإنك تصيب منها، قال: حتى آتي رسول الله ﷺ فأسأله، فأتاه فسأله، فقال: مولى القوم من أنفسهم، وإنا لا تحل لنا الصدقة»[2]

كافر أعتقه قرشي لأنه لا جزية عليه. أجاب بقوله (بخلاف ما إذا أعتق القرشي عبداً نصرانياً حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق) بفتح التاء (لأنه هو القياس) فإن القياس لا يلحق المعتق بالمعتق في حالة ما لأن كل واحد منهما أصل بنفسه من حيث البلوغ والعقل والحرّية، وخطاب الشرع والإلحاق: إنما كان بالنص في حق الصدقة فلا يتعداه، ولهذا يؤخذ من مولى التغلبي الجزية دون الصدقة المضاعفة. وقوله (قال أبو حنيفة ومحمد) هذا على ثلاثة أوجه: إما أن ظهر أنه كان محلاً للصدقة، أو لم يظهر حاله عنده أصلاً، أو ظهر أنه لم يكن محلاً للصدقة. ففي الأولين يجوز بالاتفاق، وفي الثالث جاز عند

قال المصنف: (ومواليهم) أقول: عطف على بني هاشم، والظاهر أن يكون معطوفاً على قوله آل علي فيكون المراد من بني هاشم في قوله ولا يدفع إلى بني هاشم آل المذكورين ومواليهم غلبوا عليهم، فقوله وهم آل علي الخ بيان لذلك، وأما عطفه على قوله بني هاشم فيأباه أما وأما فتأمل. قال ابن الهمام. قوله وهم آل علي الخ لما كان المراد من بني هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعددهم، فخرج أبو لهب بذلك حتى يجوز الدفع إلى بنيه لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله لهم ولذريتهم حيث نصروه ﷺ في جاهليتهم وفي إسلامهم، وأبو لهب كان حريصاً على أذى النبي ﷺ فلم يستحقها بنوه اهـ قال المصنف: (أما هؤلاء فلأنهم

---

(١) تقدم في الطهارة

(٢) صحيح. أخرجه أبو داود ١٦٥٠ والترمذي ٦٥٧ والنسائي ٥/ ١٠٧ والطيالسي ٩٧٢ والبيهقي ٧/ ٣٢ والطحاوي ٢/ ٨ وابن حبان ٣٢٩٥ والحاكم ١/ ٤٠٤ وأحمد ٦/ ٨، ١٠ كلهم من حديث أبي رافع. وله قصة. صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وهو كما قالا رجاله ثقات. وقال الترمذي: حسن صحيح. وأبو رافع اسمه أسلم، وهو مولى رسول الله ﷺ

تنبيه ألفاظهم متقاربة، فرواية الحاكم والترمذي على تقديم لفظ: «لا تحل لنا...» على لفظ: «مولى القوم...»

حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق لأنه القياس والإلحاق بالمولى بالنص وقد خص الصدقة قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: **(إذا دفع الزكاة إلى رجل يظنه فقيراً ثم بان أنه غني أو هاشمي أو كافر أو دفع في ظلمة فبان أنه أبوه أو ابنه فلا إعادة عليه. قال أبو يوسف رحمه الله عليه الإعادة)** لظهور خطئه بيقين وإمكان الوقوف على هذه الأشياء وصار كالأواني والثياب. ولهما حديث معن بن يزيد فإنه عليه الصلاة والسلام قال فيه «يا يزيد لك ما

قال الترمذي: حديث حسن صحيح. وكذا صححه الحاكم، وأبو رافع هذا اسمه أسلم، واسم ابنه عبيد الله، وهو كاتب عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه قوله: **(وقد خصّ الصدقة)** يعني فيبقى فيما رواه على القياس فتؤخذ منه الجزية ولا يكون كفؤاً لهم قوله: **(وقال أبو يوسف رحمه الله عليه الإعادة)** ولكن لا يستردّ ما أداه، وهل يطيب للقابض إذا ظهر الحال، لا رواية فيه، واختلف فيه، وعلى القول بأنه لا يطيب يتصدّق به. وقيل: يرده على المعطي على وجه التمليك منه ليعيد الأداء قوله: **(وصار كالأواني)** يفيد أنه مأخوذ في صورة الخلافية كون الأداء بالتحري وإلا قال: وصار كالماء والثياب: يعني إذا تحرى في الأواني في موضع يجوز التحري فيها بأن كانت الغلبة للطاهر منها أو في الثياب. وله أن يتحرى فيها وإن كان الطاهر مغلوباً فوقع تحريه على إناء أو ثوب فصلى فيه وتوضأ منه ثم ظهر نجاسته يعيد اتفاقاً فكذا هذا، ومثله ما إذا قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه، ولهما حديث معن، وهو ما أخرج البخاري عن معن بن يزيد قال «بايعت رسول الله ﷺ أنا وأبي وجدّي، وخطب عليّ فأنكحني وخاصمت إليه، وكان أبي يزيد أخرج دنانير يتصدّق بها فوضعها عند رجل في المسجد، فجئت فأخذتها فأتيته بها، فقال: والله ما إياك أردت، فخاصمته إلى رسول الله ﷺ فقال: «لك ما نويت يا يزيد ولك ما أخذت يا معن»[1] اهـ. وهو وإن كان واقعة حال يجوز فيها كون تلك الصدقة كانت نفلاً، لكن عموم لفظ ما في قوله عليه الصلاة والسلام «لك ما نويت»[2] يفيد المطلوب، ولأن الوقوف على هذه الأشياء إنما هو بالاجتهاد لا القطع فيبني الأمر على ما يقع عنده كما إذا اشتبهت عليه القبلة، ولو أمرناه بالإعادة كان بالطريق الأولى من الاجتهاد، ولو فرض

أبي حنيفة ومحمد **(ولا إعادة عليه)** وهل يطيب المقبوض للقابض ذكر الحلواني أنه لا رواية فيه، واختلفوا فيه، فعلى قول من لا يطيب ماذا يصنع بها قيل يتصدق به، وقيل: يرده على المعطي على وجه التمليك ليعيد الإيتاء وقال أبو يوسف: **(عليه الإعادة)** ولكن لا يسترد ما أداه **(لظهور خطئه بيقين وإمكان الوقوف على هذه الأشياء وصار كالأواني والثياب)** فإن الأواني الطاهرة إذا اختلطت بالنجسة، فإن غلبت الطاهرة مثل أن يكون إناءان طاهران وواحد نجس، فإنه لا يجوز أن يترك التحرّي، فإذا تحرى وتوضأ ثم ظهر الخطأ يعيد الوضوء، وأما إذا غلبت النجسة أو تساوتا يتيمم ولا يتحرى أما الثياب الطاهرة إذا اختلطت بالنجسة وليس ثمة علامة تعرف بها فإنه يتحرى مطلقاً، فإذا صلى في ثوب منها بالتحري ثم ظهر خطأه أعاد الصلاة، وأما عدم استرداده فلأن فساد جهة الزكاة لا ينقض الأداء **(ولهما حديث معن بن يزيد)** وهو ما روي أن يزيد دفع صدقته إلى رجل ليدفعها إلى الفقير فدفعها إلى ابنه معن، فلما أصبح رآها معه فقال: يا بني والله ما إياك أردت، فاختصما إلى رسول الله ﷺ، فقال عليه الصلاة والسلام **(«يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما أخذت»)** وجوّز ذلك ولم يستفسر أن الصدقة كانت فريضة أو تطوعاً، وذلك يدل على أن الحال لا تختلف، أو لأن مطلق الصدقة ينصرف إلى الفريضة. وقوله **(ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد)** دليل يتضمن الجواب عن قوله وإمكان الوقوف على هذه الأشياء: يعني سلمنا أن الوقوف على هذه الأشياء ممكن لكنه بالاجتهاد دون القطع، وما كان كذلك ينبني الأمر فيه على ما يقع عنده. كما إذا اشتبهت عليه القبلة، فإذا وقع عنده أنه مصرف صح الأداء لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع **(وعن أبي حنيفة في غير الغني)** أي فيما إذا ظهر أنه هاشمي أو كافر أوأنه أبوه أو ابنه **(لا يجزيه والظاهر هو الأول)** يعني الإجزاء في الكل. وقوله **(وهذا)** أي عدم الإعادة

ينتسبون إلى هاشم بن عبد مناف) أقول: فيه بحث، فإن آل أبي لهب منتسب إلى هاشم ويحل له الصدقة قال المصنف: **(وأما مواليهم**

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٤٢٢ من حديث معن بن يزيد، وكذا أحمد ٣/ ٤٧٠.

(٢) هوم المتقدم.

نويت، ويا معن لك ما أخذت» وقد دفع إليه وكيل أبيه صدقته؛ ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد دون القطع فيبتني الأمر فيها على ما يقع عنده كما إذا اشتبهت عليه القبلة، وعن أبي حنيفة رحمه الله في غير الغني أنه لا يجزيه، والظاهر هو الأول. وهذا إذا تحرى فدفع وفي أكبر رأيه أنه مصرف، أما إذا شك ولم يتحرّ أو تحرّى فدفع، وفي أكبر رأيه أنه ليس بمصرف لا يجزيه إلا إذا علم أنه فقير هو الصحيح، ولو دفع إلى شخص ثم علم أنه عبده أو

تكرر خطئه فتكررت الإعادة أفضى إلى الحرج لإخراج كل ماله، وليس كذلك الزكاة خصوصاً مع كون الحرج مدفوعاً شرعاً عموماً بخلاف نجاسة الماء ووجود النص فإنه مما يوقف على حقيقته بالأخبار قوله: (وهذا إذا تحرّى الخ) تحرير لمحل النزاع، وحاصل وجوه المسألة ثلاثة: دفع لشخص من غير شك ولا تحرّ فهو على الجواز إلا أن يظهر غناه مثلاً فيعيد، وإن شكّ فلم يتحرّ ودفع أو تحرّى فغلب على ظنه غناه ودفع لم يجز حتى يظهر أنه مصرف فيجزيه في الصحيح. وظن بعضهم أنها كمسألة الصلاة حالة الاشتباه إلى غير جهة التحرّي فإنها لا تجوز عند أبي حنيفة ومحمد، وإن ظهر صوابه، والحق الاتفاق على الجواز هنا، والفرق أن الصلاة إلى تلك الجهة معصية لتعمده الصلاة إلى غير جهة القبلة إذ هي جهة التحرّي، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: أخشى عليه الكفر، فلا تنقلب طاعة، وهنا نفس الإعطاء لا يكون به عاصياً فصلح وقوعه مسقطاً إذا ظهر صوابه. الثالث: إذا شك فتحرى فظنه مصرفاً فدفع فظهر خلافه، وهي الخلافية. قوله: (لانعدام التمليك) فهو على ملكه كما كان وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك بخلاف الدفع لمن ظهر غناه وأخواته قوله: (ولا يجوز دفع الزكاة لمن يملك نصاباً من أيّ مال كان) من فروعها: قوم دفعوا الزكاة إلى من يجمعها لفقير فاجتمع عند الآخذ أكثر من مائتين فإن كان جمعه له بأمره قالوا: كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الجابي مائتين جازت زكاته، ومن دفع بعده لا تجوز إلا أن يكون الفقير مديوناً فيعتبر هذا التفصيل في مائتين تفضل بعد دينه، فإن كان بغير أمره جاز الكل مطلقاً لأن في الأول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه، وفي الثاني وكيل الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم. وعن أبي يوسف فيمن أراد أن يعطي فقيراً ألفاً ولا دين عليه فوزنها مائة وقبضها كذلك يجزيه كل الألف من الزكاة إذا كانت كلها حاضرة في المجلس ودفع كلها فيه بمنزلة ما لو دفعها جملة، ولو كانت غائبة فاستدعى بها مائة كلما حضرت مائة دفعها إليه لا يجوز منها إلا مائتان والباقي تطوّع قوله: (والشرط أن يكون فاضلاً عن الحاجة) أما إذا كان له نصاب ليس نامياً وهو مستغرق بحوائجه الأصلية فيجوز الدفع إليه كما قدمنا فيمن يملك كتباً تساوي نصباً وهو عالم يحتاج إليها أو هو جاهل لا حاجة له بها، وفيمن له آلات وفرس ودار وعبد يحتاجها للخدمة والاستعمال، أو كان له نصاب نام إلا

(إذا تحرّى) حاصل هذه المسألة على أربعة أوجه: إما أن يدفع زكاة ماله رجلاً بلا شك ولا تحرّ أو شك في أمره، فالأول يجزيه ما لم يتبين أنه غني لأن الفقير في القابض أصل. والثاني إما أن يتحرى أو لا، فإن لم يتحرّ لم يجزه حتى يعلم أنه فقير لأنه لما شك وجب عليه التحري كما في الصلاة، فإذا ترك بعد ما لزمه لم يقع المؤدي موقع الجواز إلا إذا ظهر أنه فقير لأن الفقر هو المقصود وقد حصل بدونه كالسعي إلى الجمعة، وإن تحرّى ودفع فإما أن يكون في أكبر رأيه أنه مصرف أو ليس بمصرف، فإن كان الثاني لا يجزيه إلا إذا ظهر أنه فقير، فإذا ظهر صح وهو الصحيح. وزعم بعض مشايخنا أن عند أبي حنيفة ومحمد لا يجوز، كما لو اشتبهت عليه القبلة فتحرى إلى جهة ثم أعرض عن الجهة التي أدى إليها اجتهاده وصلى إلى جهة أخرى، ثم تبين أنه أصاب القبلة لزمه إعادة الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد، والأصح هو الفرق، فإن الصلاة لغير القبلة مع العلم لا تكون طاعة، فإذا كان عنده أن فعله معصية لا يمكن إسقاط الواجب عنه به، وأما التصدّق على الغني فصحيح وليس فيه من معنى المعصية شيء، ويمكن إسقاط الواجب عند إصابة محله بفعله فكان العمل بالتحري لحصول المقصود وقد

فلما روي «أن مولى رسول الله ﷺ سأله أتحل لي الصدقة: فقال، لا أنت مولانا» أقول في دلالته على المطلوب كلام، إذ حرمة مولاه ﷺ ليس يشبهها حرمة مولى غيره كما مر في الغني والهاشمي فيقتصر على مورده، إلا أن يراد بضمير المتكلم مع الغير نفسه الكريمة وغيره من بني هاشم، فيكون من قبيل بنو فلان قتلوا فلان قال المصنف: (وإذا دفع الزكاة إلى رجل يظنه فقيراً) أقول: الأولى أن يقال:

مكاتبه لا يجزيه لانعدام التمليك لعدم أهلية الملك وهو الركن على ما مر **(ولا يجوز دفع الزكاة إلى من يملك نصاباً من أيّ مال كان)** لأن الغنى الشرعي مقدّر به، والشرط أن يكون فاضلاً عن الحاجة الأصلية وإنما النماء شرط الوجوب **(ويجوز دفعها إلى من يملك أقل من ذلك وإن كان صحيحاً مكتسباً)** لأنه فقير والفقراء هم المصارف،

أنه مشغول بالدين، وعنه ما ذكر في المبسوط: رجل له ألف وعليه ألف وله دار وخادم لغير التجارة تساوي عشرة آلاف لا زكاة عليه، ثم قال في الكتاب: أرأيت لو تصدّق عليه ألم يكن موضعاً للصدقة. وفي الفتاوى: لو كان له حوانيت أو دار غلة تساوي ثلاثة آلاف وغلتها لا تكفي لقوته وقوت عياله يجوز صرف الزكاة إليه في قول محمد، وهذا التخصيص يفيد الخلاف، وفي باب صدقة الفطر من الخلاصة يعتبر قيمة الضيعة والكرم عند أبي يوسف فلعله هو الخلاف المراد في الفتاوى، ولو اشترى قوت سنة يساوي نصاباً فالظاهر أنه لا يعد نصاباً، وقيل: إن كان طعام شهر يساوي نصاباً جاز الصرف إليه لا إن زاد، ولو كان له كسوة الشتاء لا يحتاج إليها في الصيف جاز الصرف، ويعتبر من المزارع ما زاد على ثورين قوله: **(وإن كان صحيحاً مكتسباً)** وعند غير واحد لا يجوز للمكسوب لما قدمناه من قوله عليه الصلاة والسلام «لا تحل الصدقة لغنيّ ولا لذي مرة سويّ»[١]. وقوله للرجلين اللذين سألاه فرآهما جلدين «أما إنه لا حق لكما فيها وإن شئتما أعطيتكما»[٢]. والجواب أن الحديث الثاني دل على أن المراد حرمة سؤالهما لقوله «وإن شئتما أعطيتكما» ولو كان الأخذ محرّماً غير مسقط عن صاحب المال لم يفعله قوله: **(ويكره أن يدفع إلى واحد مائتي درهم فصاعداً)** إلا أن يكون مديوناً لا يفضل له بعد قضاء دينه نصاب، أو يكون معيلاً إذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كلاً منهم نصاب والمسألة ظاهرة حكماً ودليلاً. وقوله فيتعقبه صريح في تعقب حكم العلة إياها في الخارج، والأحب أن يغني بها فقيراً يومه لقوله عليه الصلاة والسلام «أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم»[٣] والأوجه غير هذا الإطلاق، بل أن ينظر إلى ما تقتضيه الأحوال في كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين وثوب وغير ذلك، والحديث المذكور كان في صدقة الفطر قوله: **(لما روينا فيه من حديث**

حصل بغيره، وإن كان الأول فإن ظهر أنه فقير أو لم يظهر من حاله شيء جاز بالاتفاق، وإن ظهر أنه غنيّ فكذلك عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وهو قول أبي يوسف أوّلاً. ثم قال: تلزمه الإعادة كما ذكرنا وهو قول الشافعي رحمه الله وقوله **(وهو الركن)** أي التمليك هو الركن في الزكاة **(كما مرّ)** قال: **(ولا يجوز دفع الزكاة إلى من ملك نصاباً)** سواء كان من النقود أو السوائم أو العروض وهو فاضل عن حوائجه الأصلية كالدين في النقود والاحتياج إلى الاستعمال في أمر المعاش في غيرها لا يجوز دفع الزكاة إليه، وعن هذا ذكر في المبسوط رجل له ألف درهم وعليه دين ألف درهم وله دار وخادم وسلاح وفرس لغير التجارة قيمتها عشرة آلاف درهم فلا زكاة عليه، لأن الدين مصروف إلى المال الذي في يده لأنه فاضل عن حاجته معد

يظنه مصرفاً قوله: **(أو لأن مطلق الصدقة ينصرف إلى الفريضة)** أقول: سيجيء من المصنف الاستدلال بقوله ﷺ «لا صدقة إلا عن ظهر غني» على عدم وجوب صدقة الفطر على المعسر، فلو صح ما ذكره الشارح لم يستقم ذلك الاستدلال قال المصنف: **(ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد دون القطع)** أقول: يمكن القطع في أبيه وابنه قال ابن الهمام: بخلاف نجاسة الماء فإنه مما يوقف على حقيقته بالإخبار اهـ وفيه تأمل قوله: **(فتحرى إلى جهة ثم أعرض)** أقول: أو لم يتحر فصلى إلى جهة ثم تبين إصابته قوله: **(وأما التصدق على الغني فصحيح)** أقول: فيه بحث، إلا أن يراد بالتصدق مجازه وجيء في الهبة.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم قبل قليل في أول هذا الفرع.

(٣) حسن. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٥٣ من حديث ابن عمر بلفظ: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر، وقال: أغنوهم في هذا اليوم» ورواه البيهقي ٤/ ١٧٥ بأتم منه، ومداره على أبي معشر. قال البيهقي: غيره أوثق منه. وذكره الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٣٢، ونسبه لابن عدي أيضاً، وقال: أعله ابن عدي بأبي معشر، وقد ضعفه البخاري ويحيى، وقال ابن عدي: ومع ضعفه يكتب حديثه اهـ. وذكره ابن حجر في التلخيص ٢/ ١٨٣ وقال: ورواه ابن سعد في الطبقات عن عائشة وابن عمر وأبي سعيد، فذكروا حديثاً في صدقة الفطر وآخره: «وأغنوهم. يعني المساكين. عن طواف هذا اليوم».

قلت: فهذه شواهد لحديث أبي معشر، فيرقى حديثه إلى الحسن والله تعالى أعلم.

ولأن حقيقة الحاجة لا يوقف عليها فأدير الحكم على دليلها وهو فقد النصاب **(ويكره أن يدفع إلى واحد مائتي درهم فصاعداً وإن دفع جاز)** وقال زفر رحمه الله: لا يجوز لأن الغني قارن الأداء فحصل الأداء إلى الغني. ولنا أن الغنى حكم الأداء فيتعقبه لكنه يكره لقرب الغني منه كمن صلى وبقربه نجاسة قال: **(وأن تغني بها إنساناً أحبّ إليّ)** معناه

معاذ) وهو قوله «فردّها في فقرائهم»[1] هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال، وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لإيجاب الحكم في محل وجود سببه، قالوا: الأفضل في صرفها أن يصرفها إلى إخوانه الفقراء ثم أولادهم ثم أعمامه الفقراء ثم أخواله ثم ذوي أرحامه ثم جيرانه ثم أهل سكنه ثم أهل مصره قوله: **(إلا أن ينقلها)** استثناء من كراهة النقل، ووجهه ما قدمناه في مسألة دفع القيم من قول معاذ لأهل اليمن: ائتوني بعرض ثياب خميس أو لبيس في الصدقة مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله ﷺ بالمدينة، ويجب كون محمله كون من بالمدينة أحوج أو ذلك ما يفضل بعد إعطاء فقرائهم، وأما النقل للقرابة فلما فيه من صلة الرحم

للتقلب والتصرف به، فكان الدين مصروفاً إليه، فأما الخادم والدار والفرس والسلاح فمشغول بحاجته فلا يصرف الدين إليه، وعلى هذا قال مشايخنا إن الفقيه إذا ملك من الكتب ما يساوي مالاً عظيماً ولكنه يحتاج إليها يحل له أخذ الصدقة إلا أن يملك فاضلاً عن حاجته ما يساوي مائتي درهم. وقوله **(وإنما النماء شرط الوجوب)** يعني أن الشرط في عدم جواز الدفع ملك النصاب الفاضل عن الحوائج الأصلية نامياً كان أو غير نام، وإنما النماء شرط وجوب الزكاة **(ويجوز دفعها إلى من يملك أقل من ذلك وإن كان صحيحاً مكتسباً)** وقال الشافعي: لا يجوز دفعها إلى الفقير الكسوب لقوله ﷺ «لا تحل الصدقة لغنيّ ولا لذي مرة سويّ» ولنا أنه فقير والفقراء هم المصارف، ولأن حقيقة الحاجة لا يوقف عليها لكونها خفية، ولها دليل ظاهر، وهو فقد النصاب فيقام مقامه كما في الإخبار عن المحبة فيما إذا قال: إن كنت تحبينني فأنت طالق: فقالت أحبك. وتأويل ما رواه حرمة الطلب، ألا ترى ما روي عن رسول الله ﷺ «أنه كان يقسم الصدقات فقام إليه رجلان يسألانه فنظر إليهما ورآهما جلدين فقال: إنه لا حق لكما فيه وإن شئتما أعطيتكما» معناه لا حق لكما في السؤال، ألا ترى أنه جوّز الإعطاء إياهما.

وقوله: **(ويكره أن يدفع إلى واحد مائتي درهم فصاعداً)** قيل: معناه إذا لم يكن له عيال ولا دين عليه، فأما إذا كان معيلاً فلا بأس أن يعطيه مقدار ما لو وزعه على عياله أصاب كل واحد منهم دون المائتين لأن التصدّق عليه في المعنى تصدّق عليه وعلى عياله، وإذا كان عليه دين فلا بأس بأن يعطيه مائتين أو أكثر مقدار ما إذا قضى به دينه يبقى له دون المائتين، وكذلك ذكر هذه المسألة في المبسوط مقيدة بهذين القيدين فقال: ويكره أن يعطي رجلاً من الزكاة مائتي درهم إذا لم يكن عليه دين أو له عيال وقال أبو يوسف: لا بأس بإعطاء المائتين ويكره أن يعطيه فوق المائتين. وقال زفر: لا يجوز أن يعطيه المائتين، وجه قول أبي يوسف: أن جزءاً من المائتين مستحق لحاجته للحال والباقي دون المائتين فلا تثبت به صفة الغني إلا أن يعطيه فوق المائتين. ووجه قول زفر: أن الغني قارن الأداء لأن الأداء علة الغني والحكم يقارن العلة كما في الاستطاعة مع الفعل، وهذا مقرر عند علمائنا المحققين، ذكره الإمام المحقق فخر الإسلام وغيره في أصول الفقه، ولنا ما ذكره: أن الغنى حكم الأداء وحكم الشيء يعقبه، واعترضوا عليه بأن حكم العلة الحقيقية لا يجوز أن يتأخر عنها كما قال زفر فما وجه هذا الكلام؟ فمنهم من قال: معنى قوله الغنى حكم الأداء الغنى، وذلك لأن الأداء علة الملك والملك علة الغنى، فكان الغنى مضافاً إلى الأداء وحكم الشيء يعقبه، واعترضوا عليه بأن حكم العلة الحقيقية لا يجوز أن يتأخر عنها. كما قال زفر فما وجه هذا الكلام؟ فمنهم من قال: معنى قوله الغنى حكم الأداء الغنى حكم حكم الأداء وذلك لأن الأداء علة الملك والملك علة الغنى حكم حكم الأداء، فكان الغني مضافاً إلى الأداء لكن بواسطة الملك فكان العلة الأولى وهي الأداء شبهة السبب، والسبب الحقيقي هو الذي يتقدم على الحكم حقيقة، وما كان يشبه السبب من العلل له شبهة التقدم فكان هذا من قبيل شراء القريب للإعتاق، فإن الشراء علة للملك، والملك في القريب علة العتق بالحديث، فكان العتق حكم حكم الشراء فلذلك جازت نية الكفارة عند

قوله: (فمنهم من قال معنى قوله الغني حكم الخ) أقول: القائل هو السغناقي.

---

(١) تقدم في أوائل هذا الباب.

الإغناء عن السؤال يومه ذلك لأن الإغناء مطلقاً مكروه. قال: (**ويكره نقل الزكاة من بلد إلى بلد**) وإنما تفرق صدقة كل فريق فيهم لما روينا من حديث معاذ رضي الله عنه، وفيه رعاية حق الجوار (**إلا أن ينقلها الإنسان إلى قرابته أو إلى قوم هم أحوج من أهل بلده**) لما فيه من الصلة: أو زيادة دفع الحاجة، ولو نقل إلى غيرهم أجزاه وإن كان مكروهاً لأن المصرف مطلق الفقراء بالنص.

زيادة على قربة الزكاة، هذا ويناسب إيلاء الصدقة الواجبة بإيجاب الله تعالى الصدقة الواجبة بإيجاب العبد فلا بأس بذكر شيء من أحكامها تكميلاً للوضع، تلزم الصدقة بالنذر فإن عين درهماً أو فقيراً بأن قال: لله عليّ أن أتصدق بهذا الدرهم أو على هذا الفقير لم يلزم، فلو تصدق بغيره على غيره خرج عن العهدة، وفيه خلاف زفر، ولو نذر أن يتصدق بخبز كذا وكذا فتصدق بقيمته جاز، ولو نذر أن يتصدق بهذه الدراهم فهلكت قبل أن يتصدق بها لم يلزمه شيء غيرها ولو لم تهلك فتصدق بمثلها جاز، ولو قال: كل منفعة تصل إليّ من مالك فلله عليّ أن أتصدق بها لزمه أن يتصدق بكل ما ملكه لا بما أباحه كطعام أذن له أن يأكله، ولو قال: إن فعلت كذا فما لي صدقة في المساكين لا يدخل ماله من الديون على الناس ودخل ما سواها، وهل يتقيد بمال الزكاة نذكره في آخر كتاب الحج إن شاء الله تعالى ولو قال: إن رزقني الله مالاً فعليّ زكاته لكل مائتين عشرة لم يلزمه سوى خمسة إذا رزقه. ولو قال: إن فعلت كذا فألف درهم من مالي صدقة ففعله وهو لا يملك إلا مائة مثلاً الصحيح أنه لا يلزم التصدق إلا بما ملك، لأن فيما لم يملك لم يكن النذر مضافاً إلى الملك ولا إلى سبب الملك. كما لو قال: مالي صدقة في المساكين ولا مال له لا يلزمه شيء. ولو قال: كلما أكلت كذا فعليّ أن أتصدق بدرهم فعليه بكل لقمة منه درهم لأن كل لقمة أكلة. ولو قال: كلما شربت فإنما يلزمه بكل نفس لا بكل مصة، ولو نذر أن يتصدق على فقراء مكة فتصدق على غيرهم جاز لأن لزوم النذر إنما هو بما هو قربة وذلك بالصدقة فباعتبارها يلزم لا بما زاد، وأيضاً الصرف إلى كل فقير صرف إلى الله تعالى فلم يختلف المستحق فيجوز، وصار نظير ما لو نذر صوماً أو صلاة بمكة فصام وصلى في غيرها حيث يجوز عندنا.

الشراء لشبهة تقدم الشراء على العتق بوجود الواسطة، وليس في كلام المصنف ما يشعر به. وقال فخر الإسلام: الأداء يلاقي الفقر وإنما يثبت الغنى بحكمه وحكم الشيء لا يصلح مانعاً لأن المانع ما يسبقه لا ما يلحقه، والجواز لا يحتمل البطلان لأن البقاء يستغني عن الفقر، وهذا يشير إلى التأخر كما ترى، والحكم لا يتأخر عن العلة الحقيقية. وأقول: الحكم يتعقب العلة في العقل ويقارنها في الوجود، فبالنظر إلى التأخر العقلي جاز، وبالنظر إلى التقارن الخارجي يكره، ولعله المراد بقوله لقربه منه. وقوله (**وأن تغني بها إنساناً أحبّ إليّ**) هذا خطاب أبي حنيفة لأبي يوسف رحمهما الله، وإنما صار هذا أحب لأن فيه صيانة المسلم عن ذلّ السؤال مع أداء الزكاة، ولهذا قالوا: إن من أراد أن يتصدّق بدرهم فاشترى به فلوساً ففرّقها فقد قصر في أمر الصدقة «ومعناه الإغناء عن السؤال في يومه» لا أن يملكه نصاباً (**لأن الإغناء مطلقاً مكروه**) كما تقدم. وينبغي أن يكون مراده إذا لم يكن مديوناً أو معيلاً على ما تقدم وقوله (**ويكره نقل الزكاة من بلد إلى بلد**) قال الإمام أبو الحسن القدوري: يكره نقل الزكاة إلى بلد آخر، وهذا إذا لم ينقل إلى قرابته أو إلى قوم هم أحوج من أهل بلده، أما إذا نقل إليهم فإنه يجوز بلا كراهة، أما الجواز في الصورة الأولى فلأن المصرف مطلق الفقراء بالنص. وأما الكراهة فلحديث معاذ، ولأن في النقل ترك رعاية حق الجوار، وأما عدم الكراهة فيما إذا نقل إلى قرابته فلما فيه من أجر الصدقة وأجر صلة الرحم، وأما إلى قوم هم أحوج من أهل بلده فلأن المقصود سدّ خلة الفقير فمن كان أحوج كان أولى، وقد صح عن معاذ رضي الله عنه أنه كان يقول باليمن: ائتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم في الصدقة، فإنه أيسر عليكم وأنفع للمهاجرين بالمدينة، والخميس الثوب الصغير طوله خمسة أذرع، واللبيس الخلق، وطولب بالفرق بين هذه المسألة وبين صدقة الفطر في أنه اعتبر ههنا مكان المال وفي صدقة الفطر من تجب عليه في ظاهر الرواية. وأجيب بأن وجوب الصدقة على المولى في ذمته عن رأسه فحيث كان رأسه وجبت عليه، ورأس مماليكه في حقه كراسه في وجوب المؤنة التي هي سبب الصدقة فيجب حيثما كانت رءوسهم، وأما الزكاة فإنها تجب في المال ولهذا إذا هلك المال سقطت فاعتبر بمكانه.

باب صدقة الفطر

قال رحمه الله: (صدقة الفطر واجبة على الحرّ المسلم إذا كان مالكاً لمقدار النصاب فاضلاً عن مسكنه وثيابه

باب صدقة الفطر

الكلام في كيفيتها وكميتها وشرطها وسببها وسبب شرعيتها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب، ولا يخفى أن الركن هو نفس الأداء إلى المصرف، وسبب شرعيتها ما نص عليه في رواية أبي داود وابن ماجه عن ابن عباس «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين، من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات»[1] ورواه الدارقطني وقال: ليس في رواته مجروح والباقي يأتي في الكتاب بحثاً بحثاً. فالأول وهو كيفية الوجوب لحديث ثعلبة بن صعير العدوي[2] وهو

باب صدقة الفطر

صدقة الفطر لها مناسبة بالزكاة والصوم، أما بالزكاة فلأنها من الوظائف المالية مع انحطاط درجتها عن الزكاة، وأما بالصوم فباعتبار الترتيب الوجودي فإن شرطها الفطر وهو بعد الصوم. قال صاحب النهاية: وإنما رجح هذا الترتيب لما أن المقصود من الكلام هو المضاف لا المضاف إليه، خصوصاً إذا كان مضافاً إلى شرطه، والصدقة عطية يراد بها المثوبة من الله تعالى سميت بها لأن بها يظهر صدق الرغبة في تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق رغبة الرجل في المرأة. قال: (صدقة الفطر واجبة) الوجوب ههنا على معناه الاصطلاحي، وهو ما يثبت بدليل فيه شبهة على ما ذكر في الكتاب. وقوله: (فاضلاً عن مسكنه) قال في النهاية: حتى لو كان له داران دار يسكنها وأخرى لا يسكنها ويؤاجرها أو لا يؤاجرها يعتبر قيمتها في

باب صدقة الفطر

قوله: (مع انحطاط درجتها الخ) أقول: لأنه ليس بفرض.

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٦٠٩ وابن ماجه ١٨٢٧ والحاكم ١/٤٠٩ والبيهقي ٤/١٦٣ والدارقطني ٢/١٣٨ كلهم من حديث ابن عباس.
قال الدارقطني: ليس فيهم مجروح.
وقال الحاكم: صحيح على شرط البخاري، ووافقه الذهبي، وفيه سيار بن عبد الرحمن الصدفي صدوق فحديثه حسن.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ١٦٢٠ والدارقطني ٢/١٤٨ كلاهما من حديث ثعلبة بن صعير وذكره البيهقي ٤/١٦٨
قال المنذري في مختصره: قال الإمام الشافعي: حديث مدني خطأ. وقال البيهقي: وقيل في هذا الحديث «عن كل رأس» وقيل «كل إنسان» وبلغني عن محمد بن يحيى الذهلي أنه كان يميل إلى تصحيح رواية من رواه «عن كل رأس، أو كل إنسان».
وورد من طريق آخر من حديث عبد الله بن ثعلبة بن أبي صُعير «أن رسول الله ﷺ خطب فقال: إن صدقة الفطر مدان من برٍّ عن كل إنسان أو صاع مما سواه من الطعام». أخرجه الدارقطني ٢/١٤٩ وفي إسناده يحيى بن جرجة قال الزيلعي في نصب الراية ٢/٤٠٧. ويحيى بن جرجة روى عنه ابن جريج وقرعة بن سويد. قال ابن أبي حاتم: سألت أبي عنه فقال: هو شيخ، وقال الدارقطني: ليس بالقوي اهـ وأخرجه الطحاوي من طريق آخر ٢/٤٥ عن ثعلبة بن أبي صُعَير وأخرجه أبو داود ١٦١٩ من حديث ثعلبة بن أبي صعير أو عبد الله بن ثعلبة بن أبي صُعير عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «صاع من بر أو قمح على كل اثنين، صغير أو كبير حر أو عبد ذكر أو أنثى، أما غنيكم فيزكيه الله، وأما فقيركم فيرد الله عليه أكثر مما أعطاه الله» زاد سليمان في حديثه: «غني، أو فقير»، وأخرجه أيضاً الطحاوي ٢/٤٥ والبيهقي ٤/١٦٧ قال المنذري في مختصره: في إسناده النعمان بن راشد لا يحتج به اهـ. وللحديث وجه آخر أخرجه أبو داود ١٦٢١ والدارقطني ٢/١٥٠، وأحمد ٥/٤٣٢ وذكره البيهقي ٤/١٦٣ كلهم من حديث ابن أبي صعير العذري. ولفظه: «خطب رسول الله ﷺ الناس قبل يوم الفطر بيوم أو يومين. فقال: أدّوا صاعاً من بر أو قمح بين اثنين أو صاعاً من تمر أو شعير على كل حر أو عبد صغير أو كبير».
قال الزيلعي في نصب الراية ٢/٤٠٧: وهذا سند صحيح قوي. وورد الحديث من طريق آخر أخرجه الحاكم ٣/٢٧٩ عن عبد الله بن ثعلبة عن النبي ﷺ «أنه فرض صدقة الفطر على الصغير والكبير، صاعاً من تمر، أو مدين من قمح».
قال الزيلعي في نصب الراية ٢/٤٠٧: قال الدارقطني في علله: هذا حديث مختلف في إسناده ومتنه وقال الشيخ في «الإمام»: وحاصل ما يعلل به هذا الحديث أمران أحدهما: الاختلاف في اسم أبي صُعير وثانيهما: الاختلاف في اللفظ اهـ الزيلعي باختصار شديد وقال ابن حجر في التقريب: ثعلبة بن صُعَير أو ابن أبي صعير العذري ويقال: ثعلبة بن عبد الله بن صعير ويقال: عبد الله بن ثعلبة بن صُعير مختلف في صحبته.

وأثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده) أما وجوبها فلقوله عليه الصلاة والسلام في خطبته «أدوا عن كل حر وعبد صغير أو كبير نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير» رواه ثعلبة بن صعير العدوي أو صعير العذري رضي الله تعالى عنه، ويمثله يثبت الوجوب لعدم القطع وشرط الحرية ليتحقق التمليك والإسلام ليقع قربة، واليسار لقوله عليه

حديث مروي في سنن أبي داود والدارقطني. ومسند عبد الرزاق، وقد اختلف فيه في الاسم والنسبة والمتن، فالأوّل: أهو ثعلبة بن أبي صعير أو هو ثعلبة بن عبد الله بن أبي صعير أو عبد الله بن ثعلبة بن صعير عن أبيه، والثاني: أهو العدوي أو العذري فقيل العدوي نسبة إلى جده الأكبر عدي وقيل العذري وهو الصحيح ذكره في المغرب وغيره. وقال أبو علي الغساني في تقييد المهمل: العذري بضم الذال[١] المعجمة وبالراء هو عبد الله بن ثعلبة ابن صعير أو محمد حليف بني زهرة رأى النبي ﷺ وهو صغير، والعدوي تصحيف أحمد بن صالح. والثالث: أهو «أدوا صدقة الفطر صاعاً من تمر أو قمح عن كل رأس». أو هو «صدقة الفطر صاع من بر أو قمح على كل اثنين» قال في الإمام: ويمكن أن يحرّف لفظ رأس إلى اثنين اهـ. لكن تبعده رواية بين اثنين وهي من طرقه الصحيحة التي لا ريب فيها طريق عبد الرزاق أخبرنا ابن جريج عن ابن شهاب عن عبد الله بن ثعلبة قال «خطب رسول الله ﷺ الناس قبل يوم الفطر بيوم أو يومين فقال: أدوا صاعاً من بر أو قمح بين اثنين، أو صاعاً من تمر أو شعير عن كل حرّ وعبد صغير أو كبير»[٢] وهذا سند صحيح. وفي غير هذه من أين يجاء بالراء، هذا على أن مقصود المصنف الاستدلال به على نفس الوجوب لا على قدر الواجب وهو حاصل على كل حال، وسيأتي استدلاله في قدره بحديث آخر، ومما يستدل به على الوجوب ما استدل به الشافعي رحمه الله على الافتراض وهو حديث ابن عمر في الصحيحين «أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل حرّ أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين»[٣]. فإن حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية في كلام الشارع متعين ما لم يقم صارف عنه، والحقيقة الشرعية في الفرض غير مجرد التقدير خصوصاً وفي لفظ البخاري ومسلم في هذا الحديث أنه عليه الصلاة والسلام «أمر بزكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير»[٤] قال ابن عمر: فجعل الناس عدله مدّين من حنطة ومعنى لفظ فرض هو معنى أمَر إيجاب، والأمر الثابت بظنيّ إنما يفيد الوجوب فلا خلاف في المعنى، فإن الافتراض الذي يثبتونه ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به، غاية الأمر أن الفرض في اصطلاحهم أعم من الواجب في عرفنا فأطلقوه على أحد جزأيه، ومنه ما في المستدرك وصححه عن ابن عباس «أنه عليه الصلاة والسلام أمر صارخاً ببطن مكة ينادي أن صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم صغير أو كبير حرّ أو

الغني حتى لو كانت قيمتها مائتي درهم وجب عليه صدقة الفطر. وقوله: **(وعبيده)** يعني التي للخدمة فإن التي تكون للتجارة فيها الزكاة. وقوله: **(صغير أو كبير)** صفتان لعبد، ولا يجوز أن يكونا صفتين لحرّ وعبد لأنه لا تجب صدقة الفطر عن ولده الكبير، وفي الحديث بيان لوجوبها وسبب وجوبها وشرطها ومقدار الواجب وبيان من تجب عليه ومن تجب عنه. وقوله: **(رواه ثعلبة بن صعير العدوي أو صعير العذري)** قال الإمام حميد الدين الضرير رحمه الله: العذري يعني بالعين والذال المعجمة أصح منسوب إلى بني عذرة اسم قبيلة، والعدوي منسوب إلى عدي وهو جدّه، وأهل الحديث يقولونه كنية أبي صعير العذري. وقوله **(لا صدقة إلا عن ظهر غنى)** أي صادرة عن غني، فالظهر فيه مقحم كما في ظهر القلب وظهر الغيب **(وهو)** أي الحديث **(حجة على الشافعي في إيجابه على من يملك الزيادة على قوت يومه لنفسه وعياله)** استدلالا بما ذكر في

---

(١) قول صاحب الفتح (بضم الذال الخ) هكذا في النسخ التي بيدنا ولعل الناسخ أسقط العين التي يناسبها الضم كما هو ظاهر اهـ مصححه.

(٢) تقدم تخريجه في الذي قبله.

(٣) صحيح أخرجه البخاري ١٥٠٤ ومسلم ٩٨٤ وأبو داود ١٦١١ والترمذي ٦٧٦ والنسائي ٥/٤٨ وابن ماجه ١٨٢٦ والطحاوي ٢/٤٤ والبيهقي ٤/١٦١، ١٦٢، ١٦٣ ومالك ١/٢٨٤ والشافعي ١/٢٥٠، ٢٥١ والدارمي ١/٣٩٢ وأحمد ٢/٦٣ كلهم من حديث ابن عمر.

(٤) هذه الرواية عند البخاري ١٥٠٧ ومسلم ٩٨٤ كلاهما من حديث ابن عمر.

الصلاة والسلام «لا صدقة إلا عن ظهر غنى» وهو حجة على الشافعي رحمه الله في قوله: تجب على من يملك زيادة عن قوت يومه لنفسه وعياله، وقدّر اليسار بالنصاب لتقدر الغنى في الشرع به فاضلاً عما ذكر من الأشياء لأنها

مملوك»[1] الحديث. فإن قلت: ينبغي أن يراد بالفرض ما هو عرفنا للإجماع على الوجوب. فالجواب: أن ذلك إذا نقل الإجماع تواتراً ليكون إجماعاً قطعياً أو أن يكون من ضروريات الدين كالخمس عند كثير، فأما إذا كان إنما يظن الإجماع ظناً فلا، ولذا صرحوا بأن منكر وجوبها لا يكفر فكان المتيقن الوجوب بالمعنى العرفي عندنا، والله سبحانه وتعالى أعلم قوله: (وشرط الحرية ليتحقق التمليك) إذ لا يملك إلا المالك ولا ملك لغير الحرّ فلا يتحقق منه الركن. وقول الشافعي أنها على العبد ويتحمله السيد، ليس بذاك لأن المقصود الأصلي من التكليف أن يصرف المكلف نفس منفعته لمالكه وهو الربّ تعالى ابتلاء له لتظهر طاعته من عصيانه، ولذا لا يتعلق التكليف إلا بفعل المكلف، فإذا فرض كون المكلف لا يلزمه شرعاً صرف تلك المنفعة التي هي فيما نحن فيه فعل الإعطاء، وإنما يلزم شخصاً آخر لزم انتفاء الابتلاء الذي هو مقصود التكليف في حق ذلك المكلف، وثبوت الفائدة بالنسبة إلى ذلك الآخر لا يتوقف على الإيجاب على الأول لأن الذي له ولاية الإيجاد والإعدام تعالى يمكن أن يكلف ابتداء السيد بسبب عبده الذي ملكه له من فضله، فوجب لهذا الدليل العقلي، وهو لزوم انتفاء مقصود التكليف الأول أن يحمل ما ورد من لفظ على في نحو قوله على كل حرّ وعبد على معنى عن كقوله:

إذا رضيت عليّ بنو قشير ... لعمر الله أعجبني رضاها

وهو كثير، ويطرد بعد ألفاظ وهي خفي عليّ، وبعد علي، واستحال علي، وغضب علي، كلها بمعنى عني، هذا لو لم يجيء شيء من ألفاظ الروايات بلفظ عن كي لا ينافيه الدليل العقلي، فكيف وفي بعض الروايات صرح بها على ما قدمناه بالسند الصحيح من حديث ثعلبة، على أن المتأمل لا يخفى عليه أن قول القائل: كلف بكذا، ولا يجب عليه فعله يجر إلى التناقض فضلاً عن انتفاء الفائدة بأدنى تأمل قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام «لا صدقة إلا عن ظهر غني») رواه أحمد في مسنده حدثنا يعلى بن عبيد حدثنا عبد الملك عن عطاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «لا صدقة إلا عن ظهر غنى، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول»[2] وذكره

آخر حديث ابن عمر رضي الله عنهما غني أو فقير، لأنه محمول أما على ما كان في الابتداء ثم انتسخ بقوله عليه الصلاة والسلام «إنما الصدقة ما كان عن ظهر غنى» وإما على الندب لأنه قال في آخره «أما غنيكم فيزكيه الله، وأما فقيركم فيعطيه الله

قوله: (ثم انتسخ بقوله ﷺ «إنما الصدقة ما كان عن ظهر غني») أقول: فيه بحث، فإن النسخ لا يثبت إلا بتأخر تاريخ الذي يدعي أنه ناسخ ولم يعلم، ثم أقول: لم يجوز أن يراد بالصدقة الزكاة دفعاً للتعارض وقد مر نظيره من الشارح قوله: (وإما على الندب، لأنه قال

---

(١) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٤٢ والبيهقي ٤/ ١٧٢ والحاكم ١/ ٤١٠ كلهم من حديث ابن عباس وعجزه عند الدارقطني «ذكر أو أنثى حرّ أو مملوك حاضر أو باد، مدان من قمح، أو صاع من شعير أو تمر» وليس عند الحاكم لفظ «مدان من قمح».

قال البيهقي: وهذا حديث ينفرد به يحيى بن عباد عن ابن جريج اهـ.

وقال الحاكم: صحيح الإسناد، وتعقبه الذهبي بقوله: بل خبر منكر جداً. قال العقيلي: يحيى بن عباد عن ابن جريج حديثه يدل على الكذب، وقال الدارقطني: ضعيف اهـ.

وورد من حديث عمرو بن شعيب مرسلاً أخرجه البيهقي ٤/ ١٧٢، ١٧٣ والدارقطني ٢/ ١٤١ وبإسناد واهٍ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

فالحديث بهذا الشاهد يرقى إلى درجة الضعف لا يتعداه.

(٢) ذكره البخاري ٥/ ٣٧٧ تعليقاً بصيغة الجزم وأخرجه أحمد ٢/ ٢٣٠ من حديث أبي هريرة، وإسناده حسن.

وورد الحديث بغير هذا اللفظ، أخرجه البخاري ١٤٢٦ و٥٣٥٥ والنسائي ٥/ ٦٩ والدارقطني ٣/ ٢٩٧ والبيهقي ٧/ ٤٦٦، ٤٧١ كلهم من حديث أبي هريرة ولفظ البخاري: «خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى، وابدأ بمن تعول».

وأخرجه مسلم ١٠٣٤ من حديث حكيم بن حزام بلفظ «أفضل الصدقة ـ أو خير الصدقة ـ عن ظهر غنى، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول».

مستحقة بالحاجة الأصلية، والمستحق بالحاجة الأصلية كالمعدوم ولا يشترط فيه النمو، ويتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة ووجوب الأضحية والفطرة. قال: **(يخرج ذلك عن نفسه)** لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر على الذكر والأنثى» الحديث (و) يخرج عن **(أولاده الصغار)** لأن السبب رأس يمونه ويلي عليه لأنها تضاف إليه يقال زكاة الرأس، وهي أمارة السببية، والإضافة إلى الفطر باعتبار أنه وقته، ولهذا تتعدد بتعدد

البخاري في صحيحه تعليقاً في كتاب الوصايا مقتصراً على الجملة الأولى فقال: وقال النبي ﷺ «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»[١] وتعليقاته المجزومة لها حكم الصحة. ورواه مرة مسنداً بغير هذا اللفظ، ولفظة الظهر مقحمة كظهر القلب، وظهر الغيب في المغرب **(وهو حجة على الشافعي رحمه الله في قوله تجب على من يملك زيادة على قوت يومه لنفسه وعياله)** وما روى أحمد حدثنا عفان قال: سألت حماد بن زيد عن صدقة الفطر، فحدثني عن نعمان بن راشد عن الزهري عن أبي ثعلبة بن أبي صعير عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال «أدّوا صاعاً من قمح أو صاعاً من بر. شك حماد. عن كل اثنين صغير أو كبير ذكراً أو أنثى حرّ أو مملوك غني أو فقير، أما غنيكم فيزكيه الله، وأما فقيركم فيرد الله عليه أكثر مما يعطي»[٢] فقد ضعفه أحمد بالنعمان بن راشد وجهالة بن أبي صعير، ولو صح لا يقاوم ما رويناه في الصحة مع أن ما لا ينضبط كثرة من الروايات المشتملة على التقسيم المذكور ليس فيها الفقير فكانت تلك رواية شاذة فلا تقبل خصوصاً مع نبوّ عن قواعد الصدقات والحديث الصحيح عنها قوله: **(ويتعلق بهذا النصاب)** ومما يتعلق به أيضاً وجوب نفقة ذوي الأرحام، وتقدم تحقيق هذا النصاب، وحديث فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر[٣] قدمناه أوّل الباب قوله: **(والسبب رأس يمونه ويلي عليه)** المفيد لسببية الرأس المذكور لفظ «عن» في قوله «عن كل حرّ وعبد صغير أو كبير ذكر أو أنثى»[٤] وكذا لفظ «على» بعد ما قامت الدلالة على أن المراد به معنى عن استفدنا منه أن هذه صدقة تجب على الإنسان بسبب هؤلاء، والقطع من جهة الشرع أنه لا يجب عمن لم يكن من هؤلاء في مؤنته وولايته، فإنه لا يجب على الإنسان بسبب عبد غيره وولده، وفي رواية الدارقطني حديث ابن عمر قال في آخره «ممن تمونون»[٥] ولو مان صغيراً لله تعالىالا لولاية شرعية له عليه لم يجب أن يخرج عنه إجماعاً

أفضل مما أعطى». وقوله: **(وقدر اليسار بالنصاب)** ظاهر. وقوله: **(ولا يشترط فيه النمو)** أي لا يشترط أن يكون النصاب بمال نام لأنها وجبت بالقدرة الممكنة، والنمو إنما يشترط فيما يكون وجوبه بالقدرة الميسرة كالزكاة على ما عرف في الأصول. وقوله: **(ويتعلق بهذا النصاب)** يشير إلى وجود نصب قيل وهي ثلاثة: نصاب يشترط فيه النماء تتعلق به الزكاة وسائر الأحكام المتعلقة بالمال وقد تقدم بيانه. ونصاب يجب به أحكام أربعة: حرمة الصدقة، ووجوب الأضحية، وصدقة الفطر، ونفقات الأقارب، ولا يشترط فيه النماء لا بالتجارة ولا بالحول. ونصاب يثبت به حرمة السؤال وهو ما إذا كان عنده

في آخره، «أما غنيكم فيزكيه الله، وأما فقيركم فيعطيه الله أفضل مما أعطى») أقول: ليس فيه ما ينفي الوجوب مع أن صدره، فرض رسول الله ﷺ الحديث **«قوله على ما عرف في الأصول)** أقول: يعني في مباحث الأمر قوله: **(قال«فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر على**

---

(١) هو الحديث المتقدم.

(٢) تقدم تخرجه قبل ستة أحاديث.

(٣) تقدم قبل خمسة أحاديث. متفق عليه من حديث ابن عمر.

(٤) تقدم قبل ستة أحاديث متفق عليه من حديث ابن عمر.

(٥) ضعيف هكذا. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٤١ والبيهقي ٤/ ١٦١ كلاهما من حديث ابن عمر بلفظ «أمر رسول الله ﷺ بصدقة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن تمونون».

قال الدارقطني: رفعه القاسم بن زرارة، وليس بالقوي، والصواب موقوف. ومثله قال البيهقي، ورواه الدارقطني أيضاً والبيهقي كلاهما من حديث علي وصدره: «فرض رسول الله ﷺ على كل صغير وكبير حر أو عبد، ممن يمونون صاعاً من شعير...».

قال ابن حجر في التلخيص ٢/ ١٨٤: حديث علي في إسناده ضعف وإرسال، ورواه الشافعي بسنده عن محمد الباقر مرسلاً، ورواه البيهقي من وجه آخر عن علي مرفوعاً، وفيه انقطاع أيضاً.

الرأس مع اتحاد اليوم، والأصل في الوجوب رأسه وهو يموّنه ويلي عليه فيلحق به ما هو في معناه كأولاده الصغار لأنه يمونهم ويلي عليهم (ومماليكه) لقيام الولاية والمؤنة، وهذا إذا كانوا للخدمة ولا مال للصغار، فإن كان لهم مال يؤدى من مالهم عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى خلافاً لمحمد رحمه الله لأن الشرع أجراه مجرى المؤنة فأشبه النفقة. (ولا يؤدّي عن زوجته) لقصور الولاية والمؤنة فإنه لا يليها في غير حقوق النكاح ولا يمونها في

فلزم أنهم السبب إذا كانوا بذلك الوصف، والمصنف استدل عليه بالإضافة في قولهم زكاة الرأس وتمامه موقوف على كون هذا التركيب مسموعاً من صاحب الشرع لأن السببية لا تثبت إلا بوضعه أو من أهل الإجماع، وبما ذكر في ضمن تأويل الإضافة في قولهم: زكاة الرأس أو صدقة الفطر بأنها إلى الشرط لما أوجبه من تعدد الواجب عند اتحاد اليوم وتعدد الرأس، فإنه يقتضي اعتبار الشارع السببية للرأس، وأورد عليه أنه معارض بتعدد الواجب مع اتحاد الرأس وتعدد الوقت باعتبار تكرر السنين، فلو كان السبب الرأس لم يتكرر عند تكررها، كالحج لما اتحد سببه وهو البيت لم يتكرر بتكرر السنين. وأجيب بمنعه وإسناده بتكرر الواجب مع اتحاد السبب وتكرر الوقت في الزكاة، فإن السبب فيها المال. والجواب: أن المال لم يعتبر سبباً إلا باعتبار النماء ولو تقديراً. والنماء متكرر نظراً إلى دليله وهو الحول، فكان السبب وهو المال النامي متكرراً لأنه بنماء هذا الحول غيره بالنماء الآخر في الحول الآخر، بل الحق في الجواب أن المدعي أن تضاعف الواجب في وقت واحد عند تعدد شيء دليل سببية المتعدد، وأين هو من التكرر في أوقات متكررة فالثابت هناك واجب واحد في الوقت الواحد مع الشيء الواحد، فأنى يكون هذا نقضاً محوجاً للجواب،؟ ثم بعد ذلك اثبات سببية شيء لهذا مثل الاستدلال بالدوران على علية شيء بلا فرق، وهو غير مرضي عندنا في مسالك العلة، فكذا يجب أن يكون هنا إذ لا فرق، فالمعوّل عليه في إثبات السببية حينئذ ما سلكناه من إفادة السمع، ثم إعطاء الضابط بأنه رأس يمونه ويلي عليه، يلزم عليه تخلف الحكم عن السبب في الجد إذا كانت نوافله صغاراً في عياله، فإنه لا يجب عليه الإخراج عنهم في ظاهر الرواية، ودفعه بادعاء انتفاء جزء السبب بسبب أن ولاية الجد منتقلة من الأب إليه فكانت كولاية الوصي غير قوي، إذ الوصي لا يمونه إلا من ماله إذا كان له مال، بخلاف الجد إذا لم يكن للصبي مال فكان كالأب فلم يبق إلا مجرد انتقال الولاية ولا أثر له كمشتري العبد، ولا مخلص إلا بترجيح رواية الحسن، أن على الجدّ صدقة فطرهم. وهذه مسائل يخالف فيها الجدّ الأب في ظاهر الرواية ولا يخالفه في رواية الحسن هذه، والتبعية في الإسلام وجرّ الولاء والوصية لقرابة فلان قوله: (فيلحق به) هذا بيان حكمة المنصوص يعني إنما أمر الشارع بالإخراج عن هؤلاء لأنهم في معناه بما قلنا لا أنه إلحاق لإفادة

قوت يومه عند بعض. وقال بعضهم: أن يملك خمسين درهماً. وقوله: (يخرج ذلك) أي المقدار المذكور (عن نفسه لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر على الذكر والأنثى) والحرّ والمملوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير فعدل الناس به نصف صاع من برّ. وقوله: (لأن السبب رأس يمونه ويلي عليه لأنه يضاف إليه يقال زكاة الرأس وهي) أي الإضافة (أمارة السببية) لأن الإضافة للاختصاص. وأقوى وجوهه إضافة المسبب إلى سببه لحدوثه به. فإن قيل: لو كانت الإضافة أمارة السببية لكان الفطر سبباً لإضافتها إليه يقال: صدقة الفطر وليس كذلك عندكم. أجاب بقوله (والإضافة إلى الفطر باعتبار أنه وقته) فكانت إضافة مجازية (ولهذا تتعدد) الصدقة بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم فعلم أن الرأس هو السبب دون الوقت فإن قيل: قد يتكرر بتكرر الوقت في السنة الثانية والثالثة وهلم جرّا مع اتحاد الرأس ولو كان الرأس هو السبب لما كان الوجوب متكرراً مع اتحاده. أجيب: بأن الرأس إنما جعل سبباً بوصف المؤنة وهي تتكرر بمضي الزمان فصار الرأس باعتبار تكرر وصفه كالمتكرر بنفسه حكماً فكان السبب هو التكرر حكماً. وقوله: (والأصل في الوجوب رأسه) ظاهر. وقوله:

الذكر والأنثى، الحديث) أقول: لفظة على في قوله ﷺ على الذكر والأنثى بمعنى عن كما سيجيء.

غير الرواتب كالمداواة. **(ولا عن أولاد الكبار وإن كانوا في عياله)** لانعدام الولاية ولو أدى عنهم أو عن زوجته بغير أمرهم أجزأه استحساناً لثبوت الإذن عادة. **(ولا)** يخرج **(عن مكاتبه)** لعدم الولاية ولا المكاتب عن نفسه لفقره. وفي المدبر وأم الولد ولاية المولى ثابتة فيخرج عنهما **(ولا)** يخرج **(عن مماليكه للتجارة)** خلافاً للشافعي رحمه الله فإن عنده وجوبها على العبد ووجوب الزكاة على المولى فلا تنافي، وعندنا وجوبها على المولى بسببه كالزكاة فيؤدي إلى

حكمهم، إذ حكمهم ذلك منصوص عليه قوله: **(يؤدي من مالهم)** الأب كالوصي، وكذا يؤدي عن مماليك ابنه الصغير من ماله. وعند محمد لا يؤدي عن مماليكه أصلاً، والمجنون كالصغير قوله: **(لأن الشرع أجراه مجرى المؤنة فأشبه النفقة)** هذا دليل قولهما. ونفقة الصغير إذا كان له مال في ماله. فكذا هذا، والأولى كون المراد نفقة الأقارب لأن وجه قول محمد أنها عبادة والصبي ليس من أهلها كالزكاة وقد وجب إخراج الأب عنه فيكون في ماله، فيقولان في جوابه، هي عبادة فيها معنى المؤنة لقوله عليه الصلاة والسلام «أدوا عمن تمونون»[١] إذ قد قبلنا هذا الحديث، أو ما قدمناه من قوله عليه الصلاة والسلام «ممن تمونون»[٢] في حديث ابن عمر فألحقها بالمؤنة فكانت كنفقة الأقارب تجب في مال الصغير إذا كان غنياً لما فيها من معنى المؤنة وإن كانت عبادة قوله: **(أجزأه استحساناً)** وهو رواية عن أبي يوسف لأنه العادة. والثابت عادة كالثابت بالنص فيما فيه معنى المؤنة. بخلاف ما هو عبادة محضة كالزكاة لا تسقط عنها إلا بإذنها صريحاً إذ لا يتحقق معنى الطاعة والابتلاء إلا به، وفيه نظر. فإن معنى المؤنة لا ينفي ما فيه من معنى العبادة المتفرعة عن الابتلاء واختيار الطاعة من المخالفة، فإن ادعى أن ذلك تابع في صدقة الفطر منعناه، وقد صرحوا بأن الغالب في صدقة الفطر معنى العبادة. نعم إن أمكن أن يوجه هكذا بأن الثابت عادة لما كان كالثابت نصاً كان أداؤه متضمناً اختيارها ونيتها، بخلاف الزكاة فإنها لا عادة فيها، ولو قدر فيها عادة قلنا بالإجزاء فيها أيضاً لكنها منتفية فيها ثم الوجه وإلا فلا قوله: **(فيؤدي إلى الثني)** هو مكسور المثلثة مقصوراً، وأورد عليه أن الثني عبارة عن تثنية الشيء الواحد وهو منتف لاختلاف الواجبين كماً وسبباً فإنه في الفطر الرأس وفي

(ومماليكه) بالجر يتناول العبيد والمدبرين وأمهات الأولاد دون المكاتبين على ما سنذكره. وقوله: **(فإن كان لهم مال يؤدى من مالهم عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله)** وهو استحسان. وقال محمد وهو قول زفر رحمهما الله: وهو القياس لا يؤدي إلا من مال نفسه، ولو أدى من مال الصغير ضمن لأنها زكاة في الشريعة كزكاة المال، فلا تجب على الصغير ولأنها عبادة والصغير ليس بأهل لوجوبها. وجه الاستحسان أن الشرع أجراه مجرى المؤنة حيث أوجب على الإنسان من جهة غيره، فأشبه النفقة، ونفقة الصغير في ماله إذا كان له مال وكما يؤدي عن الصغير من ماله فكذلك عن مماليك الصغير والمجنون في ذلك بمنزلة الصغير. قال: **(ولا يؤدي عن زوجته)** وقال الشافعي: يجب على الرجل أن يؤدي صدقة الفطر عن زوجته لقوله ﷺ «أدوا عمن تمونون» وهو يمون زوجته، ولنا ما ذكره في الكتاب ووجهه: أنه ﷺ ذكر المؤنة مطلقة، والمطلق ينصرف إلى الكامل وليس عليه مؤنتها كاملة لأنه لا يمونها في غير. الرواتب كالمداواة، وكذلك لا بد من الولاية، وليس له عليها ولاية إلا في حقوق النكاح. **(ولا)** يؤدي **(عن أولاده الكبار وإن كانوا في عياله)** بأن يكونوا فقراء زمني لأنه لا يستحق عليهم ولاية فصاروا كالأجانب. وقوله: **(ولو أدى عنهم)** ظاهر، وهو استحسان، والقياس أن لا يصح كما إذا أدى الزكاة بغير إذنها. وجه الاستحسان أن الصدقة فيها معنى المؤنة فيجوز أن تسقط بأداء الغير وإن لم يوجد الإذن صريحاً، وفي العادة أن الزوج هو الذي يؤدي عنها فكان الإذن ثابتاً عادة، بخلاف الزكاة فإنها عبادة محضة لا تصح بدون الإذن صريحاً **(ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية)** ولأنه لا يمونه **(ولا المكاتب عن نفسه لفقره)** لأنه مملوك مالاً، ومن كان كذلك ليس من أهل ملك المال، وقد قررناه في التقرير على وجه لم نسبق إليه فليطلب ثمة. **(وفي المدبر وأم الولد ولاية المولى ثابتة)** لأنها لا تعدم بالتدبير والاستيلاد

قوله: **(لإطلاق قوله ﷺ «لا ثني في الصدقة»)** أقول: يجوز أن يقال على تسليم ثبوت الحديث المراد بالصدقة هي الزكاة المفروضة

---

(١) تقدم في الذي قبله.

(٢) تقدم قبل حديث واحد.

الثني **(والعبد بين شريكين لا فطرة على واحد منهما)** لقصور الولاية والمؤنة في حق كل واحد منهما **(وكذا العبيد بين اثنين عند أبي حنيفة رحمه الله)** وقالا على كل واحد منهما ما يخصه من الرءوس دون الأشقاص بناء على أنه لا

الزكاة ماليتها لا هي نفسها ومحلاً، ففي الفطر الذمة حتى لا تسقط بعروض الفقر بعد الوجوب، وفي الزكاة المال حتى تسقط به بأن هلك المال فلا ثني على أنه لو كان لزم قبوله بعد لزومه شرعاً بثبوته بالدليل الموجب للزكاة مطلقاً، والدليل الموجب للفطرة مطلقاً وعدم ثبوت نافيه. وقيل في الوجه غير ما ذكر المصنف وهو أن الانتفاء لانتفاء السبب لأنه ليس رأساً أعدّ للمؤنة بل مين ضرورة بقائه فيحصل مقصوده من الربح في التجارة، ولا يخفى أنه لم يقم الدليل سوى على أن السبب رأس يمونه الخ لا يفيد كونه أعدّ لأن يمان غاية ما في الباب أن الرأس الواحد جعلت سبباً في الزكاة باعتبار ماليتها وفي صدقة أخرى باعتبار معنى المؤنة والولاية عليه ولا مانع من ذلك قوله: **(لقصور الولاية والمؤنة)** يعني أن السبب هو رأس عليه مؤنته، لأن المفاد بالنص من قوله «ممن تمونون» ممن عليكم مؤنته، وليس على كل منهما مؤنته، وليس على كل منهما مؤنته، بل بعضها وبعض الشيء ليس إياه، ولا سبب إلا هذا فعند انتفائه يبقى على العدم الأصلي لا أن العدم يؤثر شيئاً قوله: **(وقالا)** هذا بناء على كون قول أبي يوسف كقول محمد بل الأصح أن قوله مع أبي حنيفة، ثم أبو حنيفة مرّ على أصله من عدم جواز قسمة الرقيق جبراً ولم يجتمع لواحد ما يسمى رأساً، ومحمد مرّ على أصله من جواز ذلك، وأبو يوسف مع محمد في القسمة، ومع أبي حنيفة في صدقة الفطر، لأن ثبوت القسمة بناء على الملك وصدقة الفطر باعتبار المؤنة عن ولاية لا باعتبار الملك، ولذا تجب عن الولد ولا ملك ولا تجب عن الآبق مع الملك فيه، ولو سلم فجواز القسمة ليس علة تامة لثبوتها، وكلامنا فيما قبلها وقبلها لم يجتمع في ملك أحد رأس كامل. وقد قيل: إن الوجوب عند محمد على العبد وفيه نظر. فإنه لو كان لم يختلف الحال بين العبيد والعبد الواحد فكان يجب على سيدي العبد الواحد، ولا يجب على سيد العبد الكافر كقول الشافعي. وعن هذا قيل: هو أعني عدم الوجوب على واحد من الشريكين في العبيد بالإجماع أي بالاتفاق، ولو كان لهما جارية مشتركة فجاءت بولد فادّعياه أو ادّعيا لقيط لا تجب عليهما عن الأم لما

وإنما تختل المالية ولا عبرة بها ههنا لأنه يؤدي عن نفسه وأولاده الصغار ولا مالية فيهم **(ولا يخرج عن مماليكه للتجارة خلافاً للشافعي فإن عنده وجوبها على العبد ووجوب الزكاة على المولى)** فهما حقان ثابتان في محلين مختلفين **(فلا تنافي)** بينهما فجاز اجتماعهما **(وعندنا وجوبها على المولى بسبب العبد كالزكاة)** فلو أوجبناها عليه أدى إلى الثني وهو لا يجوز لإطلاق قوله ﷺ «**لا ثني في الصدقة**» والثني مكسور مقصور: أي لا تؤخذ في السنة مرتين. فإن قيل: سبب الزكاة فيهم المالية وسبب الصدقة مؤنة رءوسهم ومحل الزكاة بعض النصاب، ومحل الصدقة الذمة، فإذا هما حقان مختلفان سبباً ومحلاً فلا يؤدي إلى الثني لأن الثني عبارة عن تثنية الشيء الواحد وهما شيئان فكانا كنفقة عبيد التجارة مع الزكاة. أجيب بأن الشرع بنى هذه الصدقة على المؤنة فقال: «أدوا عمن تمونون» وهذه العبيد معدة للتجارة لا للمؤنة، والنفقة التي يغرمها فيهم لطلب الزيادة منهم فتكون ساقطة العبرة بحكم القصد، ألا ترى أن المضارب يملك هذا الانفاق وهو غير مأذون إلا بالتجارة، وإذا سقطت المؤنة حكماً في مال التجارة أشبه السقوط حقيقة، ولو سقطت حقيقة بالإباق أو الغصب أو الكتابة سقطت الصدقة لعدم المؤنة فكذا هذا، فعلم بهذا أن سقوط صدقة الفطر ههنا لزوال سبب الوجوب وهو المؤنة لا لتناف بين الواجبين. وقوله: **(والعبد بين شريكين لا فطرة على واحد منهما لقصور الولاية والمؤنة في حق كل واحد منهما)** وقد تقدم أن الولاية والمؤنة الكاملتين سبب ولم يوجدا. وقوله: **(وكذا العبيد بين اثنين)** يعني لا تجب الصدقة **(عند أبي حنيفة وقالا على كل واحد ما يخصه من الرءوس دون الأشقاص)** أي الكسور حتى لو كان بينهما خمسة أعبد يجب على كل واحد منها صدقة الفطر عن

كما سبق من الشارح مثله دفعاً للتعارض بينه وبين إطلاق حديث الفطرة قوله: **(ومحل الصدقة الذمة)** أقول: حتى لا تسقط بعروض الفقر بعد الوجوب قوله: **(أجيب بأن الشرع بنى الخ)** أقول: جواب بتغيير الدليل قال المصنف: **(ولنا أن الملك موقوف)** أقول: وهذا لا يكون جواباً عما قاله زفر رحمه الله والجواب عنه أن يقال: وكذا الولاية موقوفة فيخرج الجواب حينئذ عما قاله زفر رحمه الله.

يرى قسمة الرقيق وهما يريانها، وقيل هو بالإجماع لأنه لا يجتمع النصيب قبل القسمة فلم تتم الرقبة لكل واحد منهما **(ويؤدّي المسلم الفطرة عن عبده الكافر)** لإطلاق ما روينا ولقوله عليه الصلاة والسلام في حديث ابن عباس رضي الله عنهما «أدّوا عن كل حرّ وعبد يهودي أو نصراني أو مجوسي» الحديث ولأن السبب قد تحقق والمولى من أهله، وفيه خلاف الشافعي رحمه الله لأن الوجوب عنده على العبد، وهو ليس من أهله، ولو كان على العكس فلا

قلنا وتجب عن الولد على كل منهما فطرة كاملة عند أبي يوسف لأن البنوّة ثابتة من كل منهما كملاً إذ ثبوت النسب لا يتجزأ، ولهذا لو مات أحدهما كان ولداً للباقي منهما. وقال محمد: عليهما صدقة واحدة لأن الولاية لهما والمؤنة عليهما فكذا الصدقة لأنها قابلة للتجزىء والمؤنة، ولو كان أحدهما موسراً والآخر معسراً أو ميتاً فعلى الآخر صدقة تامة عندهما، ولو كان له عبد آبق أو مأسور أو مغصوب مجحود ولا بينة فحلف الغاصب فعاد الآبق، ورد المغصوب بعد يوم الفطر كان عليه صدقة ما مضى، ويؤدي عن عبده المرهون إذا كان فيه وفاء: يعني وله نصاب، وعن أبي يوسف ليس عليه أن يؤدي حتى يفتكه فإذا أفتكه أعطي لما مضي، ويجب عليه فطرة عبده المستأجر والمأذون، وإن كان مستغرقاً بالدين، ولا تجب عن عبد عبده المأذون لأنه إذا كان على المأذون دين لا يملك المولى عبده، وإن لم يكن فهو للتجارة، فلو اشتراه المأذون للخدمة ولا دين عليه فعلى المولى فطرته، فإن كان عليه دين فعلى الخلاف في ملك المولى للإكساب وعدمه وفي العبد الموصي بخدمته على مالك الرقبة، وكذا العبد المستعار والوديعة والجاني عمداً أو خطأ، وما وقع في شرح الكنز، والعبد الموصي برقبته لإنسان لا تجب فطرته من سهو القلم، ولو بيع العبد بيعاً فاسداً فمر يوم الفطر قبل قبضه ثم قبضه المشتري وأعتقه فالفطرة على البائع، وكذا لو مر يوم الفطر وهو مقبوض المشتري، ثم استرده البائع، فإن لم يسترده وأعتقه المشتري أو باعه فالصدقة على المشتري لتقرر ملكه قوله: **(لإطلاق ما روينا)** استدل بأمرين ثانيهما ضعيف عند أهل النقل فيبقى الأول سالماً، أما الحديث فهو ما رواه الدارقطني عن ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام «أدّوا صدقة الفطر عن كل صغير وكبير ذكر أو أنثى يهودي أو نصراني حرّ أو مملوك نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر أو شعير»[1] وهو

العبدين ولا تجب عن الخامس. أبو حنيفة مرّ على أصله فإنه لا يرى قسمة الرقيق جبراً فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبداً، ومحمد كذلك فإنه يرى قسمة الرقيق جبراً، وباعتبار القسمة ملك كل واحد منهما في البعض متكامل، وإلحاق أبي يوسف بمحمد ههنا مخالف لما ذكره في المبسوط حيث قال: فإن كان بينهما مماليك للخدمة فعلى قول أبي حنيفة لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنهم، وعند محمد يجب على كل واحد منهما الصدقة في حصته إذا كانت كاملة في نفسها، ومذهب أبي يوسف مضطرب، والأصح أن قوله كقول أبي حنيفة وعذره أن القسمة تنبني على الملك، فأما وجوب الصدقة فينبني على الولاية والمؤنة لا على الملك حتى تجب الصدقة فيما لا ملك له فيه كالولد الصغير، وليس لواحد منهما ولاية كاملة على شيء من هذه الرءوس كما تقدم ووجه قوله: إذا كان كقول محمد هو ما ذكره في الكتاب **(وهما يريانها وقيل هو**

(١) باطل بهذا اللفظ. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٥٠ من حديث عباس وفي إسناده سلام الطويل.

قال الدارقطني: متروك الحديث ولم يسنده غير اهـ وصدر الحديث: «صدقة الفطر على كل صغير وكبير...» وأخرج أبو داود ١٦٢٢ والنسائي ٥/ ٥٢ البيهقي ٤/ ١٦٨ عن الحسن قال: خطبنا ابن عباس بالبصرة في آخر رمضان. فقال: أدوا صدقة صومكم... وفيه: «فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة على كل صغير وكبير، ذكر وأنثى حر وعبد، صاع، تمر أو صاع شعير، أو نصف صاع قمح فلما قدم علي رضي الله عنه، ورأى رخص الشعير قال: لو جعلتموه صاعاً من كل شيء».

قال البيهقي: سئل علي المديني عن حديث ابن عباس هذا فقال: حديث بصري وإسناده مرسل والحسن لم يسمع من ابن عباس وما رآه قط كان بالمدينة.

وقال البيهقي: حديث الحسن عن ابن عباس مرسل وقد روينا عن أبي رجاء العطاردي سماعاً من ابن عباس في هذه الخطبة في صدقة الفطر صاع من طعام اهـ وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤١٩: قال صاحب التنقيح: الحديث رواته ثقات مشهورون لكنْ فيه إرسالاً فإن الحسن لم يسمع من ابن عباس وقد جاء في مسند أبي يعلى الموصلي في حديث عن الحسن قال: أخبرني ابن عباس، وهذا إن ثبت دل على سماعه منه اهـ لكن هذا خلاف ما عليه أهل الحديث، بأنه لم يسمع منه، فهذا الخبر ضعيف أيضاً، وأما الأول فباطل، وأشار إلى ذلك ابن الهمام رحمه الله تعالى».

وجوب بالاتفاق. **(ومن باع عبداً وأحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له)** معناه إذا مر يوم الفطر والخيار باق، وقال زفر رحمه الله: على من له الخيار لأن الولاية له. وقال الشافعي رحمه الله: على من له الملك لأنه من وظائفه كالنفقة، ولنا أن الملك موقوف لأنه لو ردّ يعود إلى قديم ملك البائع ولو أجيز يثبت الملك للمشتري من وقت العقد فيتوقف ما يبتني عليه بخلاف النفقة لأنها للحاجة الناجزة فلا تقبل التوقف، وزكاة التجارة على هذا الخلاف.

ضعيف بل عدّ في الموضوعات من قبل سلام الطويل فإنه متروك مرمي بالوضع وقد تفرد بهذه الزيادة ولفظ مجوسي لم تعلم مروية، وأما الآخر فإن الإطلاق في العبد في الصحيح يوجبها في الكافر والتقييد في الصحيح أيضاً. بقوله من المسلمين. لا يعارضه لما عرف من عدم حمل المطلق على المقيد في الأسباب لأنه لا تزاحم فيها فيمكن العمل بهما فيكون كل من المقيد والمطلق سبباً بخلاف ورودهما في حكم واحد، وكل من قال بأن إفراد فرد من العام لا يوجب التخصيص يلزمه أن يقول إن تعليق حكم بمطلق ثم تعليقه بعينه بمقيد لا يوجب تقييد ذلك المطلق بأدنى تأمل، نعم إذا لم يمكن العمل بهما صير إليه ضرورة قوله: **(وأحدهما بالخيار)** أو كان الخيار لهما ومر يوم الفطر والخيار باق تجب على من يصير العبد له فإن تم البيع فعلى المشتري وإن فسخ فعلى البائع، وقال زفر: تجب على من له الخيار كيفما كان لأن الولاية له، والزوال في اختياره فلا يعتبر في حكم عليه كالمقيم إذا سافر في نهار رمضان

بالإجماع) أي عدم وجوب الفطرة في العبيد بين اثنين بإجماع علمائنا الثلاثة لأنه لا يجتمع نصيب كل واحد من الشريكين قبل القسمة فلا تتم الرقبة لكل واحد من الشريكين. وقوله: **(ويؤدي المسلم الفطرة)** أي صدقة الفطر **(عن عبده الكافر لإطلاق ما رويناه)** من حديث ثعلبة في أول الباب وهو قوله عليه الصلاة والسلام «أدوا عن كل حرّ وعبد» **(ولقوله ﷺ في حديث ابن عباس رضي الله عنهما «أدوا عن كل حرّ وعبد يهودي أو نصراني أو مجوسي» الحديث، ولأن السبب قد تحقق)** وهو رأس يمونه بولايته عليه **(والمولى من أهله)** أي من أهل الوجوب، لا يقال إضمار قبل الذكر لأن الشهرة قائمة مقام الذكر **(وفيه خلاف الشافعي لأن الوجوب عنده على العبد وهو ليس من أهله)** أي من أهل الوجوب، وهو يستدل لإثبات هذا الأصل بحديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ «فرض صدقة الفطر على كل حرّ وعبد» فإن الكلمة «على» للإيجاب ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «أدوا عمن تمونون» فإن الوجوب على من خوطب بالأداء وهم الموالي، وكلمة «على» في حديث ابن عمر بمعنى عن كما في قوله تعالى **﴿إذا اكتالوا على الناس يستوفون﴾** أي عن الناس **(ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق)** أما عندنا فظاهر لأن المولى ليس بأهل للوجوب عليه ولا للأداء، وأما عنده فلأن تحمل المولى عن مملوكه يستدعي أهلية أداء العبادة والكافر ليس بأهل له، والوجوب عنده باعتبار تحمل المولى الأداء عنه، فإذا انعدم ذلك في حق المملوك لم يجب أصلاً **(ومن باع عبداً وأحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له)** حتى إذا تم البيع فعلى المشتري، وإن انتقض فعلى البائع. وقوله: **(معناه إذا مرّ يوم الفطر والخيار باق)** قال الإمام حميد الدين الضرير رحمه الله في شرحه: هذا من قبيل إطلاق اسم الكل وإرادة البعض لأن مضي كل يوم الفطر ليس بشرط **(وقال زفر على من له الخيار)** لأن سبب الصدقة الولاية الكاملة والولاية الكاملة لمن له الخيار، لأنه إن أجازه تم وإن لم يجزه انفسخ وقال الشافعي: **(على من له الملك)** وهو المشتري، فإن مذهبه أن خيار الشرط لا يمنع ثبوت الملك للمشتري كخيار العيب كذا في النهاية **(لأنه)** أي لأن صدقة الفطر بمعنى التصدّق **(من وظائفه)** أي الملك وما هو كذلك فإنه على المالك **(كالنفقة)** فإنها مدة الخيار على المالك **(ولنا أن الملك موقوف)** يعني سلمنا أنها وظيفة الملك لكن الملك موقوف **(لأنه لو رد لعاد إلى قديم ملك البائع ولو أجيز يثبت الملك للمشتري من وقت العقد)** وكل ما كان موقوفاً فالمبتني عليه كذلك لأن التردد في الأصل يستلزم التردد في الفرع **(بخلاف النفقة)** فإنها وإن كانت تنبني على الملك لكنها تثبت **(للحاجة الناجزة)** أي الواقعة في الحال **(فلا تقبل التوقف)**، وهذا الجواب بطريق التنزل لا بحسب الواقع فإنها لو كانت وظيفة الملك لما وجبت عليه عن نفسه وأولاده الصغار، **(وزكاة التجارة على هذا الخلاف)** يعني إذا كان لرجل عبد للتجارة فباعه بعروض التجارة على أنه بالخيار فحال الحول والخيار باق فزكاته على من يصير الملك له، أو على من له الخيار، أو على من له الملك لأن العروض بدل العبد، وحولان الحول على البدل كحولانه على المبدل كذا

. . . .

حيث لا يباح له الفطر في ذلك اليوم لأن إنشاءه باختياره فلا يعتبر. وقال الشافعي: على من له الملك لأنه من وظائفه كالنفقة. ولنا أن الملك والولاية موقوفان فيتوقف ما يبنى عليهما، ألا يرى أنه لو فسخ يعود إلى قديم ملك البائع ولو أجيز يستند الملك للمشتري إلى وقت العقد حتى يستحق به الزوائد المتصلة والمنفصلة، وزكاة التجارة على هذا بأن اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول في مدة الخيار فعندنا يضم إلى من يصير له إن كان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه، ولو لم يكن في البيع خيار، ولم يقبضه المشتري حتى مضى يوم الفطر فقبضه فالفطرة على المشتري، ولو مات قبل قبضه لا صدقة على واحد منهما لقصور ملك المشتري وعوده إلى البائع غير منتفع به فكان كالآبق بل أشد، ولو رده قبل القبض بخيار عيب أو رؤية بقضاء أو غيره فعلى البائع لأنه عاد إليه قديم ملكه منتفعاً به وبعد القبض على المشتري، لأنه زال ملكه بعد تمامه وتأكده.

نقل عن حميد الدين الضرير. وقيل: صورته رجلان لأحدهما عشرون ديناراً ولآخر عرض يساويه في القيمة ومبدأ حولهما على السواء، ففي آخر الحول باع صاحب العرض عرضه من الآخر بشرط الخيار له أو للمشتري، فازداد قيمة العرض في مدة الخيار قبل تمام الحول، ثم تم الحول، فإن تقرر الملك للبائع يجب عليه بحصة الزيادة شيء وإن تقرر للمشتري يجب عليه ذلك أيضاً عندنا.

فصل في مقدار الواجب ووقته

(الفطرة نصف صاع من بر أو دقيق أو سويق أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير) وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله، الزبيب بمنزلة الشعير، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى، والأول رواية الجامع الصغير، وقال

فصل في مقدار الواجب ووقته

قوله: **(أو دقيق أو سويق)** أي دقيق البرّ وسويقة، أما دقيق الشعير وسويقه فمعتبر بالشعير قوله: **(وهو رواية عن أبي حنيفة)** رواها الحسن عنه وصححها أبو اليسر لما ثبت في الحديث من تقديرها بصاع كما ستقف عليه عن قريب، ودفع الخلاف بينهم بأن أبا حنيفة إنما قال ذلك لعزّة الزبيب في زمانه كالحنطة لا يقوى لأن المنصوص على قدر فيه لا ينقص عن ذلك القدر فيه نفسه بسبب من الأسباب قوله: **(لحديث أبي سعيد)** اعلم أن الأحاديث والآثار تعارضت في مقدار الحنطة ولا بأس بسوق نبذة منها لنطلعك على الحال، أما ما من طرفنا فسيأتي من كلام المصنف، وأما ما من طرف المخالف لنا فحديث أبي سعيد «كنا نخرج إذ كان رسول الله ﷺ زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حرّ أو مملوك صاعاً من طعام أو صاعاً من أقط. أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب، فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية حاجاً أو معتمراً، فكلم الناس على المنبر فكان فيما كلم به الناس أن قال: إني أرى أن مدين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر، فأخذ الناس بذلك. قال أبو سعيد: أما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه»[1] رواه الستة مختصراً ومطوّلاً. وجه الاستدلال بلفظة طعام فإنها عند الإطلاق يتبادر منها البر، وأيضاً فقد عطف عليه هنا التمر والشعير وغيرهما فلم يبق مراده منه إلا الحنطة، ولأنه أبى أن يخرج نصف صاع منه وقال: «لا أزال أخرجه كما كنت أخرجه»[2] فدل أنه كان يخرج منه صاعاً. وأيضاً وقع في رواية الحاكم عنه «صاعاً من حنطة»[3] وأخرج الحاكم أيضاً عن عياض بن عبد الله قال: قال أبو سعيد: «وذكر عنده وصدقة الفطر فقال: لا أخرج إلا ما كنت أخرجه في عهد رسول الله ﷺ صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، فقال له رجل: أو مدين من قمح فقال: لا تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها وصححه»[4] وأخرج أيضاً عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ «فرض زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من برّ»[5] الحديث وصححه. وأخرج الدارقطني عن مبارك بن فضالة عن

فصل في مقدار الواجب ووقته

لما ذكر وجوب صدقة الفطر وشروطه ومن تجب عليه ومن تجب عنه شرع في بيان ما يؤدي به صدقة الفطر وقدره وكلامه واضح. وقوله: (لحديث أبي سعيد الخدري) روي عن مروان بن الحكم أنه كتب إلى أبي سعيد الخدري يسأله عن

فصل في مقدار الواجب ووقته

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٠٨ مختصراً. ومسلم ٩٨٥ مختصراً ومطولاً وأبو داود ١٦١٦ والنسائي ٥/ ٥٣، ٥١ والترمذي ٧١٢ والدارمي ١/ ٣٩٢ والشافعي ١/ ٢٥٢ والدارقطني ٢/ ١٤٦ وابن حبان ٣٣٠٥ والبيهقي ٤/ ١٦٥ والطحاوي ٢/ ٤٢ وأحمد ٣/ ٢٣، ٩٨ كلهم من حديث أبي سعيد الخدري بألفاظ متقاربة مختصراً ومطوّلاً، ولفظ البخاري «كنا نعطيها في زمان النبي ﷺ صاعاً من طعام، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من زبيب، فلما جاء معاوية وجاءت السمراء قال: أرى مداً من هذا يعدلُ مدين».

(٢) تقدم في الذي قبله.

(٣) هذه الرواية عند الحاكم ١/ ٤١١ وهي ليست محفوظة كما قال أبو داود عند حديث ١٦١٦، وهو الآتي.

(٤) جيد. أخرجه النسائي ٥/ ٥٣ وكذا أبو داود ١٦١٦ والدارقطني ٢/ ١٤٥ والبيهقي ٤/ ١٦٥، ١٦٦ وابن حبان ٣٣٠٦ والطحاوي ٢/ ٤٢ كلهم من حديث أبي سعيد الخدري. ورجاله ثقات غير عبد الله بن عبد الله بن عثمان بن حكيم روى عنه جماعة، وأخرج حديثه أبو داود والنسائي، وقد صرح ابن إسحاق بالتحديث، فانتفت شبهة تدليسه، وقد توبع فقد أسنده أبو داود من وجه آخر ورجاله ثقات.

(٥) حسن. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٤٥ والحاكم ١/ ٤١٠ والبيهقي ٤/ ١٦٦ وأحمد ٢/ ٦٦، ١٣٧ كلهم من حديث ابن عمر صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، ورجاله كلهم ثقات سوى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي صدوق له أوهام لكنه من رجال مسلم كما في التقريب.

الشافعي: من جميع ذلك صاع لحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كنا نخرج ذلك على عهد رسول الله ﷺ. ولنا ما روينا وهو مذهب جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم أجمعين، وما رواه

أيوب إلى ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام «فرض على الذكر والأنثى والحرّ والعبد صدقة رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من طعام»[1] وأخرج الطحاوي في المشكل عن ابن شوذب عن أيوب يبلغ به إلى ابن عمر «فرض عليه الصلاة والسلام صدقة الفطر إلى أن قال: أو صاعاً من بر، قال: ثم عدل الناس نصف صاع من برّ بصاع مما سواه»[2] وأخرج الحاكم عن أبي هريرة «أن النبي ﷺ حضّ على صدقة رمضان على كل إنسان صاع من تمر أو صاع من شعير أو صاع من قمح»[3] وأخرج الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «أمرنا عليه الصلاة والسلام أن نعطي صدقة رمضان عن الصغير والكبير والحرّ والمملوك صاعاً من طعام، من أدّى براً قبل منه، ومن أدى شعيراً قبل منه»[4] الحديث، أخرج أيضاً عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جدّه قال «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر وفيه أو صاعاً من طعام»[5] وأخرج نحوه عنه عليه الصلاة والسلام من حديث مالك بن أوس بن الحدثان عن أبيه قال: قال عليه الصلاة والسلام «أخرجوا زكاة الفطر صاعاً من طعام» قال: وطعامنا يومئذ البر والتمر والزبيب والأقط[6]. وأخرج الحاكم عن الحرث عن عليّ رضي الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام «في صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حرّ أو عبد صاع من بر أو صاع من تمر»[7] (قال المصنف رحمه الله: ولنا ما روينا الخ) يريد ما

صدقة الفطر فقال: كنا نخرج على عهد رسول الله ﷺ صاعاً من الطعام أو صاعاً من التمر أو صاعاً من الشعير (ولنا ما روينا)

(١) أخرجه الدارقطني ٢/١٤٣ من حديث ابن عمر في إسناده مبارك بن فضالة.
قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٢٥: قال ابن الجوزي مبارك كان أحمد يضعفه ولا يعبأ به، وضعفه النسائي وابن معين، وتعقبه صاحب التنقيح بقوله: مبارك قد حسن أمره غير واحد من الأئمة.
قال الفلاس: سمعت عفان يقول: كان مبارك بن فضاله ثقة، وأثنى عليه يحيى القطان وقال أبو زرعة: يدلس كثيراً، فإذا قال: حدثنا فهو ثقة وله شاهد من حديث أبي سعيد الخدري تقدم قبل أربعة أحاديث. فهو حسن لشاهده. والله تعالى أعلم.

(٢) ضعيف هكذا. أخرجه الطحاوي في المشكل ٤/ ٣٣٧ من حديث ابن عمر.
قال الطحاوي: لا نعلم أحداً من أصحاب أيوب تابع ابن شوذب على زيادة البّرّ فيه، وقد خالفه حماد بن سلمة وحماد بن زيد عن أيوب وكل منهما حجة عليه، وليس هو حجة عليهما، فكيف وقد اجتمعا، وأيضاً في حديثه ما يدل على خطئه وهو قوله: «ثم عدل الناس...» فكيف يجوز أن يعدلوا صنفاً مفروضاً ببعض صنف مفروض منه؟!. وإنما يجوز أن يعدل المفروض بما سواه مما ليس بمفروض اهـ انظر الزيلعي ٢/ ٤٢٤، ٤٢٥.
ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٤٤ والحاكم ١/ ٤١٠. كلاهما من حديث أبي هريرة وفي إسناده بكر بن الأسود ليس بالقوي كذا قال الدارقطني، وقال الحاكم: حديث صحيح. وتعقبه الذهبي بقوله: بكر ليس بحجة.
وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٢٥: قال النسائي: بكر ليس به بأس إلا في الزهري وقال ابن عدي: هو في غير الزهري صالح الحديث وفي الزهري يروي أشياء خالف فيها الناس وقد استشهد به البخاري وروى له مسلم في مقدمة كتابه وقال أبو حاتم عنه: صدوق اهـ قلت: وهنا رواه عن الزهري وهو واهٍ في روايته عنه.

(٣) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٤٤ من حديث ابن عباس.
قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٢٥: قال في التنقيح: رجاله ثقات غير أن فيه انقطاعاً. قال أحمد وابن المديني وابن معين والبيهقي: محمد بن سيرين لم يسمع من ابن عباس شيئاً، وقال ابن أبي حاتم في علله: سألت أبي عن هذا الحديث فقال: حديث منكر.

(٤) ضعيف أخرجه الدارقطني ٢/ ١٤٤ من حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده.
قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٢٥، ٤٢٦: كثير هذا مجمع على تضعيفه، ولم يوافق الترمذي على تصحيح حديثه في موضع وتحسينه في آخر. قال أحمد: ليس بشيء وقال الشافعي: هو ركن من أركان الكذب وقال النسائي والدارقطني: متروك، وإسحاق الحنيني تكلم فيه.

(٥) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٤٧ من حديث مالك بن أوس بن الحدثان عن أبيه. وفي إسناده عمر بن صبهان قال أحمد: ليس بشيء وقال ابن معين: لا يساوي فلساً، وقال النسائي والرازي والدارقطني: متروك. قاله الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٢٦.

(٦) الراجح وقفه. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٤٩ والحاكم ١/ ٤١١ والبيهقي ٤/ ١٦٦ كلهم من حديث علي وأخرجه البيهقي والدارقطني موقوفاً وصوّبا وقفه.
وفي لفظه اختلاف فعند الحاكم هكذا: «صاع» وفي الدارقطني «أو نصف صاع».

محمول على الزيادة تطوّعاً. ولهما في الزبيب أنه والتمر يتقاربان في المقصود، وله أنه والبرّ يتقاربان في المعنى لأنه

تقدم من حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير [١]، وقد قدمنا بعض طرقه الصحيحة، وأنه يفيد أن الواجب نصف صاع من برّ. والجواب عما أورد، أما الأخير فالحرث لا يحتج به مع أنه قد رواه الدارقطني على خلاف ذلك، ففي روايته «أو نصف صاع» [٢] وروى عبد الرزاق والطحاوي عن عليّ قال: «صدقة الفطر على من جرت عليه نفقتك نصف صاع من برّ أو صاع من شعير أو تمر فاندفع» [٣] وأما ما يليه فضعيف جداً بعمر بن محمد بن صهبان متروك، قاله النسائي والرازي والدارقطني. وقال ابن معين: لا يساوي فلساً، وقال أحمد: ليس بشيء فاندفع. وأما ما يليه فضعيف جداً بكثير بن عبد الله مجمع على تضعيفه. ونفس الشافعي قال: فيه ركن من أركان الكذب فاندفع. وأما ما يليه فمنقطع لأن ابن سيرين لم يسمع من ابن عباس شيئاً، وقال أبو حاتم فيه حديث منكر وهم يضعفون بمثل هذا. وأما ما يليه ففيه سفيان بن حسين اختلف فيه، قال الدارقطني: والأكثر على تضعيفه في الرواية عن الزهري، وقد روى هذا الحديث عن الزهري. وأما ما يليه فقال الطحاوي: لا نعلم أحداً من أصحاب أيوب تابع ابن شوذب على زيادة البر فيه، وقد خالفه حماد بن زيد وحماد بن سلمة عن أيوب وكل منهما حجة عليه فكيف وقد اجتمعا، وأيضاً ففي حديثه ما يدل على خطئه وهو قوله: ثم عدل الناس نصف صاع من برّ بصاع مما سواه. فكيف يجوز أن يعدلوا صنفاً مفروضاً ببعض صنف مفروض منه، وإنما يجوز أن يعدل المفروض بما ليس بمفروض اهـ. لكن قد تابعه مبارك بن فضالة عن أيوب في رواية الدارقطني، وهي التي تلي رواية الطحاوي فيما كتبناه مع عدم ذكر تلك الزيادة الموجبة للفساد، لكن مباركاً لا يعدل حماد بن سلمة فإنه اختلف فيه، ضعفه أحمد والنسائي، ووثقه عفان ويحيى بن سعيد، وقال أبو زرعة: يدلس كثيراً فإذا قال: حدثنا فهو ثقة، والذي رأيته هكذا عن مبارك بن فضالة عن أيوب. وأما ما يليه: أعني رواية الحاكم عن ابن عمر ففيه سعيد بن عبد الرحمن، ضعفه ابن حبان، لكن وثقه ابن معين، وأخرج له مسلم في صحيحه إلا أنه مع ذلك كان يهم في الشيء كما قال ابن عدي، وحديثه، هذا عن ابن عمر يدل على الخطأ فيه، لا أعني خطأه هو بل الله أعلم بمنشئه ما اتفق عليه البخاري ومسلم عن ابن عمر «فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحرّ والمملوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير» [٤] فعدل الناس به مدّين من حنطة. فصرح بأن مدّين من قمح إنما علمه ابن عمر من تعديل الناس به بعد رسول الله ﷺ وإلا لرفعه، وبنفس هذا رد البيهقي على ما رواه هو والدارقطني عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام «أنه أمر عمرو بن حزم في زكاة الفطر بنصف صاع من حنطة أو صاع من تمر» [٥] فقال: كيف يصح؟ ورواية الجماعة عن ابن عمر أن تعديل الصاع بمدّين من حنطة إنما كان بعد رسول الله ﷺ، وأما حديث أبي سعيد [٦] فرواية الحاكم فيه صاعاً من حنطة ليست صحيحة، وقد أشار إليها أبو داود حيث قال: وذكر فيه رجل واحد عن ابن علية أو صاع من حنطة وليس بمحفوظ،

يعني في أول الباب من حديث ثعلبة بن صعير (وهو مذهب جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم) قال أبو الحسن الكرخي رحمه الله: لم ينقل عن أحد منهم أنه لم يجوز أداء نصف صاع من بر (وما رواه محمول على الزيادة

(١) تقدم في أوائل باب صدقة الفطر.

(٢) هو المتقدم قبل حديث.

(٣) موقوف: أخرجه الدارقطني ٢/١٥٢ وابن أبي شيبة ٣/٣٦ كلاهما عن علي موقوفاً.

(٤) تقدم تخريجه في أوائل باب صدقة الفطر.

(٥) منكر. أخرجه الدارقطني ٢/١٤٥، ٢١٣ والبيهقي ٤/١٦٨ كلاهما من حديث ابن عمر.

قال البيهقي: وهذا لا يصح، وكيف يكون صحيحاً ورواية الجماعة عن نافع عن ابن عمر تعديل الصاع بمدين من حنطة كان بعد رسول الله ﷺ!؟ اهـ. وقال الزيلعي ٢/٤٢١: أعلّه ابن الجوزي بسليمان بن موسى قال: قال ابن المديني: مطعون عليه، وقال البخاري: عنده مناكير.

(٦) تقدم في أوّل هذا الفصل. في مقدار الواجب.

يؤكل كل واحد منهما كله، بخلاف الشعير والتمر لأن كل واحد منهما يؤكل ويلقي من التمر النواة ومن الشعير

وذكر معاوية بن هشام نصف صاع من برّ وهو وهم من معاوية بن هشام أو ممن رواه عنه اهـ. وقال ابن خزيمة فذكر الحنطة في هذا الخبر غير محفوظ، ولا أدري ممن الوهم، وقول الرجل له أو مدّين من قمح دال على أن ذكر الحنطة أول الخبر خطأ إذ لو كان صحيحاً لم يكن لقوله أو مدّين من قمح معنى اهـ. وأما بدون هذه الزيادة كما هو رواية الجماعة فدليل لنا فإنه صريح في موافقه الناس لمعاوية والناس إذ ذاك الصحابة والتابعون، فلو كان عند أحدهم عن رسول الله ﷺ تقدير الحنطة بصاع لم يسكت، ولم يعوّل على رأيه أحد، إذ لا يعوّل على الرأي مع معارضة النص له فدل أنه لم يحفظ أحد عن رسول الله ﷺ ممن حضره خلافه، ويلزمه أن ما ذكر أبو سعيد من قوله «مع بعضهم» من إخراج صاع من طعام لم يكن عن أمر النبي ﷺ به ولا مع علمه أنهم يفعلونه على أنه واجب، بل إما مع عدم علمه أو مع وجوده وعلمه بأن فعل البعض ذلك من باب الزيادة تطوعاً، هذا بعد تسليم أنهم كانوا يخرجون الحنطة في زمانه عليه الصلاة والسلام، وهو ممنوع، فقد روى ابن خزيمة في مختصر المسند الصحيح من حديث فضيل بن غزوان عن نافع عن ابن عمر قال: «لم تكن الصدقة على عهد رسول الله ﷺ إلا التمر والزبيب والشعير ولم تكن الحنطة»[1] ومما ينادي به ما عند البخاري عن أبي سعيد نفسه: «كنا نخرج في عهد رسول الله ﷺ يوم الفطر صاعاً من طعام. قال أبو سعيد: وكان طعامنا يومئذ الشعير والزبيب والأقط والتمر»[2] فلو كانت الحنطة من طعامهم الذي يخرج لبادر إلى ذكره قبل الكل إذ فيه صريح مستنده في خلاف معاوية، وعلى هذا يلزم كون الطعام في حديثه الأول مراداً به الأعم لا الحنطة بخصوصها فيكون الأقط وما بعده فيه عطف الخاص على العام دعا إليه. وإن كان خلاف الظاهر هذا الصريح عنه، ويلزمه كون المراد بقوله لا أزال أخرجه الخ لا أزال أخرج الصاع: أي كنا إنما نخرج مما ذكرته صاعاً وحين كثر هذا القوت الآخر فإنما أخرج منه أيضاً ذلك القدر. وحاصله في التحقيق أنه لم ير ذلك التقويم بل أن الواجب صاع، غير أنه اتفق أن ما منه الإخراج في زمن النبي ﷺ كان غير الحنطة، وأنه لو وقع الإخراج منها لأخرج صاع، ثم يبقى بعد هذا كله ما رواه الترمذي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ بعث منادياً ينادي في فجاج مكة: «ألا إن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم ذكر أو أنثى حر أو عبد صغير أو كبير مدّان من قمح أو صاع مما سواه من الطعام»[3] وقال حسن غريب اهـ. وهو مرسل، فإن ابن جريج فيه عن عمرو بن شعيب ولم يسمع منه، وهو حجة عندنا بعد ثبوت العدالة والأمانة في المرسل. وما روى الحاكم عن عطاء أن رسول الله ﷺ بعث صارخاً بمكة: «إن صدقة الفطر حق واجب مدان من قمح أو صاع

تطوّعاً) وقوله: **(ولهما في الزبيب أنه)** أي الزبيب **(والتمر يتقاربان في المقصود)** وهو التفكه والاستحلاء فإنه يشبه التمر من حيث إنه حلو مأكول وله عجم كما للتمر نوى. وقوله: **(ومراده)** أي مراد محمد أو صاحب القدوري من قوله: أو دقيق أو

---

(١) جيد. أخرجه ابن خزيمة في مختصر المختصر كما في نصب الراية ٢/ ٤١٨ من حديث ابن عمر. ونقل الزيلعي عن ابن دقيق العيد قوله: إسناده صحيح. اهـ. قلت هو في صحيح ابن خزيمة ٢٤٠٦.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٥١٠ من حديث أبي سعيد الخدري وتقدم حديث أبي سعيد قبل قليل.

(٣) يشبه الحسن. أخرجه الترمذي ٦٧٤ والدارقطني ٢/ ١٤١ كلاهما عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال الترمذي: حسن غريب.
وقال الزيلعي ٢/ ٤٢٠: أعلّه ابن الجوزي بسالم بن نوح قال ابن معين: ليس بشيء، وتعقبه صاحب التنقيح بقوله: صدوق روى له مسلم، وقال أبو زرعة: صدوق ثقة، ووثقه ابن حبان، وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال الدارقطني: فيه شيء، وقال ابن عدي: عنده غرائب وأفراد وأحاديثه مقاربة مختلفة اهـ.
وله طريق آخر أخرجه الدارقطني ٢/ ٤٢ وأخرجه البيهقي: ٤/ ١٧٣ من طريق آخر أيضاً، وقال البيهقي: قال الترمذي: سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال: ابن جريج لم يسمع من عمرو بن شعيب اهـ قلت: سالم بن نوح توبع لكن علته عدم سماع ابن جريج من عمرو وهو مدلس وقد عنعنه. فالحديث يشبه الحسن.

النخالة، وبهذا ظهر التفاوت بين البر والتمر، ومراده من الدقيق والسويق ما يتخذ من البر، أما دقيق الشعير فكالشعير

من شعير وتمر»[1] ورواه البزار بلفظ: «أو صاع مما سوى ذلك من الطعام»[2] صححه الحاكم وأعله غيره بيحيى بن عباد عن ابن جريج ضعفه العقيلي. وقال الأزدي: منكر الحديث جداً عن ابن جريج، وهو يروي هذا الحديث عن ابن جريج. وما روى الدارقطني عن علي بن صالح عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده «أن رسول الله ﷺ أمر صائحاً فصاح أن صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم مدان من قمح أو صاع من شعير أو تمر»[3] وإعلال ابن الجوزي له بعليّ بن صالح، قال: ضعفوه. قال صاحب التنقيح: هذا خطأ منه لا نعلم أحداً ضعفه، لكنه غير مشهور الحال عند أبي حاتم، وذكر غيره أنه مكي معروف أحد العباد وكنيته أبو الحسن، وذكر جماعة رووا عنه منهم الثوري ومعتمر بن سليمان وذكره ابن حبان في كتاب الثقات وقال: يعرف اهـ. فلم يبق فيه إلا إرسال وهو حجة بانفراده عند جمهور العلماء وعند الشافعي إذا اعتضد بمرسل آخر يروي من غير شيوخ الآخر كان حجة، وقد اعتضد بما قدمناه من حديث الترمذي[4]، وما رواه أبو داود والنسائي عن الحسن عن ابن عباس أنه خطب في آخر رمضان بالبصرة إلى أن قال «فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة صاعاً من تمر أو شعير أو نصف صاع قمح»[5] الحديث رواته ثقات مشهورون، إلا أن الحسن لم يسمع من ابن عباس فهو مرسل فإنه يعرف أهل الأصول يعم نحو هذا، وما رواه أبو داود في مراسيله عن سعيد بن المسيب «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر مدّين من حنطة»[6] ورواه الطحاوي قال: حدثنا المزني حدثنا الشافعي عن يحيى بن حسان عن الليث بن سعد عن عقيل بن خالد وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب «أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر مدّين من حنطة»[7] قال في التنقيح: إسناده صحيح كالشمس، وكونه مرسلاً لا يضر فإنه مرسل سعيد ومراسيله حجة اهـ. وقول الشافعي حديث مدّين خطأ حمله البيهقي على معنى أن الأخبار الثابتة تدل على أن التعديل بمدّين كان بعد رسول الله ﷺ اهـ. وحاصله أنه رجح غيره وإن كان هو صحيحاً، وهو ليس بلازم بل القدر اللازم أن من قال ذلك كمعاوية أو حضر وقت خطبته لم يكن عنده علم من فرض النبي ﷺ في الحنطة، وليس يلزم من عدم علم أولئك عنه عليه الصلاة والسلام عدمه عنه في الواقع، نعم قد يكون مظنة ذلك لكن ليس بلازم البتة، بل يجب البقاء مع عدمه ما لم ينقل وجوده منه عليه الصلاة والسلام على وجه الصحة فيجب قبوله وعلى أنه لا يبعد فإن الأخبار تفيد أن

سويق (ما يتخذ من البر أما دقيق الشعير فكعينه والأولى أن يراعي فيهما) أي في الدقيق والسويق (القدر والقيمة احتياطاً) حتى

(١) ضعيف. أخرجه الحاكم ١/ ٤١٠ والبيهقي ٤/ ١٧٢ كلاهما عن ابن عباس وقد تقدم تخريجه في أوائل باب صدقة الفطر، وهو معلول بيحيى بن عباد.

(٢) رواه البزار كما في المجمع ٣/ ٨١ من حديث ابن عباس وقال الهيثمي: فيه يحيى بن عباد السعدي فيه كلام.

(٣) تقدم تخريجه قبل حديثين.

(٤) تقدم تخريجه قبل ثلاثة أحاديث.

(٥) تقدم تخريجه في باب صدقة الفطر قبيل فصل في مقدار الواجب.

(٦) مرسل جيد. أخرجه أبو داود في مراسيله ١٣٦ والطحاوي ٢/ ٤٥ كلاهما عن سعيد بن المسيب مرسلاً، قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٢٣: قال ابن الجوزي: وهذا مع إرساله يحتمل أن يكون قوله: «مدين من حنطة تفسيراً من سعيد. قال صاحب التنقيح: قد جاء ما يرد هذا، فرواه سعيد بن منصور عن عبد الخالق الشيباني: قال: سمعت ابن المسيب يقول: كانت الصدقة على عهد رسول الله ﷺ صاع تمر، أو نصف صاع حنطة عن كل رأس.

(٧) مرسل. أخرجه البيهقي ٤/ ١٦٩ عن ابن المسيب مرسلاً ونقل قول الشافعي: حديث مدين خطأ. وقال البيهقي: وهو كما قال، فإن الأخبار الثابتة تدل على أن التعديل بمدين كان بعد رسول الله ﷺ اهـ وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٢٣: قال صاحب التنقيح: وهذا المرسل إسناده صحيح كالشمس وكونه مرسل لا يضر ومراسيل سعيد حجة. وقال الشيخ في «الإمام»: وهذا طريق استدلالي غير راجع إلى حال الرواة، وإلا فالسند كله رجال الصحيح، ومراسيل سعيد اشتهر تقويتها وكلام الشافعي فيها والله أعلم اهـ الزيلعي.

والأولى أن يراعي فيهما القدر والقيمة احتياطاً، وإن نص على الدقيق في بعض الأخبار، ولم يبين ذلك في الكتاب

فرضه في الحنطة كان بمكة بإرسال المنادى به. وذلك إنما يكون بعد الفتح، ومن الجائز غيبته في وقت النداء أو شغله عنه خصوصاً وهم إنما كانوا فيها على جناح سفر آخذين في أهبته. ومما روي فيه مما يصلح للاستشهاد به ما أخرج الإمام أحمد في مسنده من طريق ابن المبارك عن ابن لهيعة عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنه وعنها قالت: «كنا نؤدي زكاة الفطر على عهد رسول الله ﷺ مدّين من قمح بالمد الذي يقتاتون به»[1]. وحديث ابن لهيعة صالح للمتابعات سيما وهو من رواية إمام عنه وهو ابن المبارك، ثم قد روي عن الخلفاء الراشدين وغيرهم فأخرج البيهقي ورواه عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر عن عاصم عن أبي قلابة: عن أبي بكر أنه أخرج زكاة الفطر مدّين من حنطة، وأن رجلاً أدّى إليه صاعاً بين اثنين. وهو منقطع. وأخرج أبو داود والنسائي عن عبد العزيز بن أبي روّاد عن نافع عن ابن عمر: «كان الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله ﷺ صاعاً من شعير أو تمر أو سلت أو زبيب. قال عبد الله: فلما كان عمر رضي الله عنه وكثرت الحنطة جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الأشياء»[2] وأعل سنده بابن أبي رواد تكلم فيه ابن حبان، ومتنه بما تقدم من أن التعديل بذلك إنما كان في زمن معاوية، ودفع الأول بأن ابن أبي رواد إن تكلم فيه ابن حبان فقد وثقه ابن معين، ويحيى بن سعيد القطان، وأبو حاتم وغيرهم، والموثقون له أعرف. وأخرج الطحاوي عن عثمان أنه قال في خطبته: «أدّوا زكاة الفطر مدّين من حنطة»[3] وأخرج أيضاً هو وعبد الرزاق عن علي قال: «على من جرت عليه نفقتك نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر»[4] وأخرج عبد الرزاق عن ابن الزبير قال: «زكاة الفطر مدّان من قمح أو صاع من تمر أو شعير» وأخرج نحوه عن ابن عباس وابن مسعود وجابر بن عبد الله. وروي أيضاً حدثنا معمر عن الزهري عن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال: «زكاة الفطر على كل حر وعبد ذكر أو أنثى صغيراً أو كبيراً فقير أو غني صاع من تمر أو نصف صاع من قمح، قال معمر: بلغني أن الزهري كان يرفعه إلى رسول الله ﷺ»[5] قال صاحب الإمام: هذا الخبر الوقف فيه متحقق، وأما الرفع فإنه بلاغ لم يبين معمر فيه من حدّثه

إذا كانا منصوصاً عليهما تتأدّى باعتبار القدر، وإن لم يكونوا فباعتبار القيمة وتفسيره أن يؤدي نصف صاع من دقيق البر تبلغ قيمته نصف صاع من بر، وأما لو أدى مناً ونصف منّ من دقيق البر ولكن تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر أو أدى نصفه من

---

(١) حسن. أخرجه الطحاوي ٢/ ٤٣ وأحمد ٦/ ٣٥٥، ٣٤٦ والطبراني كما في المجمع ٣/ ٨١ كلهم من حديث أسماء بنت أبي بكر. قال الهيثمي: إسناد الطبراني له طريق رجالها رجال الصحيح اهـ وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٢١: قال صاحب التنقيح: حديث ابن لهيعة يصلح للمتابعة سيما إذا كان من رواية إمام مثل ابن المبارك عنه والله أعلم اهـ. وهذا الخبر له حكم الرفع لإضافة أسماء ذلك إلى عهد النبي ﷺ، وابن المبارك روى عن ابن لهيعة قديماً.

(٢) حسن لشواهده. أخرجه أبو داود ١٦١٤ والنسائي ٥/ ٥٣ مختصراً كلاهما عن ابن عمر مرفوعاً. وأعله ابن الجوزي بعبد العزيز. وقال: قال ابن حبان: كان يحدث عن التوهم فسقط الاحتجاج به، وقد تقدم في حديث أبي سعيد أنه وإنما عدل القيمة في الصاع معاوية، فأما عمر فكان أشد اتباعاً للأثر من أن يفعل ذلك اهـ وقال صاحب التنقيح. ابن عبد الهادي.: عبد العزيز هذا وثقه يحيى بن سعيد القطان وابن معين وغيرهم، وقد أخرج له البخاري استشهاداً اهـ الزيلعي ٢/ ٤٢٢. وورد حديث ابن عمر بلفظ: «أمر النبي ﷺ بزكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير. قال عبد الله بن عمر: فجعل الناس عدله مُدّين من حنطة» وأخرج أبو داود ١٦١٥ عجز الحديث من نافع: «قال ابن عمر: فعدل...» الخلاصة: عبد العزيز بن أبي رواد صدوق ربما وهم كما في التقريب. لكن للحديث شواهد فهو حسن والله أعلم.

(٣) موقوف. أخرجه الطحاوي ٢/ ٤٧ عن عثمان.

(٤) تقدم تخريجه قبل قليل.

(٥) موقوف. أخرجه الطحاوي ٢/ ٤٧ والدارقطني ٢/ ١٥٠ كلاهما عن أبي هريرة.

قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٢٧: قال الشيخ في الإمام: وهذا الخبر الوقف فيه متحقق، وأما الرفع فإنه بلاغ لم يبين معمر من حدثه به، فهو منقطع.

اعتباراً للغالب، والخبز تعتبر فيه القيمة هو الصحيح، ثم يعتبر نصف صاع من بر وزناً فيما يروى عن أبي حنيفة

فهو منقطع، وأخرج أيضاً عن مجاهد قال: كل شيء سوى الحنطة ففيه صاع وفي الحنطة نصف صاع، وأخرج نحوه عن طاوس، وابن المسيب، وعروة بن الزبير، وسعيد بن جبير، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وأخرجه الطحاوي عن جماعة كثير وقال: ما علمنا أحداً من الصحابة والتابعين روى عنه خلاف ذلك اهـ. وكأن إخراج أبي سعيد ظاهر فلم يحترز عنه، ولو تنزلنا إلى ثبوت التكافؤ في السمعيات كان ثبوت الزيادة على مدّين منتفياً إذ لا يحكم بالوجوب مع الشك قوله: **(يتقاربان في المقصود)** وهو التفكه والاستحلاء، وقوله: يتقاربان في المعنى: هو لأن كلاً منهما يؤكل كله قوله: **(والأولى أن يراعي فيهما)** أي في الدقيق والسويق **(القدر والقيمة جميعاً احتياطاً وإن نص على الدقيق في بعض الأخبار)** وهو ما روى الدارقطني عن زيد بن ثابت قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «من كان عنده شيء فليتصدّق بنصف صاع من برّ أو صاع من شعير أو صاع من تمر أو صاع من دقيق أو صاع من زبيب أو صاع من سلت»[1] والمراد دقيق الشعير. قال الدارقطني: لم يروه بهذا الإسناد غير سليمان بن أرقم وهو متروك الحديث، فوجب الاحتياط بأن يعطي نصف صاع دقيق حنطة أو صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا أقل من نصف يساوي نصف صاع برّ أو أقل من صاع يساوي صاع شعير، ولا نصف لا يساوي نصف صاع بر أو صاع لا يساوي صاع شعير قوله: **(ولم يبين ذلك)** أي وجوب الاحتياط فيهما كما ذكرناه **(في الكتاب)** يعني في الجامع الصغير اعتباراً للغالب، فإن الغالب كون نصف صاع دقيق لا ينقص قيمته عن قيمة نصف صاع ما هو دقيقه بل يزيد حتى لو فرض نقصه كما قد يتفق في أيام البدار كان الواجب ما قلنا. قوله **(هو الصحيح)** احتراز كما قال بعضهم، يراعي فيه القدر وهو أن يكون منوين من الخبز، لأنه لما روعي القدر فيما هو أصله ففيه، وإنه يزداد ذلك القدر صنعة وقيمة أولى، والصحيح الأول لما أن القدر لا يعرف إلا من جهة الشرع، ولم يرد إلا في المكيل، والخبز ليس منه فكان إخراجه بطريق القيمة. قوله: **(ثم يعتبر نصف صاع من بر من حيث الوزن عند أبي حنيفة)** وجهه أن العلماء لما اختلفوا في أن الصاع ثمانية أرطال أو خمسة وثلث كان إجماعاً منهم أنه يعتبر بالوزن، إذ لا معنى لاختلافهم فيه إلا إذا اعتبر به، وروى ابن رستم عن محمد: إنما يعتبر بالكيل لو وزن أربعة أرطال فدفعها إلى القوم لا يجزيه لجواز كون الحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع وإن وزنت أربعة أرطال قوله: **(لأنها أبعد عن الخلاف)** أجيب: بأن الخلاف في الحنطة لثبوت الخلاف في قدرها أيضاً لكن فيه أنه أقل شبهة قوله: **(وقال أبو يوسف خمسة أرطال وثلث)** والرطل زنة مائة وثلاثين درهماً ويعتبر وزن ذلك بما لا يختلف كيله ووزنه وهو العدس والماش، فما وسع ثمانية أرطال أو خمسة وثلثاً من ذلك فهو الصاع كذا قالوا. وعلى هذا يرتفع الخلاف المذكور آنفاً في تقدير

دقيق البر، ولكن لا تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من برّ لا يكون عاملاً بالاحتياط وقوله: **(وإن نص على الدقيق في بعض الأخبار)** يريد به ما روى أبو هريرة رضي الله عنه «أن النبي ﷺ قال أدّوا قبل خروجكم زكاة فطركم فإن على كل مسلم مدّين من قمح أو دقيقه» وقوله: **(ولم يبين ذلك في الكتاب)** أي مراعاة الاحتياط فيهما بالقدر والقيمة لم يبين محمد في الجامع الصغير **(اعتباراً للغالب)** فإن الغالب أن قيمة نصف صاع من الدقيق تساوي نصف صاع من بر أو تزيد، وإن كان يتوهم أن لا يكون كذلك في بعض الأوقات وهو وقت البذر فلذلك أمر بالاحتياط حتى وإن وقع ذلك يزيد من الدقيق إلى أن تبلغ قيمته نصف صاع من البر **(والخبز تعتبر فيه القيمة وهو الصحيح)** خلافاً لبعض المتأخرين فإنهم قالوا: يجوز باعتبار العين فإنه إذا أدّى منوين من خبز الحنطة جاز لأنه لما جاز الدقيق والسويق باعتبار العين فمن الخبز أولى، لأنه أنفع للفقير، والصحيح الأول لأنه لم يرد في الخبز نص فكان بمنزلة الذرة، والأصل أن ما هو منصوص عليه لا تعتبر فيه القيمة حتى لو أدى نصف

---

(١) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٥٠ من حديث زيد بن ثابت.
قال الدارقطني: لم يروه بهذا الإسناد وهذه الألفاظ غير سليمان بن أرقم وهو متروك الحديث.

رحمه الله وعن محمد رحمه الله أنه يعتبر كيلاً والدقيق أولى من البر، والدراهم أولى من الدقيق فيما يروى عن أبي يوسف رحمه الله، وهو اختيار الفقيه أبي جعفر رحمه الله لأنه أدفع للحاجة وأعجل به، وعن أبي بكر الأعمش تفضيل الحنطة لأنه أبعد من الخلاف إذ في الدقيق والقيمة خلاف الشافعي رحمه الله قال: (والصاع عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ثمانية أرطال بالعراقي) وقال أبو يوسف رحمه الله: خمسة أرطال وثلث رطل وهو قول الشافعي رحمه الله لقوله عليه الصلاة والسلام «صاعنا أصغر الصيعان». ولنا ما روي أنه عليه الصلاة والسلام «كان يتوضأ

الصاع كيلاً أو وزناً إذا تؤمل قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام «صاعنا أصغر الصيعان»)[١] ولم يعلم خلاف في قدر صاعه عليه الصلاة والسلام إلا ما قاله الحجازيون والعراقيون وما قاله الحجازيون أصغر فهو الصحيح، إذ أصغر الصيعان، لكن الشأن في صحة الحديث، والله أعلم به، غير أن ابن حبان روى بسنده عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قيل له: يا رسول الله صاعنا أصغر الصيعان ومدّنا أكبر الأمداد، فقال: «اللهم بارك لنا في صاعنا وبارك لنا في قليلنا وكثيرنا واجعل لنا مع البركة بركتين»[٢] اهـ. ثم قال ابن حبان: وفي تركه إنكار كونه أصغر الصيعان بيان أن صاع المدينة كذلك اهـ. ولا يخفى أن هذا ليس من مواضع كون السكوت حجة لأنه ليس في حكم شرعي حتى يلزم رده إن كان خطأ، والمعوّل عليه ما أخرجه البيهقي عن الحسن بن الوليد القرشي وهو ثقة قال: «قدم علينا أبو يوسف رحمه الله من الحج فقال: إني أريد أن أفتح عليكم باباً من العلم أهمني، ففحصت عنه فقدمت المدينة فسألت عن الصاع فقالوا: صاعنا هذا صاع رسول الله ﷺ، قلت لهم: ما حجتكم في ذلك؟ فقالوا: نأتيك بالحجة غداً، فلما أصبحت أتاني نحو من خمسين شيخاً من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم الصاع تحت ردائه، كل رجل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع رسول الله ﷺ، فنظرت فإذا هي سواء، قال: فعيرته فإذا هو خمسة أرطال وثلث ونقصان يسير. قال: فرأيت أمراً قوياً فتركت قول أبي حنيفة رحمه الله في الصاع»[٣] وروي أن مالكاً ناظره واحتج عليه بالصيعان التي جاء بها أولئك فرجع أبو يوسف إلى قوله. وأخرج الحاكم عن أسماء بنت أبي بكر: «أنهم كانوا يخرجون زكاة الفطر في عهد رسول الله ﷺ بالمد الذي يقتاتون به يفعل ذلك أهل المدينة كلهم»[٤] اهـ. وصححه (ولنا ما روي أنه عليه الصلاة والسلام «كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال») هكذا وقع مفسراً عن أنس وعائشة في ثلاثة طرق رواها الدارقطني وضعفها. وعن جابر[٥] فيما أسند ابن عدي

صاع من تمر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر أو أكثر لم يجز، لأن في اعتبار القيمة إبطال التقدير المنصوص عليه في

---

(١) غريب. كذا قال الزيلعي في نصب الراية ٢/٤٢٨. وقال ابن حجر في الدراية ١/٢٧٣: لم أجده هكذا.

(٢) حسن. أخرجه ابن حبان ٣٢٨٤ والبيهقي ٤/١٧١ كلاهما من حديث أبي هريرة.
ورجاله ثقات كلهم، وهو متصل وله شواهد كثيرة.

(٣) موقوف. أخرجه البيهقي ٤/١٧١ عن الحسين بن الوليد القرشي.

(٤) حسن. أخرجه الحاكم ١/٤١٢ من حديث أسماء بنت أبي بكر وصححه، ووافقه الذهبي، وقد تقدم تخريجه قبل قليل.

(٥) ضعيف بهذا اللفظ. أخرجه الدارقطني ٢/١٥٣/١٥٤ من حديث أنس بن مالك من طريقين وأشار إليهما البيهقي ٤/١٧١ وأعلهما كما سيأتي بعد حديث أبي داود.
وأخرج أبو داود ٩٥ من حديث أنس قال: «كان النبي ﷺ يتوضأ بإناء يسع رطلين، ويغتسل بالصاع» قال أبو داود: رواه يحيى بن آدم عن شريك اهـ وشريك مختلف فيه.
وورد في حديث عائشة أخرجه الدارقطني ٢/١٥٣ والبيهقي ٤/١٧١ قال الدارقطني: لم يروه عن منصور غير صالح، وهو ضعيف الحديث اهـ.
قال البيهقي: إسنادهما ضعيف. أي حديث أنس وعائشة. والصحيح عن أنس بن مالك «كان رسول الله ﷺ يتوضأ بالمد، ويغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد».

بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال» وهكذا كان صاع عمر رضي الله عنه وهو أصغر من الهاشمي، وكانوا يستعملون الهاشمي. قال: (ووجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر) وقال الشافعي رحمه الله تعالى: بغروب الشمس في اليوم الأخير من رمضان حتى إن من أسلم أو ولد ليلة الفطر تجب فطرته عندنا، وعنده لا

عنه وضعفه بعمر بن موسى، والحديث في الصحيحين ليس فيه الوزن[1]، وأما كون صاع عمر كذلك، فأخرج ابن أبي شيبة حدثنا يحيى بن آدم قال: سمعت حسن بن صالح يقول: صاع عمر ثمانية أرطال[2]. وقال شريك: أكثر من سبعة وأقل من ثمانية، حدثنا وكيع عن علي بن صالح عن أبي إسحاق عن موسى بن طلحة قال: الحجاجي صاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وهذا الثاني أخرجه الطحاوي، ثم أخرج عن إبراهيم النخعي قال: عيرنا صاعاً فوجدناه حجاجياً، والحجاجي عندهم ثمانية أرطال بالبغدادي. وعنه قال: وضع الحجاج قفيزه على صاع عمر، قالوا: كان الحجاج يفتخر بإخراج صاع عمر، وبتقدير تسليم ما رووه أوّلاً لا يلزم كون خمسة أرطال وثلث صاعه الذي هو أصغر، بل الحاصل الاتفاق على أن صاعه كان أصغر الصيعان باعتبار أنهم كانوا يستعملون الهاشمي، وهو اثنان وثلاثون رطلاً، ثم الخلاف في أن الأصغر ما قدره ثابت فلا يلزم صحة قول من قال: تقديره أقل، إذ خصمه ينازعه في أن ذلك التقدير هو الذي كان الصاع الأصغر إذ ذاك، ولا أعجب من هذا الاستدلال شيء، والجماعة الذين لقيهم أبو يوسف لا تقوم بهم حجة لكونهم نقلوا عن مجهولين، وقيل: لا خلاف بينهم، فإن أبا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلثاً برطل أهل المدينة، وهو أكبر من رطل أهل بغداد لأنه ثلاثون إستاراً، والبغدادي عشرون، وإذا قابلت ثمانية بالبغدادي بخمسة وثلث بالمدني وجدتهما سواء، وهو أشبه لأن محمداً رحمه الله لم يذكر في

المؤدي، وهو لا يجوز، فأما ما ليس بمنصوص عليه فإنه يلحق بالنصوص باعتبار القيمة إذ ليس فيه ابطال ذلك (ثم يعتبر نصف صاع من برّ وزناً فيما روى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله) لأن العلماء لما اختلفوا في مقدار الصاع أنه ثمانية أرطال أو خمسة أرطال وثلث رطل فقد اتفقوا على التقدير بما يعدل بالوزن وذلك دليل على اعتبار الوزن فيه، وروى ابن رستم عن محمد كيلاً. قال قلت له: لو وزن الرجل منوين من الحنطة وأعطاهما الفقير هل يجوز من صدقته فقال: لا فقد تكون الحنطة ثقيلة في الوزن، وقد تكون خفيفة فإنما يعتبر نصف الصاع كيلاً لأن الآثار جاءت بالتقدير بالصاع وهو اسم للمكيال. وقوله: (والدقيق أولى من البر) واضح. قال: (والصاع عند أبي حنيفة ومحمد ثمانية أرطال بالعراقي) اختلف العلماء في الصاع فقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: هو ما يسع فيه ثمانية أرطال بالرطل العراقي كل رطل عشرون أستاراً والإستار ستة دراهم ونصف وقال أبو يوسف رحمه الله (خمسة أرطال وثلث رطل وهو قول الشافعي رحمه الله لقوله ﷺ «صاعنا أصغر الصيعان»). وهذا أصغر بالنسبة إلى ثمانية أرطال. (ولنا ما روى) أنس وجابر رضي الله عنهما («أنه عليه الصلاة والسلام كان يتوضأ بالمدّ رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال» وهكذا كان صاع عمر رضي الله عنه) وكان قد فقد فأخرجه الحجاج وكان يمنّ على أهل العراق يقول في خطبته: يا أهل العراق، يا أهل الشقاق والنفاق، ومساويء الأخلاق، ألم أخرج لكم صاع عمر، ولذلك سمي حجاجياً وهو صاع العراق. وقوله: (وهو أصغر من الهاشمي) جواب عن أبي يوسف: يعني إن صح ما رويتم فهو ليس بحجة لأنه أصغر من الهاشمي، لأن الصاع الهاشمي اثنان وثلاثون رطلاً (وكانوا يستعملون الهاشمي) والنبي ﷺ استعمل العراقي وقال «صاعنا أصغر الصيعان». وقوله: (ووجوب الفطر يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر) يعني تعلق وجوب الأداء بالشرط، فهو من تعلق المشروط بالشرط لا من تعلق الحكم بالسبب، حتى إذا قال لعبده: إذا جاء يوم الفطر فأنت حرّ، فجاء

قوله: (وقال صاعنا أصغر الصيمان) أقول: وجمع الصيمان باعتبار تكثر أفراد الهاشمي.

---

(١) يشير المصنف إلى حديث أنس: «كان النبي ﷺ يغسل. أو كان يغتسل. بالصاع إلى خمسة أمداد ويتوضأ بالمد».
أخرجه البخاري ٢٠١ وغيره وتقدم في الطهارة.
وورد من حديث سفينة أخرجه مسلم ٣٢٦ بلفظ «كان رسول الله ﷺ يُغَسِّلُهُ الصاع من الماء من الجنابة، ويوضئه المد».
(٢) موقوف. أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٥٤ وأبو عبيد في كتاب الأموال ٥١٨ كلاهما عن عمر موقوفاً.
وانظر الزيلعي ٢/ ٤٢٩، ٤٣٠.

تجب، وعلى عكسه من مات فيها من مماليكه أو ولده. له أنه يختص بالفطر وهذا وقته. ولنا أن الإضافة

المسألة خلاف أبي يوسف، ولو كان لذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه، وحينئذ فالأصل كون الصاع الذي كان في زمن عمر هو الذي كان في زمن النبي ﷺ قولاً بالاستصحاب إلى أن يثبت خلافه ولم يثبت، وعند ذلك تكون تلك الزيادة التي فيما تقدم من رواية الدارقطني وهي لفظ ثمانية أرطال ورطلان صحيحة اجتهاداً، وإن كان فيمن في طريقها ضعف إذ ليس يلزم من ضعف الراوي سوى ضعفها ظاهراً لا الانتفاء في نفس الأمر، إذ ليس كل ما يرويه الضعيف خطأ، وهذا لتأيدها بما ذكر من الحكم الاجتهادي بكون صاع عمر هو صاع النبي ﷺ، هذا ولا يخفى ما في تضعيف واقعة أبي يوسف بكون النقل عن مجهولين من النظر بل الأقرب منه عدم ذكر محمد لخلافه، فيكون ذلك دليل ضعف أصل وقوع الواقعة لأبي يوسف ولو كان راويها ثقة لأن وقوع ذلك منه لعامة الناس ومشافهته إياهم به مما يوهم شهرة رجوعه، ولو كان لم يعمه محمد فهو علة باطنة قوله: (ولنا أن الإضافة للاختصاص) يعني إضافة صدقة إلى الفطر، والشافعي أيضاً يقول كذلك، لكن إضافة الصدقة إلى الفطر إنما تفيد اختصاص الفطر بها، أما كون ذلك الفطر فطر اليوم لا فطر ليلته فلا دلالة لهذه الإضافة عليه، فلا بد من ضم أمر آخر فيقال: لما أفادت اختصاصها بالفطر وتعلقها به كان جعل ذلك الفطر الفطر المخالف للعادة، وهو فطر النهار أولى من جعله الموافق لها لأن فطر الليل لم يعهد فيه زكاة ولذا لم يجبْ في فطر الليالي السابقة صدقة، وقد يفرق بأن فطر آخر ليلة يتم به صوم الشهر ووجوب الفطرة إنما كان طهرة للصائم عما عساه يقع في صومه من اللغو والرفث على ما ذكره ابن عباس، وذلك يتم بتعليقها بفطر ليلة شوّال إذ به يتم الصوم بخلاف ما قبلها، والله أعلم. قوله: (لأنه عليه الصلاة والسلام كان يخرج الفطرة قبل أن يخرج إلى المصلى، ولأن الأمر بالإغناء كي لا يتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلاة) يتضمن هذا الكلام رواية فعله عليه الصلاة والسلام وقوله، وكل ذلك فيما رواه الحاكم في كتابه[علوم الحديث في باب الأحاديث] التي انفرد بزيادة فيها راو واحد، قال: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا محمد بن الجهم السمري، حدثنا نصر بن حماد، حدثنا أبو معشر عن نافع عن ابن عمر قال أمرنا رسول الله ﷺ أن نخرج صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حرّ أو عبد صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من شعير أو صاعاً من قمح، وكان يأمرنا أن نخرجها قبل الصلاة، وكان رسول الله ﷺ يقسمها قبل أن ينصرف إلى المصلى ويقول: «أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم»[1] قوله: (فإن قدموها على يوم الفطر جاز لأنه أدى بعد تقرر السبب) يعني الرأس الذي يمونه

يوم الفطر عتق العبد، ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل، لأن المشروط يعقب الشرط في الوجود وقال الشافعي: (بغروب الشمس في اليوم الأخير من رمضان حتى إن من أسلم أو ولد ليلة الفطر تجب عليه الفطرة عندنا، وعنده لا تجب) وقوله: (وعلى عكسه من مات فيها من مماليكه أو ولده) أي عندنا لا تجب لعدم تحقق شرط وجوب الأداء وهو طلوع الفجر من يوم الفطر، وعنده تجب لتحقق شرط وجوبه وهو غروب الشمس في اليوم الأخير من رمضان وهو حي (له أنه) أي وجوب الفطرة (يختص بالفطر) لما روي أن ابن عمر رضي الله عنهما قال «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان» (وهذا وقته) أي وقت الفطر (ولنا أن) الصدقة أضيفت إلى الفطر. و(الإضافة للاختصاص والاختصاص للفطر باليوم دون الليل) إذ المراد فطر يضاد الصوم وهو في اليوم دون الليل، لأن الصوم فيه حرام، ألا ترى أن الفطر كان يوجد في كل ليلة من رمضان ولا يتعلق الوجوب به، فدل على أن المراد به ما يضاد الصوم. وقوله: (والمستحب) ظاهر وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول الحسن بن زياد وخلف بن أيوب ونوح بن أبي مريم فإن الحسن بن زياد يقول: لا يجوز تعجيلها أصلاً كالأضحية، وقال خلف بن أيوب: يجوز تعجيلها بعد دخول شهر رمضان لا قبله فإنها صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم. وقال نوح ابن أبي مريم: يجوز تعجيلها في النصف الأخير من رمضان لأن بمضي النصف قرب الفطر الخاص فأخذ حكمه، ومنهم من

(١) تقدم في أواخر باب من يجوز دفع الصدقة إليه.

للاختصاص، والاختصاص الفطر باليوم دون الليل (**والمستحبّ أن يخرج الناس الفطرة يوم الفطر قبل الخروج إلى المصلى**) لأنه عليه الصلاة والسلام كان يخرج قبل أن يخرج للمصلى، ولأن الأمر بالإغناء كي لا يتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلاة، وذلك بالتقديم (**فإن قدموها على يوم الفطر جاز**) لأنه أدّى بعد تقرر السبب فأشبه التعجيل في الزكاة، ولا تفصيل بين مدة ومدة هو الصحيح وقيل يجوز تعجيلها في النصف الأخير من رمضان وقيل في العشر الأخير (**وإن أخروها عن يوم الفطر لم تسقط وكان عليهم إخراجها**) لأن وجه القربة فيها معقول فلا يتقدر وقت الأداء فيها بخلاف الأضحية، والله أعلم.

ويلي عليه. (**فأشبه تعجيل الزكاة**) ينبغي أن لا يصح هذا القياس، فإن حكم الأصل على خلاف القياس، فلا يقاس عليه، وهذا لأن التقديم وإن كان بعد السبب هو قبل الوجوب وسقوط ما سيجب إذا وجب بما يعمل قبل الوجوب خلاف القياس فلا يتم في مثله إلا السمع، وفيه حديث البخاري عن ابن عمر «فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر إلى أن قال في آخره. وكان يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين»[1] وهذا مما لا يخفى على النبي ﷺ بل لا بد من كونه بإذن سابق فإن الإسقاط قبل الوجوب مما لا يعقل فلم يكونوا يقدمون عليه إلا بسمع، والله سبحانه أعلم قوله: (**هو الصحيح**) احتراز عن قول خلف يجوز تعجيلها بعد دخول رمضان لا قبله لأن صدقة الفطر، ولا فطر قبل الشروع في الصوم، وعما قيل في النصف الأخير لا قبله، وما قيل في العشر الأخير لا قبله، وقال الحسن بن زياد: لا يجوز التعجيل أصلاً قوله: (**لأن وجه القربة فيها معقول الخ**) ظاهر، وبه يبطل قول الحسن بن زياد أنها تسقط كالأضحية بمضي يوم النحر، والفرق ظاهر من كلام المنصف، وما قيل من منع سقوط الأضحية بل ينتقل إلى التصديق بها ليس بشيء، إذ لا ينتفي بذلك كون نفس الأضحية وهو إراقة دم سن مقدر قد سقط، وهذا شيء آخر، وربما يؤخذ سقوطها ببادىء الرأي من حديث ابن عباس المتقدم أو الباب حيث قال «من أداها قبل الصلاة فهي صدقة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات»[2] لكن قد يدفع باتحاد مرجع ضمير أداها في المرتين إذ يفيد أنها هي المؤداة بعد الصلاة غير أنه نقص الثواب فصارت كغيرها من الصدقات، على أن اعتبار ظاهره يؤدي إلى سقوطها بعد الصلاة وإن كان في باقي اليوم، وليس هذا قوله فهو مصروف عنه عنده.

[**فرع**] اختلف في جواز إعطاء فطرة كل شخص إلى أكثر من شخص، فعند الكرخي: يجوز أن يعطيها لجماعة، وعند غيره لا يجزىء أن يعطيها إلا لواحد، ويجوز أن يعطي واحداً صدقة جماعة، والله أعلم.

قال: في العشر الأخير من رمضان، ووجه الصحة ما ذكره في الكتاب بقوله: لأنه أدى بعد تقرر السبب فأشبه التعجيل في الزكاة. وعن هذا قال في الخلاصة: لو أدّى عن عشر سنين أو أكثر جاز. وقوله: (**وإن أخروها عن يوم الفطر لم تسقط**) يعني وإن طالت المدة (**وكان عليهم إخراجها**) وقال الحسن: تسقط بمضي يوم الفطر لأنها قربة اختصت بيوم العيد فكانت كالأضحية تسقط بمضي أيام النحر، ولنا ما ذكره أن وجه القربة فيها معقول لأنها صدقة مالية وهي قربة مشروعة في كل وقت لدفع حاجة الفقراء وللإغناء عن المسألة (**فلا يتقدر وقت الأداء فيها**) بل يجوز أن يتعدى إلى غيره فلا تسقط بعد الوجوب إلا بالأداء كالزكاة (**بخلاف الأضحية**) فإن القربة فيها إراقة الدم وهي لم تعقل قربة، ولهذا لم تكن قربة في غير هذه الأيام فيقتصر على مورد النص.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٠٩ ومسلم ٩٨٦ وأبو داود ١٦١٠ والترمذي ٦٧٧ والنسائي ٥/ ٥٤ ومالك ١/ ٢٨٥ والدارمي ١/ ٣٩٢ والدارقطني ٢/ ١٥٢ والطحاوي ٢/ ٤٤ وأحمد ٢/ ١٥١، ١٥٤، ١٥٥ كلهم من حديث ابن عمر.

(٢) تقدم في أوائل باب صدقة الفطر.

كتاب الصوم

قال رحمه الله (**الصوم ضربان: واجب ونفل، والواجب ضربان: منه ما يتعلق بزمان بعينه كصوم رمضان والنذر المعين فيجوز صومه بنية من الليل وإن لم ينو حتى أصبح أجزأته النية ما بينه وبين الزوال**) وقال الشافعي: لا يجزيه. اعلم أن صوم رمضان فريضة لقوله تعالى ﴿**كتب عليكم الصيام**﴾ وعلى فرضيته انعقد الإجماع ولهذا يكفر جاحده، والمنذور واجب لقوله تعالى ﴿**وليوفوا نذورهم**﴾ وسبب الأول الشهر ولهذا يضاف إليه ويتكرر بتكرره وكل

كتاب الصوم

هذا ثالث أركان الإسلام بعد لا إله إلا الله محمد رسول الله، شرعه سبحانه لفوائد أعظمها كونه موجباً شيئين: أحدهما عن الآخر سكون النفس الأمارة، وكسر سورتها في الفضول المتعلقة بجميع الجوارح من العين واللسان والأذن والفرج، فإن به تضعف حركتها في محسوساتها، ولذا قيل: إذا جاعت النفس شبعت جميع الأعضاء وإذا شبعت جاعت كلها، وما عن هذا صفاء القلب من الكدر، فإن الموجب لكدوراته فضول اللسان والعين وباقيها، وبصفائه تناط المصالح والدرجات، ومنها: كونه موجباً للرحمة والعطف على المساكين فإنه لما ذاق ألم الجوع في بعض الأوقات ذكر من هذا حاله في عموم الأوقات فتسارع إليه الرقة عليه، والرحمة حقيقتها في حق الإنسان نوع ألم باطن فيسارع لدفعه عنه بالإحسان إليه فينال بذلك ما عند الله تعالى من حسن الجزاء. ومنها موافقة الفقراء بتحمل ما يتحملون أحياناً وفي ذلك رفع حاله عند الله تعالى، كما حكي عن بشر الحافي أنه دخل عليه رجل في الشتاء فوجده جالساً يرعد وثوبه معلق على المشجب فقال له: في مثل هذا الوقت ينزع الثوب؟ أو معناه، فقال: يا أخي الفقراء كثير، وليس لي طاقة مواساتهم بالثياب فأواسيهم بتحمل البرد كما يتحملون. والصوم لغة: الإمساك مطلقاً. صام عن الكلام وغيره، قال النابغة:

خيل صيام وخيل غير صائمة   تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

كتاب الصوم

ذكر محمد رحمه الله في الجامع الكبير كتاب الصوم عقيب كتاب الصلاة، لأن كلاً منهما عبادة بدنية بخلاف الزكاة، وأخره عن الزكاة ههنا لأنه كالوسيلة للصلاة باعتبار ارتياض النفس لكن لا على وجه يتوقف أمر الصلاة عليه وجوداً أو جوازاً كما كانت الطهارة كذلك فأخر عنها حطاً لرتبة الوسيلة عن المقصود، ولو قيل: قدم الزكاة على الصوم لأن الله تعالى قرن ذكر الصلاة بالزكاة في قوله تعالى ﴿**أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾ فكان الاقتداء بالكتاب أولى كان أسهل مأخذاً، ويحتاج ههنا إلى معرفة تفسير الصوم لغة وشرعاً، ومعرفة سببه وشرطه وركنه وحكمه. وفي كلامه إشارة إلى أكثرها والفطن يكتفي بذلك. قال: (**الصوم ضربان: واجب، ونفل**) ذكر التقسيم قبل التعريف ليسهل أمر التعريف، كذا في النهاية، ومعناه أن حقيقة الصم شرعاً تنقسم إلى فرض وواجب ونفل، وتعريفها على وجه يشملها عسير، فإذا ذكر أقسامها سهل أمر تعريفها، وكلامه واضح غير أنه أطلق الواجب في لفظ المختصر، وأريد به الفرض والواجب، وفي ذلك المحذور المعروف على مذهبنا، ويمكن أن

كتاب الصوم

قوله: (**لأن كلاً منهما عبادة بدنية الخ**) أقول: كون الصوم عبادة بدنية باعتبار أنه ترك الأعمال البدنية قوله: (**حطا لرتبة الوسيلة عن المقصود**) أقول: أراد بالمقصود ههنا الزكاة: يعني نظر ههنا إلى كون الزكاة مقصودة فقدم على الصوم نظراً إلى كونه وسيلة للصلاة قال المصنف: (**الصوم ضربان**) أقول: أي الصوم المعتد به شرعاً الموعود له بالثواب قوله: (**وتعريفها على وجه يشملها عسير**) أقول: كيف يعسر التعريف الشامل لها مع ظهور شمول التعريف الذي ذكره في آخر هذا الباب لجميعها، ولعل معنى ما ذكره صاحب النهاية أن معرفة مقارنة النية للإمساك التي من أجزاء التعريف موقوفة على التقسيم، فإن بعض الأقسام لا بد فيه من التبييت وبعضها ليس كذلك على ما بين فتأمل قوله: (**وأريد به الفرض والواجب في ذلك المحذور المعروف على ملهبنا**) أقول: وهو الجمع بين الحقيقة والمجاز قال المصنف لقوله تعالى ﴿**وليوفوا نذورهم**﴾ أقول: لم يتعرض للإجماع فيه فكأنه لم يثبت عنده ولذلك حكم بوجوبه. قال ابن الهمام: فإن قيل: لم

يوم سبب لوجوب صومه، وسبب الثاني النذر، والنية من شرطه وسنبينه وتفسيره إن شاء الله تعالى. وجه قوله في

وفي الشرع: إمساك عن الجماع، وعن إدخال شيء بطناً له حكم الباطن من الفجر إلى الغروب عن نية، ونكرنا البطن ووصفناه لأنه لو أوصل إلى باطن دماغه شيئاً فسد وإلى باطن فمه وأنفه لا يفسد، وسيأتي الكلام في تعريف القدوري، وذلك الإمساك ركنه وسببه مختلف، ففي المنذور النذر، ولذا قلنا: لو نذر صوم شهر بعينه كرجب، أو يوم بعينه، فصام عنه جمادى ويوماً آخر أجزأ عن المنذور، لأنه تعجيل بعد وجود السبب ويلغو تعيين اليوم لأن صحة النذر ولزومه عما به يكون المنذور عبادة إذ لا نذر بغيرها، والمتحقق لذلك الصوم لا خصوص الزمان ولا باعتباره، وسبب صوم الكفارات أسبابها من الحنث والقتل، وسبب القضاء هو سبب وجوب الأداء، وسبب رمضان شهود جزء من الشهر ليله أو نهاره، وكل يوم سبب وجوب أدائه لأنها عبادات متفرقة كتفرق الصلوات في الأوقات، بل أشد لتخلل زمان لا يصلح للصوم أصلاً وهو الليل، وجمع المصنف بينهما لأنه لا منافاة؛ فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه، غاية الأمر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره، وشرط وجوبه الإسلام، والبلوغ والعقل. وشرط وجوب أدائه: الصحة،

يقال أراد بالواجب الثابت عيناً فيندفع المحذور، وقوله: **(ولهذا يكفر جاحده)** بضم الياء وفتح الفاء بلا تشديد ومعناه يحكم بكفر جاحده، ومنه لا تكفر أهل قبلتك أي لا تدعهم كفاراً. وقوله: **(والمنذور واجب لقوله تعالى ﴿وليوفوا نذورهم﴾)** بناء على أن الأمر للوجوب، فكان الواجب أن يكون فرضاً لكونه ثابتاً بالكتاب كصوم رمضان، وأجيب بأنه قد خص من الآية بالاتفاق المنذور الذي ليس من جنسه واجب شرعاً كعيادة المرضى، أو ما ليس بمقصود في العبادة كالنذر بالوضوء لكل صلاة والنذر بالمعصية، فلما خصت هذه المواضع بقي الباقي حجة مجوزة لا موجبة قطعاً كالآية المؤولة وخبر الواحد، وفيه نظر، لأن من شرط التخصيص المقارنة والمخصص غير معلوم فضلاً عن معرفة كونه مقارناً أو لا، ولأن قوله تعالى **﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾** خص منه المجانين والصبيان وأصحاب الأعذار ولم ينتف به عنه إثبات الفرضية، وأقول في الجواب عن الأول: إن الأمر لتفريغ الذمة عما وجب عليه بالسبب، فإن كان السبب من الشارع كشهود الشهر في رمضان يكون الثابت به فرضاً، وإن كان من العبد يكون واجباً كما في المنذور فرقاً بين إيجاب الربّ وعبده، ثم الأمر الوارد من الشارع يكون لأداء ذلك، وحينئذ لا يلزم أن يكون. ليوفوا. مفيداً للفرضية، كما أفادها. ليصمه. لاختلاف السبب الموجب وهذا يغني عن الجواب عن الثاني. وقد قيل في الجواب عنه: إن العقل دل على عدم دخول المجانين والصبيان وأصحاب الأعذار فلا يكونون داخلين فلا يكون ثمة تخصيص، **(وسبب الأول)** يعني الفرض **(الشهر لأنه يضاف إليه)** والإضافة دليل السببية لما تقدم **(ويتكرر بتكرره) فإنه كلما دخل رمضان وجب صومه**، وذلك أيضاً دليل السببية **(وكل يوم سبب وجوب صوم ذلك اليوم)** لأن

كان المنذور واجباً أن ثبوته بقوله تعالى **﴿وليوفوا نذورهم﴾** أجيب بأنه عام دخله الخصوص، فإنه خص النذر بالمعصية وبما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض، أو كان لكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره، حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصارت ظنية كالآية المؤولة فتفيد الوجوب، وقد علم مما ذكرنا شروط لزوم النذر وهي كون المنذور من جنسه واجب لا لغيره، على هذا تضافرت كلمات الأصحاب، فقول صاحب المجمع تبعاً لصاحب البدائع يفترض صوم رمضان وصوم المنذور والكفارة على غير ما ينبغي على هذا، لكن الأظهر أنه فرض الإجماع على لزومه اهـ. وفي أوائل كتاب السير من المحيط البرهاني والذخيرة: الفرق بين الفريضة والواجب ظاهر نظراً إلى الأحكام حتى أن الصلاة المنذورة لا تؤدي بعد صلاة العصر وتقضي الفوائت بعد صلاة العصر اهـ. فظهر مما ذكر أن قوله لكن الأظهر أنه فرض الإجماع على لزومه ليس على ما ينبغي قوله: **(فإن كان السبب من الشارع كشهود الشهر في رمضان يكون الثابت به فرضاً)** أقول: منقوض بالوتر. فإن سببه الوقت مع أنه واجب فتأمل، وكذا صلاة العيدين قوله: **(وإن كان من العبد يكون واجباً الخ)** أقول: الكفارات أسبابها فعل العبد وفرض كما نصوا عليه كالزيلعي وغيره، لكن في الوقاية أن صوم الكفارات واجب. ثم أقول: قد تقرر في الأصول أن الحاكم هو الله تعالى سواء كان الحكم تكليفياً أو وضعياً فهو الجاعل فعل العبد سبباً لا العبد، ألا ترى أنه لا يصح النذر بما ليس من جنسه واجب ثم الفرق بين الفرض والواجب على ما أجمعوا عليه هو أن ما كان ثبوته بدليل قطعي فهو الفرض، وما كان ثبوته بدليل ظني فهو الواجب، فبعد ما كان ثبوت النذر بالقطعي تتعين فرضيته ويكفر جاحده فليتأمل. **(قوله: وقد قيل في الجواب عنه أن العقل دل على عدم دخول المجانين والصبيان وأصحاب الأعذار الخ)** أقول: في دلالة العقل على عدم دخول أصحاب الأعذار من

الخلافية قوله عليه الصلاة والسلام «لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل» ولأنه لما فسد الجزء الأوّل لفقد النية فسد الثاني ضرورة أنه لا يتجزأ بخلاف النفل لأنه متجزىء عنده. ولنا قوله ﷺ بعد ما شهد الأعرابي برؤية الهلال «ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه، ومن لم يأكل فليصم» وما رواه محمول على نفي الفضيلة والكمال، أو معناه لم ينو أنه

والإقامة. وشرط صحته: الطهارة عن الحيض والنفاس، والنية. وينبغي أن يزاد في الشروط: العلم بالوجوب، أو الكون في دار الإسلام، ويراد بالعلم الإدراك، وهذا لأن الحربي إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم أن عليه صوم رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى، وإنما يحصل العلم الموجب بإخبار رجلين أو رجل وامرأتين أو واحد عدل، وعندهما لا تشترط العدالة ولا البلوغ ولا الحرية، ولو أسلم في دار الإسلام وجب عليه قضاء ما مضى بعد الإسلام علم بالوجوب أولاً، وحكمه سقوط الواجب، ونيل ثوابه، إن كان صوماً لازماً وإلا فالثاني. وأقسامه: فرض، وواجب، ومسنون، ومندوب، ونفل، ومكروه تنزيهاً وتحريماً. فالأول رمضان، وقضاؤه، والكفارات للظهار والقتل واليمين، وجزاء الصيد، وفدية الأذى في الإحرام لثبوت هذه بالقاطع سنداً ومتناً والإجماع عليها. والواجب: المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع، والمندوب: صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الأيام البيض، وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام ونحوه. والنفل: ما سوى ذلك مما لم تثبت كراهته. والمكروه تنزيهاً: عاشوراء مفرداً عن التاسع ونحو يوم المهرجان. وتحريماً: أيام التشريق والعيدين، وسنعقد بذيل هذا الباب فروعاً لتفصيل هذه. فإن قيل: لم كان المنذور واجباً مع أن ثبوته بقوله تعالى ﴿وليوفوا نذورهم﴾ [الحج: ٢٩] أجيب: بأنه عام دخله الخصوص فإنه خص النذر بالمعصية وبما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض، أو كان لكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصارت ظنية كالآية المؤوّلة فيفيد الوجوب، وقد علم مما ذكرنا شروط لزوم النذر وهي: كون المنذور من جنسه واجب لا لغيره، على هذا تضافرت كلمات الأصحاب، فقول صاحب المجمع تبعاً لصاحب البدائع: يفترض صوم رمضان وصوم المنذور والكفارة على غير ما ينبغي على هذا لكن الأظهر أنه فرض للإجماع على لزومه، ولا بد من النية في الكل والكلام في وقتها الذي يعتبر فيه فقلنا في رمضان والمنذور المعين والنفل تجزيه النية من بعد الغروب إلى ما قبل نصف النهار في صوم ذلك النهار وفيما سوى ذلك من القضاء والكفارات، والمنذور المطلق كنذر صوم يوم من غير تعيين لا بد من وجودها في الليل. وقال الشافعي: لا تجزى في غير النفل إلا من الليل. وقال مالك: لا تجزى إلا من الليل في النفل وغيره. والمصنف ذكر خلاف الشافعي. قوله: **(وجه قوله في الخلافيه قوله ﷺ «لا صيام**

صوم رمضان بمنزلة عبادات متفرقة لأنه تخلل بين يومين زمان لا يصلح للصوم لا قضاء ولا أداء وهو الليالي فصار كالصلوات، وهذا اختيار صاحب الأسرار وفخر الإسلام. وقال شمس الأئمة السرخسي: الليالي والأيام في السببية سواء، وقد عرف ذلك الأصول. وقوله: **(وسبب الثاني)** أي المنذور المعين وهو **(النذر)** وقوله: **(والنية من شرطه)** أي من شروط الصوم بأنواعه. **(وسنبينه)** أي سنبين شرط الصوم **(وتفسيره)** أي تفسير ذلك الشرط وأراد ببيانه النية ما ذكره بعد هذا عند قوله ولأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك في أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره، وأراد ببيان تفسيره ما ذكره بقوله والنية لتعينه لله تعالى لأن النية عبارة عن تعيين بعض المحتملات فكان ما ذكره تفسيراً للنية، كذا ذكر في بعض الشروح. وقوله: **(وجه قوله في الخلافية)** أي في المسألة الخلافية وهي: أن النية قبل الزوال تجزيه عندنا خلافاً للشافعي قوله ﷺ «لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل» والصيام مصدر كالقيام وقوله: **(ولأنه لما فسد الجزء الأول)** ظاهر. وقوله: **(لأنه متجزىء عنده)** ذكر في

المرضى والمسافرين والحيض والنفساء بحث ظاهر قوله: **(وأراد ببيان النية ما ذكره بعد هذا الخ)** أقول: فيه بحث، لأن ذلك ليس من بيان النية في شيء، بل الظاهر أن المراد به ما ذكره بقوله وهذا الضرب من الصوم يتأدى بمطلق النية الخ فليتأمل قوله: **(كذا ذكره في بعض الشروح)** أقول: يعني غاية البيان

صوم من الليل، ولأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك في أوّله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره كالنفل، وهذا لأن

لمن» الخ) استدل بالحديث والمعنى. أما الحديث فما ذكره رواه أصحاب السنن الأربعة، واختلفوا في لفظه «لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل»[1] يجمع بالتشديد والتخفيف «يبيت» «ولا صيام لمن لم يفرضه من الليل»[2] رواية ابن ماجه. واختلفوا في رفعه ووقفه، ولم يروه مالك في الموطإ إلا من كلام ابن عمر وعائشة وحفصة زوجي النبي ﷺ، والأكثر على وقفه، وقد رفعه عبد الله بن أبي بكر رضي الله عنه عن الزهري يبلغ به حفصة قالت: قال رسول الله ﷺ «من لم يجمع قبل الفجر فلا صيام له»[3] ووقفه عنه على حفصة معمر والزبيري وابن عيينة ويونس الإيلي وعبد الله بن أبي بكر ثقة، والرفع زيادة وهي من الثقة مقبولة، ولفظ «يبيت» عند الدارقطني عن عائشة رضي

الوجيز: الغزالي يجوز نية التطوّع قبل الزوال وبعده قولان وهذا بشرط خلوّ أوّل اليوم عن الأكل، وروى أن ابن شريح من أصحابه لم يشترط ذلك (ولنا قوله ﷺ بعد ما شهد الأعرابي برؤية الهلال «ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه ومن لم يأكل فليصم») وهذا لا يقبل التأويل (وما رواه محمول على نفي الفضيلة والكمال أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل) يعني: أن معنى قوله «لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل» لا صيام لمن لم ينو صيامه من الليل بل نوى أن صيامه من وقت النية قيل: الصلة إذا تعقبت فعلاً ومفعولاً وأمكن تعلقها بكل واحد منهما فإنها تتعلق بالفعل دون المفعول كما يقال: أتيت فلاناً من بغداد، فإن كلمة «من» تعلقت بالإتيان لا بالمفعول كذلك ههنا. وأجيب بأنه كذلك لكنه يحتمل ما ذكرنا فيحمل عليه عملاً بالنصوص، قيل: قوله «فليصم» يحتمل الصوم اللغوي فيحمل عليه عملاً بالنصوص. وأجيب بأنه لا يحتمل ذلك ههنا لأنه لو كان كذلك لكان الأكل وعدمه سواء، فلا فائدة في قوله «ومن لم يأكل» وقوله: (ولأنه) دليل معقول، ويجوز تقريره على هذا الوجه سلمنا أن ما رواه ليس بمحمول على شيء مما ذكرنا فيكون معارضاً لما رويناه فيصار إلى ما بعده من الحجة، وهو القياس، وهو معنى لأنه (يوم صوم) لأن الصوم فيه فرض وكل ما هو يوم صوم (يتوقف الإمساك في أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره كالنفل وهذا) أي توقف الإمساك على ما ذكرنا (لأن الصوم ركن واحد ممتد) يحتمل العادة والعبادة وكل ما هو كذلك يحتاج إلى ما يعينه للعبادة وهو النية فإنها شرطت (لتعيينه لله تعالى) فإن وجدت من أوّله فلا كلام، وإن وجدت في أكثره جعلت كأنها وجدت من أوله، لأن بالكثرة تترجح جنبة الوجود على العدم فإن الأكثر يقوم مقام الكل في كثير من

قال المصنف: (ولأنه يوم صوم، إلى قوله: كالنفل) أقول: هذا رد المختلف على المختلف، إذ على مذهب الشافعي لا يلزم ذلك في النفل على ما يجيء.

(١و٢) الراجح وقفه. أخرجه أبو داود ٢٤٥٤ والترمذي ٧٣٠ والنسائي ٤/١٩٦ وابن ماجه ١٧٠٠ والدارقطني ٢/١٧٢، ١٧٣ والبيهقي ٤/٢٠٢ والخطيب في تاريخ بغداد ٣/٩٢ كلهم من حديث حفصة بألفاظ متقاربة.

لفظ أبي داود والترمذي: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر، فلا صيام له».

ولفظ ابن ماجه: لا صيام لمن لم يفرضه من الليل».

وجمع النسائي بين اللفظين، وعنده أيضاً لفظ: «من لم يبيت الصيام قبل الفجر، فلا صيام له».

قال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه، وقد روي عن نافع عن ابن عمر قوله. وهو واضح..

وقال النسائي: الصواب عندي موقوف.

قال الدارقطني: رفعه عبد الله بن أبي بكر عن الزهري، وهو من الثقات الرفعاء ورواه معمر عن الزهري فوقفه، وتابعه الزبيدي وعبد الرحمن بن إسحاق وجماعة اهـ وقال البيهقي: عبد الله بن أبي بكر أقام إسناده ورفعه وهو من الثقات الأثبات. اهـ.

قال الزيلعي في نصب الراية ٢/٤٣٣: ورواه الحاكم في كتاب الأربعين وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين والزيادة عندهما من الثقة مقبولة اهـ وأخرجه مالك في الموطأ ١/٢٨٨ من كلام ابن عمر ومن طريقة النسائي الكبرى ٢/١١٨ وكرره من طريق آخر. وقال النسائي: الصواب عندنا موقوف، ولم يصح رفعه والله أعلم اهـ. وجاء في التلخيص ٢/١١٨ ما ملخصه: نقل الترمذي في علله عن البخاري قوله: هو حديث خطأ، وفيه اضطراب والصحيح موقوف وقال أحمد: ماله عندي ذلك الإسناد. وقال أبو داود: لا يصح رفعه وقال أبو حاتم: الموقوف أشبه.

(٣) تقدم في الذي قبله.

الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعيينه لله تعالى فتترجح بالكثرة جنبة الوجود بخلاف الصلاة والحج لأن لهما أركاناً

الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام «من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له»(١) قال الدارقطني: تفرد به عبد الله ابن عباد عن الفضل بهذا الإسناد وكلهم ثقات، وأقره البيهقي عليه. ونظر فيه: بأن عبد الله بن عباد غير مشهور، ويحيى بن أيوب ليس بالقوي، وهو من رجاله. وقال ابن حبان: عبد الله بن عباد البصري يقلب الأخبار. قال: روى عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة، وأما المعنى فهو قوله: ولأنه لما فسد الجزء الأول لفقد النية فيه إذ الفرض اشتراطها في صحة الصوم، ولم توجد في الأجزاء الأول من النهار فسد الباقي، وإن وجدت النية فيه ضرورة عدم انقلاب الفاسد صحيحاً، وعدم تجزي الصوم صحة وفساداً، لا يقال لما لم يتجزأ صحة وفساداً وقد صح ما اقترن بالنية صح الكل ضرورة ذاك لأن المحرم مقدم، وهذا بخلاف النفل لأنه متجز عندي لأنه مبني على النشاط وقد ينشط في بعض اليوم، أو نقول: تتوقف الإمساكات في أول اليوم على وجود النية في باقيه في النفل اعتباراً له أخف حالاً من الفرض، حتى جازت صلاته قاعداً وراكباً غير مستقبل القبلة، بخلاف الفرض، ثم يدل على هذا الاعتبار ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت دخل عليّ النبي ﷺ ذات يوم فقال: «هل عندكم شيء؟ فقلنا: لا، فقال: إني إذاً صائم، ثم أتى يوماً آخر فقلنا: يا رسول الله أهدي لنا حيس، فقال: أرنيه فلقد أصبحت صائماً فأكل»(٢) قوله: (ولنا) حاصل استدلاله بالنص والقياس على النفل ثم تأويل مرويه بدليل يوجب ذلك، أما النص فما ذكره وهو مستغرب، والله أعلم به. بل المعروف أنه شهد عنده برؤية الهلال فأمر أن ينادى في الناس أن يصوموا غداً رواه الدارقطني بلفظ صريح فيه، وما رواه أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال. قال الحسن في حديثه يعني رمضان. فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال نعم، قال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا»(٣) محتمل لكونه شهد في

المواضع لذلك، وإذا كان كذلك لم يكن اقتران النية بحال الشروع شرطاً **(بخلاف الصلاة والحج)** حيث يشترط اقتران النية بحال الشروع فيهما ولا يجعل الأكثر كالكل **(لأن لهما أركاناً)** مختلفة كالركوع والسجود والوقوف والطواف **(فيشترط قرانها بالعقد على أدائهما)** لئلا يخلو من بعض الأركان عن النية، وقوله: **(وبخلاف القضاء)** جواب عما يقال: لو كان الصوم ركناً واحداً ممتداً والنية المتأخرة فيه جائزة لذلك لم يكن في القضاء اشتراط النية من الليل، ووجهه إنما كان كذلك **(لأنه)** أي الإمساك **(يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل)** والمعنى بصوم اليوم ما تعلقت شرعيته بمجيء اليوم لا بسبب آخر من نحو القضاء والكفارة، فيكون الصوم قد وقع عنه فلا يمكن جعله من القضاء إلا قبل أن يقع منه، وذلك إنما يكون بنية من الليل.

---

(١) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٧٢ والبيهقي ٤/ ٢٠٣ كلاهما من حديث عائشة.
قال الدارقطني: تفرد به عبد الله بن عباد عن المفضل بهذا الإسناد وكلهم ثقات اهـ وأقرّه البيهقي في سننه.
قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٣٤، ٤٣٥: وفي ذلك نظر فإن عبد الله بن عباد غير مشهور، ويحيى بن أيوب ليس بالقوي. وقال ابن حبان: عبد الله بن عباد البصري يقلب الأخبار، وروى عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة اهـ.
قلت: وهذا الحديث: هو روح عن ابن عباد. فهذا من النسخة والله أعلم وقال في التلخيص ٢/ ١٨٩: عبد الله بن عباد مجهول.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١١٥٤ وأبو داود ٢٤٥٥ والترمذي ٧٣٤ والنسائي ٤/ ١٩٤، ١٩٥ والشافعي ١/ ٧٠٦ وعبد الرزاق ٧٧٩٣ والبيهقي ٤/ ٢٠٣ وأحمد ٦/ ٢٠٧ وأبو يعلى ٤٥٦٣، ٤٧٤٣، ٤٥٩٦ وابن حبان ٣٦٢٨، ٣٦٣٠ كلهم من حديث عائشة.

(٣) حسن لشواهده. أخرجه أبو داود. ٢٣٤٠ والترمذي ٦٩١ والنسائي ٤/ ١٣٢ وابن ماجه ١٦٥٢ والدارمي ٢/ ٥ وابن الجارود ٣٨٠ والطحاوي في المشكل ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٥ والدارقطني ٢/ ١٥٨، ١٥٩ والبيهقي ٤/ ٢١٢ والحاكم ١/ ٤٢٤ كلهم من حديث ابن عباس.
قال الترمذي: هذا حديث فيه اختلاف وقد روي عن النبي ﷺ مرسلاً اهـ.
قال الحاكم: صحيح الإسناد وقد احتج البخاري بعكرمة ومسلم بسماك.
قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٣٥: قال ابن حبان: ومن زعم أن هذا الخبر تفرد به سماك وأن رفعه غير محفوظ، فهو مردود بحديث ابن عمر قال: «تراءى الناس الهلال، فرأيته فأخبرت رسول الله ﷺ فصام، وأمر الناس بصيامه» اهـ أخرجه أبو داود ٢٣٤٢ وهذا الأخير صححه ابن حزم كما في التلخيص ٢/ ١٨٧ فهو شاهد له وله طرق أخرى واهية.

فيشترط قرانها بالعقد على أدائهما، وبخلاف القضاء لأنه يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل وبخلاف ما بعد

النهار أو الليل فلا يحتج به، واستدل الطحاوي بما في الصحيحين عن سلمة بن الأكوع «أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلاً من أسلم أن أذن في الناس أن من أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء»[1] فيه دليل على أنه كان أمر إيجاب قبل نسخه برمضان، إذ لا يؤمر من أكل بإمساك بقية اليوم إلا في يوم مفروض الصوم بعينه ابتداء، بخلاف قضاء رمضان إذا أفطر فيه فعلم أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلاً أنه يجزيه نيته نهاراً، وهذا بناء على أن عاشوراء كان واجباً، وقد منعه ابن الجوزي بما في الصحيحين عن معاوية رضي الله عنه سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هذا يوم عاشوراء لم يفرض علينا صيامه فمن شاء منكم أن يصوم فليصم فإني صائم فصام الناس»[2] قال: وبدليل أنه لم يأمر من أكل بالقضاء، ويدفع بأن معاوية من مسلمة الفتح فإن كان سمع هذا بعد إسلامه فإنما يكون سمعه سنة تسع أو عشر فيكون ذلك بعد نسخه بإيجاب رمضان، ويكون المعنى لم يفرض بعد إيجاب رمضان جمعاً بينه وبين الأدلة الصريحة في وجوبه أي فريضته، وإن كان سمعه قبله فيجوز كونه قبل افتراضه، ونسخ عاشوراء رمضان في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان يوم عاشوراء يوماً يصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه فلما فرض رمضان قال: من شاء صامه ومن شاء تركه»[3] وكون لفظ «أمر» مشتركاً بين الصيغة الطالبة ندباً وإيجاباً ممنوع، ولو سلم فقولها: فلما فرض رمضان قال: من شاء الخ، دليل أنه مستعمل هنا في الصيغة الموجبة للقطع بأن التخيير ليس باعتبار الندب لأنه مندوب إلى الآن بل مسنون فكان باعتبار الوجوب، وكذا ما تقدم من الصحيحين من حديث سلمة ابن الأكوع[4]، وأمره من أكل بالإمساك فثبت أن الافتراض لا يمنع اعتبار النية مجزئة من النهار شرعاً، ويلزمه عدم الحكم بفساد الجزء الذي لم يقترن بها في أول النهار من الشارع، بل اعتباره موقوفاً إلى أن يظهر الحال من وجودها بعده أو لا فإذا وجدت ظهر اعتباره عبادة لا أنه انقلب صحيحاً بعد الحكم بالفساد فبطل ذلك المعنى الذي عينه لقيام ما رويناه دليلاً على عدم اعتباره شرعاً، ثم يجب تقديم ما رويناه على مرويه لقوّة ما في الصحيحين بالنسبة إلى ما رواه بعد ما نقلنا فيه من الاختلاف في صحة رفعه فيلزم، إذ قدم كون المراد به نفي الكمال كما في أمثاله من نحو: لا وضوء لمن لم يسم وغيره كثير، أو المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار والمجرور وهو من الليل متعلقاً بصيام الثاني لا «بينو» أو يجمع فحاصله: لا صيام لمن لم يقصد أنه صائم من الليل أي من آخر أجزائه فيكون نفياً

وقوله: (**وبخلاف ما بعد الزوال**) جواب عما يقال: إذا كان ركناً واحداً ممتداً ينبغي أن يكون اقترانها بالقليل والكثير سواء، ووجهه: أن الأصل أن تكون النية مقارنة لحالة الشروع، ولكن تركنا ذلك إذا قارنت الأكثر لقيامه مقام الكل، ولم يوجد فيما بعد الزوال (**فترجحت جنبة الفوات**) وقوله: (**ثم قال في المختصر**) أي مختصر القدوري: إذا لم ينو حتى أصبح أجزأته النية

قوله: (**ولنا أن المعنى الذي لأجله جوز في حق المقيم إقامة النية الخ**) أقول:

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٢٤، ٢٠٠٧، ٧٢٦٥ ومسلم ١١٣٥ والدارمي ٢/ ٢٢ وابن حبان ٣٦١٩ والبيهقي ٤/ ٢٨٨ وكذا النسائي ٤/ ١٩٢ كلهم من حديث سلمة بن الأكوع.

(٢) صحيح أخرجه البخاري ٢٠٠٣ ومسلم ١١٢٩ والنسائي ٤/ ٢٠٤ والشافعي ١/ ٢٦٤، ٢٦٥ ومالك ١/ ٢٩٩ والطحاوي ٢/ ٧٧ وعبد الرزاق ٧٨٣٤ والبيهقي ٤/ ٢٩٠ وأحمد ٤/ ٩٥ وابن حبان ٣٦٢٦ كلهم من حديث معاوية.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ٣٨٣١، ١٥٩٢ ومسلم ١١٢٥ وأبو داود ٢٤٤٢ والترمذي ٧٥٣ والدارمي ٢/ ٢٣ ومالك ١/ ٢٩٩ وابن حبان ٣٦٢١ والبيهقي ٤/ ٢٨٨، ٢٩٠ وعبد الرزاق ٧٨٤٢ والشافعي ١/ ٢٦٢، ٢٦٣ وأحمد ٦/ ٢٤٤ كلهم من حديث عائشة.

(٤) هو الحديث المتقدم قبل حديثين.

الزوال لأنه لم يوجد اقترانها بالأكثر فترجحت جنبة الفوات، ثم قال في المختصر: ما بينه وبين الزوال، وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الأصح، لأنه لابد من وجود النية في أكثر النهار ونصفه من وقت طلوع الفجر إلى وقت الضحوة الكبرى لا إلى وقت الزوال، فتشترط النية قبلها لتتحقق في الأكثر، ولا فرق بين المسافر والمقيم

لصحة الصوم من حين نوى من النهار كما قال به الشافعي. ولو تنزلنا إلى صحته وكونه لنفي الصحة وجب أن يخص عمومه بما رويناه عندهم مطلقاً وعندنا لو كان قطعياً خص بعضه خصص به، فكيف وقد اجتمع فيه الظنية والتخصيص: إذ قد خص منه النفل ويخص أيضاً بالقياس، ثم الكلام في تعيين أصل ذلك القياس فجعله المصنف النفل، ويرد عليه أنه قياس مع الفارق، إذ لا يلزم من التخفيف في النفل بذلك ثبوت مثله في الفرض، ألا يرى إلى جواز النافلة جالساً بلا عذر وعلى الدابة بلا عذر مع عدمه في الفرض، والحق أن صحته فرع ذلك النص، فإنه لما ثبت جواز الصوم في الواجب المعين بنية من النهار علم عدم اعتبار فرق بينه وبين النفل في هذا الحكم، والقياس الذي لا يتوقف على ذلك قياس النية المتأخرة على المتقدمة من أوّل الغروب بجامع التيسير ودفع الحرج بيانه أن الأصل أن النية لا تصح إلا بالمقارنة أو مقدمة مع عدم اعتراض ما ينافي المنوي بعدها قبل الشروع فيه، فإنه يقطع اعتبارها على ما قدمناه في شروط الصلاة، ولم يجب فيما نحن فيه لا المقارنة وهو ظاهر، فإنه لو نوى عند الغروب أجزأه، ولا عدم تخلل المنافي لجواز الصوم بنية يتخلل بينها وبينه الأكل والشرب والجماع مع انتفاء حضورها بعد ذلك إلى انقضاء يوم الصوم، والمعنى الذي لأجله صحت المتقدمة لذلك التيسير ودفع الحرج اللازم لو ألزم أحدهما. وهذا المعنى يقتضي تجويزها من النهار للزوم الحرج لو ألزمت من الليل في كثير من الناس كالذي نسيها ليلاً، وفي حائض طهرت قبل الفجر ولم تعلم إلا بعده، وهو كثير جداً، فإن عادتهن وضع الكرسف عشاء ثم النوم، ثم رفعه بعد الفجر، وكثير ممن يفعل كذا تصبح فترى الطهر وهو محكوم بثبوته قبل الفجر، ولذا نلزمها بصلاة العشاء وفي صبي بلغ بعده ومسافر أقام وكافر أسلم فيجب القول بصحتها نهاراً، وتوهم أن مقتضاه قصر الجواز على هؤلاء أو أن هؤلاء لا يكثرون كثرة غيرهم بعيد عن النظر إذ لا يشترط اتحاد كمية المناط في الأصل والفرع، فلا يلزم ثبوت الحرج في الفرع وهو المتأخرة بقدر ثبوته في الأصل، وهو المتقدمة بل يكفي ثبوته في جنس الصائمين، كيف والواقع أنه لم يعتبر المصحح الحرج الزائد ولا ثبوته في أكثر الصائمين في الأصل، فكذا يجب في الفرع، وهذا لأن أكثر الصائمين يكونون مفيقين قريب الفجر فقوم لتهجدهم وقوم لسحورهم، فلو ألزمت النية قبل الفجر على وجه لا يتخلل المنافي بينها وبينه لم يلزم بذلك حرج في كل الصائمين ولا في أكثرهم، بل فيمن لا يفيق إلا بعد الفجر وهم قليل بالنسبة إلى غيرهم بخلاف اليقين قبله إذ يمكنهم تأخير النية إلى ما بعد استيفاء الحاجة من الأكل والجماع فتحصل بذلك نية سابقة لم يتخلل بينها وبين الشروع ما ينافي الصوم من غير حرج بهم، فلما لم يجب ذلك علم أن المقصود التيسير بدفع الحرج من كل وجه وعن كل صائم ويلزم المطلوب من شرعية المتأخرة. واعلم أن هذا لا يخص الواجب المعين، بل يجري في كل صوم لكن القياس إنما يصلح مخصصاً للخبر لا ناسخاً، ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس كان ناسخاً له إذ لم يبق تحته شيء حينئذ فوجب أن يحاذي به مورد النص، وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره من النذر المعين، ولا يمكن أن يلغى قيد التعيين في مورد النص الذي رويناه فإنه حينئذ يكون إبطالاً لحكم لفظ بلا لفظ ينص فيه فليتأمل وانتظم ما ذكرناه جواب مالك أيضاً.

(ما بينه وبين الزوال. وفي الجامع الصغير: قبل نصف النهار، وهو الأصح) ووجهه ما ذكره في الكتاب وقوله: (ولا فرق بين المسافر والمقيم) يعني في جواز النية قبل نصف النهار (خلافاً لزفر) فإنه يقول: إمساك المسافر في أول النهار لم يكن مستحقاً

لا يظهر مما ذكره جواب عن تمسك زفر إلا بملاحظة انطواء ذلك للفرق بين صوم رمضان وصوم القضاء على ما بين قوله: (بأن يقول نويت) أقول: القول ليس بلازم في النية، لكن يجوز أن يراد به ما يعم القول النفسي فتأمل قوله: (لا أن كل فرد يتأدى بالمجموع الخ)

عندنا، خلافاً لزفر رحمه الله، لأنه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وهذا الضرب من الصوم يتأدى بمطلق النية وبنية

فإن قيل: فمن أين اختص اعتبارها بوجودها في أكثر النهار وما رويتم لا يوجبه؟ قلنا: لما كان ما رويناه واقعة حال لا عموم لها في جميع أجزاء النهار احتمل كون إجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره بأن يكون أمره عليه الصلاة والسلام الأسلمي بالنداء[1] كان الباقي من النهار أكثره، واحتمل كونها للتجويز من النهار مطلقاً في الواجب، فقلنا بالاحتمال الأول لأنه أحوط خصوصاً، ومعنا نص يمنعها من النهار مطلقاً وعضده المعنى، وهو أن للأكثر من الشيء الواحد حكم الكل في كثير من موارد الفقه، فعلى اعتبار هذا يلزم اعتبار كل النهار بلا نية لو اكتفى بها في أقله، فوجب الاعتبار الآخر، وإنما اختص بالصوم فلم يجز مثله في الحج والصلاة لأنه ركن واحد ممتد فبالوجود في أكثره يعتبر قيامها في كله بخلافهما، فإنهما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أدائهما، وإلا خلت بعض الأركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة، والحمد لله ولا حول ولا قوة إلا بالله. قوله: (خلافاً لزفر) فإنه يقول: لا يجوز رمضان من المسافر والمريض إلا بنية من الليل لأنه في حقهما كالقضاء لعدم تعينه عليهما. قلنا لا تفصيل فيما ذكرنا في الواجب المعين، ثم هما إنما خولف بهما الغير شرعاً في التخفيف لا للتغليظ، وصوم رمضان متعين بنفسه على الكل غير أنه جاز لهما تأخيره تخفيفاً للرخصة، فإذا صاما وتركا الترخص التحقا بالمقيم قوله: (وهذا الضرب) أي ما يتعلق بزمان بعينه من الواجب (يتأدى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب آخر) وهذا الإطلاق لا يتم في المنذور المعين، فإنه يتأدى بالنية المطلقة وبنية النفل، أما لو نوى واجباً آخر ككفارة يقع عما نوى، وعلل بأن تعيين الناذر اليوم يعتبر في إبطال محليته لحق له وهو النفل لا محليته في حق حق عليه لأن ولايته لا تتجاوز حقه، وأورد عليه: بأن التعيين بإذن صاحب الحق وهو الشارع فينبغي أن يتعدى إلى حقه لإذنه بإلزامه على نفسه، وأجيب بأنه أذن مقتصراً على أن يتصرف في حق نفسه أعني العبد، وأورد لما لم يتعد إلى حق صاحب الشرع بقي محتملاً لصوم القضاء والكفارة فينبغي أن يشترط التعيين، ولا يتأدى بإطلاق النية كالظهر عند ضيق الوقت. أجيب بأن صوم القضاء والكفارة من محتملات الوقت، وأصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر، وهو واحد فينصرف المطلق إليه، وكذا نية النفل بخلاف الظهر المضيق فإن تعيين الوقت يعارض التقصير بتأخير الأداء فلا يتعين الوقت بعده له بعد ما كان غير متعين له قوله: (كالمتوحد في الدار ينال باسم جنسه) علم من وجه قول الشافعي في اشتراط تعيين النية أن الثابت عن الشارع تعيين المحل وهو الزمان لقبول المشرع المعين، ولازمه نفي صحة غيره، وهذا لا يستلزم نفي لزوم التعيين عن المكلف، لأن إلزام التعيين ليس لتعيين المشروع للمحل بل ليثبت الواجب عن اختيار منه في أدائه لا جبراً، وتعين المحل شرعاً ليس علة لاختيار المكلف ونية مطلق الصوم كذلك قولكم، المتوحد ينال باسم جنسه كزيد ينال بيا حيوان ويا رجل، قلنا: إن أراد بقوله: يا حيوان زيداً مثلاً فهو صحيح، وليس نظيره إلا أن يريد بمطلق الصوم الذي هو متعلق النية صوم رمضان، وحينئذ ليس هو محل النزاع لأنه قصد صوم رمضان بذلك، وإن لم يرده بعينه به بل أراد فرداً ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك، كما هو حقيقة إرادة المطلق مثل قول الأعمى: يا رجلاً خذ بيدي، فليس هو إرادة ذلك المتعين، فإنه لم يقصد، بل ما يطلق عليه الاسم سواء

للصوم الفرض فلا يتوقف على وجود النية، بخلاف إمساك المقيم، ولنا أن المعنى الذي لأجله جوّز في حق المقيم إقامة النية في أكثر وقت الأداء مقامها في جميع الوقت لم يفصل بين المقيم والمسافر قال: (وهذا الضرب من الصوم الخ) أراد بهذا الضرب ما يتعلق بزمان بعينه على ما ذكر في أول الكتاب. قوله (يتأدى بمطلق النية) أي بأن يقول: نويت الصوم (وبنية النفل)

أقول: أنت خبير بأن المتبادر من ذلك الكلام مثل هذا المقام أن يتأدى كل فرد بالمجموع، ولك أن تقول هو كذلك، ألا ترى أنه لو نوى الناذر بعد ما أصبح في يوم التعيين عن واجب آخر يكون عن نذره وهذا القدر يكفي في تصحيح الإطلاق قوله: (وإذا انعدمت الصفة)

(١) هو الحديث المتقدم قبل ثلاثة أحاديث.

النفل وبنية واجب آخر. وقال الشافعي: في نية النفل عابث، وفي مطلقها له قولان: لأنه بنية النفل معرض عن الفرض فلا يكون له الفرض. ولنا أن الفرض متعين فيه، فيصاب بأصل النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه، وإذا نوى النفل أو واجباً آخر فقد نوى أصل الصوم وزيادة جهة، وقد لغت الجهة فبقي الأصل وهو كاف، ولا فرق

كان كذلك أو غيره، فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد إليه إذ الفرض أنه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبراً، لكن لابد في أداء الفرض من الاختيار، واختيار الأعم ليس اختيار الأخص بخصوصه، وإذا بطل في المطلق بطل في إرادة النفل وواجب آخر، لأن الصحة بهما إنما هي باعتبار الصحة بالمطلق بناء على لغو الزائد عليه فيبقى هو وبه يتأدى، بل البطلان هنا أولى لأنه يمكن اعتبار قصد المتعين بقصد الأعم من جهة أنه قصد ما ينطلق عليه الاسم وهو منها بخلاف هذا إذا لم يتعلق به قصد تعيين ذلك المعين، ثم اعتبار ذلك المطلق الذي في ضمنه بعد ما لغا مصاباً به ذلك المعين مع تصريحه بأني لم أرد المطلق بل الكائن بقيد كذا جبر على إيقاعه، وهو النافي للصحة، فكيف يسقط صوم رمضان وهو ينادي ويقول: لم أرده بل صوم كذا وأردت عدمه، فإنه مع إرادة عدمه إذا أراد صوماً آخر يقع عن رمضان عندكم قوله: **(ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم)** أي في أنه يتأدى رمضان منهما بالمطلقة ونية واجب آخر والنفل عندهما، والوجه ظاهر من الكتاب. قوله: **(وعند أبي حنيفة إذا صام المريض والمسافر)** جمع بينهما وهو رواية عنه. والحاصل أن إخراج أبي حنيفة المسافر إذا نوى واجباً آخر بلا اختلاف في الرواية. وله فيه طريقان أحدهما أن نفس الوجوب وإن كان ثابتاً في حق المسافر لوجود سببه إلا أن الشارع أثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفاً عليه للمشقة، ومعنى الترخص أن يدع مشروع الوقت بالميل إلى الأخف، فإذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصاً لأن إسقاطه من ذمته أهم من إسقاط فرض الوقت لأنه لو لم يدرك عدة من أيام أخر لم يؤاخذ بفرض الوقت، ويؤاخذ بواجب آخر، وهذا يوجب أنه إذا نوى النفل يقع عن رمضان، وهو رواية ابن سماعة عنه، إذ لا يمكن إثبات معنى الترخص بهذه النية، لأن الفائدة في النفل ليس إلا الثواب، وهو في الفرض أكثر، فكان هذا ميلاً إلى الأثقل فيلغو وصف النفلية ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت.

ظاهر. **(وبنية واجب آخر)** بأن ينوي عن كفارة أو غيرها. قيل: وهذا في صوم رمضان مستقيم، فأما في النذر المعين فلا لأنه يقع عما نوى من الواجب إذا كانت النية من الليل، ذكره في أصول شمس الأئمة وغيره، فحينئذ قول المصنف وهذا الضرب لا يبقى على إطلاقه. وأجاب شيخ شيخي العلامة عبد العزيز: بأنه يمكن أن يقال موجب كلام المصنف أن يتأدى المجموع بالمجموع، والبعض بالبعض، والبعض بالمجموع، لا أن كل فرد يتأدى المجموع فيظهر لكلامه وجه صحة وقال الشافعي: **(في نية النفل عابث)** أي لا يكون صائماً لا فرضاً ولا نفلاً **(وفي مطلقها له قولان)** في قول يقع عن فرض الوقت، وفي قول لا يقع عنه. وقوله: **(لأنه بنية النفل)** دليل على النفل أي أنه بنية النفل **(معرض عن الفرض)** لما بينهما من المغايرة فصار كإعراضه بترك النية **(فلا يكون له الفرض)** ومن هذا يظهر وجه أحد قوليه في مطلق النية لأنه لم يصر معرضاً بهذه النية فيجوز، ووجه القول الآخر أن صفة الفرضية قربة كأصل الصوم فكما لا يتأدى أصل الصوم إلا بالنية فكذلك الصفة، وإذا انعدمت الصفة ينعدم الصوم ضرورة. **(ولنا أن الفرض متعين فيه)** لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا رمضان» وكل ما هو متعين في مكان **(يصاب بأصل النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه)** بأن يقال: يا حيوان، كما ينال باسم نوعه بأن يقال: يا إنسان، واسم علمه بأن يقال: يا زيد، لا يقال المتوحد في المكان إنما ينال باسم جنسه إذا كان موجوداً، وفيما نحن فيه إنما يوجد بتحصيله فكيف ينال باسم جنسه لأن كونه معدوماً لما لم يمنع أن ينال باسم نوعه بأن نوعه الصوم المشروع في الوقت لا يمنع أن ينال باسم جنسه دفعاً للتحكم. فإن قيل: ما ذكرتم يقتضي الإصابة بمطلق النية دون نية النفل أو واجب آخر لأن المتوحد ينال باسم جنسه لا باسم غيره، فإن زيداً لا ينال باسم عمرو؟ أجاب بقوله **(وإذا**

أقول: لانعدام النية قوله: **(ينعدم الصوم ضرورة)** أقول: فيه بحث فإنها ليست بفصل منوع كما يجيء قوله: **(فلا صوم إلا رمضان)** أقول: أي إلا صوم رمضان على حذف المضاف قوله: **(دفعاً للتحكم)** أقول: فيه بحث: فإن ما ذكره من الصوم المشروع في الوقت من قبيل

بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، لأن الرخصة كي لا تلزم المعذور مشقة فإذا تحملها التحق بغير المعذور. وعند أبي حنيفة رحمه الله: إذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه لأنه شغل الوقت بالأهم لتحتمه للحال وتخيره في صوم رمضان إلى إدراك العدة. وعنه في نية التطوّع روايتان، والفرق على إحداهما أنه ما صرف الوقت إلى الأهم. قال: (والضرب الثاني ما يثبت في الذمة كقضاء رمضان والنذر

والثاني: أن انتفاء شرعية الصيامات ليس من حكم الوجوب، فإن الوجوب موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لأداء الفرض، ولا تعين في حق المسافر، لأنه مخير بين الأداء والتأخير فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فيصح منه أداء واجب آخر كما في شعبان. وهذا الطريق يوجب أنه إذا نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عنه، وهاتان الروايتان اللتان حكاهما المصنف. وأما إخراج المريض إذا نوى واجباً آخر وجعله كالمسافر، فهو رواية الحسن عنه، وهو اختيار صاحب الهداية وأكثر مشايخ بخارى لأن رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز، فكان كالمسافر في تعلق الرخصة في حقه بعجز مقدر، وذكر فخر الإسلام وشمس الأئمة أنه يقع عما نوى لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز. قيل: ما قالاه خلاف ظاهر الرواية. وقال الشيخ عبد العزيز: وكشف هذا أن الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بالإجماع لأنه يتنوّع إلى ما يضرّ به الصوم نحو الحميات ووجع الرأس والعين وغيرها، وما لا يضرّ به كالأمراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك، والترخص إنما ثبت للحاجة إلى دفع المشقة فيتعلق في النوع الأول بخوف ازدياد المرض، ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعاً للحرج، وفي الثاني بحقيقته فإذا صام هذا المريض عن واجب آخر أو النفل ولم يهلك ظهر أنه لم يكن عاجزاً فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت، وإذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر، وهو ازدياد المرض كالمسافر، فيستقيم جواب الفريقين، وإلى هذا أشار شمس الأئمة حيث قال: وذكر أبو الحسن الكرخي: أن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة رحمه الله، وهذا سهو أو مؤوّل ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه

نوى النفل أو واجباً آخر فقد نوى أصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة) لأن الوقت لا يقبلها (فبقي الأصل) إذ ليس من ضرورة بطلان الوصف إذا لم يكن فصلاً منوعاً بطلان الأصل وأصل الصوم جنسه (وذلك كاف) وموضعه أصول الفقه وقد قررناه في الأنوار والتقرير (ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لأن الرخصة) إنما ثبتت (كي لا يلزم المعذور مشقة، فإذا تحملها التحق بغير المعذور وعند أبي حنيفة: إذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه، لأنه شغل الوقت بالأهم لتحتمه للحال) إذ القضاء لازم للحال فهو مؤاخذ به (وتخيره في صوم رمضان) لأنه لا يلزمه ما لم يدرك عدة من أيام أخر. حتى إذا مات قبل الإدراك ليس عليه شيء، وهذا الذي اختاره المصنف من التسوية بين المسافر والمريض مخالف لما ذكره العلمان في التحقيق فخر الإسلام، وشمس الأئمة، فإنهما قالا: إذا نوى المريض عن واجب آخر فالصحيح أنه يقع صومه عن رمضان لأن إباحة الفطر له عند العجز عن أداء الصوم، فأما عند القدرة فهو والصحيح سواء، بخلاف المسافر فإن الرخصة في حقه تتعلق بعجز مقدر قام السفر مقامه وهو موجود. وقال صاحب الإيضاح: وكان بعض أصحابنا يفصل بين المسافر والمريض، وأنه ليس بصحيح، والصحيح أنهما يتساويان وهو قول الكرخي، اختاره المصنف. وقوله: (وعنه) أي عن أبي حنيفة (في نية التطوّع) من المسافر (روايتان) في رواية ابن سماعة: يقع عن الفرض لما ذكره في الكتاب، (أنه ما صرف الوقت إلى الأهم) وهو إسقاط واجب عليه، وإنما قصد تحصيل الثواب وهو في الفرض. أكثر، وفي رواية الحسن: يقع عما نوى من النفل، لأن رمضان في حقه كشعبان في حق المقيم، ونيته في شعبان تقع عما نوى نفلاً كان أو واجباً، فكذلك هذا. وأما المريض إذا نوى عن التطوع فإن صومه يقع عن الفرض وهو الظاهر، وقال الناطفي: قياس التسوية بين المريض والمسافر على رواية نوادر أبي يوسف يوجب أن يكون في المريض جائزاً عن التطوع. قال: (والضرب الثاني ما يثبت في الذمة) والمراد من الثبوت في الذمة كونه مستحقاً فيها من غير اتصال له

تقييد النوع بما يخصه في شخص فلا يلزم التحكم قوله: (دفعاً للتحكم) قال في التقرير: وهذا لأنه وإن لم يكن موجوداً تحصيلاً فهو موجود شرعاً قوله: (لأن المتوحد ينال باسم جنسه لا باسم غيره) أقول: ممنوع.

المطلق وصوم الكفارة فلا يجوز إلا بنية من الليل) لأنه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء **(والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال)** خلافاً لمالك، فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا. ولنا قوله ﷺ بعد ما كان يصبح غير صائم «إني إذا لصائم»[١] ولأن المشروع خارج رمضان هو النفل فيتوقف الإمساك في أوّل اليوم على صيرورته صوماً بالنية على ما

ازدياد المرض، فهذا يدلك على صحة ما ذكرنا. قوله: **(فلا يجوز إلا بنية من الليل)** ليس بلازم، بل إن نوى مع طلوع الفجر جاز لأن الواجب قران النية بالصوم لا تقديمها، كذا في فتاوى قاضيخان قوله: **(لأنه غير متعين)** وقد قدمنا أن ثبوت التوقف إنما كان بالنص ومورده كان الواجب المعين فعقل أن ثبوت التوقف بواسطة التعين مع لزوم النية واشتراطها في أداء العبادة إذ الظاهر أنه لا يخلي الزمن الذي وجبت فيه العبادة عن النية وكان هذا رفقاً بالمكلف كي لا يتضرر في دينه ودفعاً للحرج عنه على ما ذكرنا من تقريره، وغير المعين لم يلزم من اعتبار خلوه عن النية للخلو الخالي عنها وهو الأصل أعني اعتبار الخلو للخلو الخالي ضرر ديني عليه لأنه على التراخي فلا يأثم بعدم صحته لعدم النية فيه فلا موجب للتوقف، لا يقال توقف في النفل، وليس فيه الموجب الذي ذكرت بل مجرد الطلب الثواب وهو مع إسقاط الفرض ثابت في كل يوم في حق هذه الصيامات فيجب التوقف فيها بالنسبة إليها بل أولى. لأنا نقول: يمنع منه لزوم كون المعنى ناسخاً بالنص، أعني قوله عليه الصلاة والسلام «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»[٢] إذ قد خرج منه الواجب المعين بالنص مقارناً للمعنى الذي عيناه، وهو لا يتعداه فلو أخرج غير المعين أيضاً مع أن النفل قد خرج أيضاً بالنص بما ذكرت مما عقلت في إخراج النفل لم يبق تحت العام شيء بالمعنى الذي عينته وهو ممنوع، ولازمه كون ما عينته في النفل ليس مقصود الشارع من شرعية الصحة في النفل بل مقصوده زيادة تخفيف النفل على تخفيف الواجب حيث اعتبر التوقف فيه لمجرد تحصيل الثواب كما هو المعهود في الصلاة حيث جازت نافلتها على الدابة وجالساً بلا عذر، بخلاف فريضتها للمعنى الذي قلنا. لا يقال ما عللتم به في المعين قاصر، وأنتم تمنعون التعليل بالقاصرة. لأنا نقول ذلك للقياس لا مجرد إبداء معنى هو حكمة المنصوص لأنه إجماع، والنزاع في المسألة لفظي مبني على تفسير التعليل بما يساوي القياس أو أعم منه لا يشك في هذا، وقد أوضحناه فيما كتبناه [على البديع] ومن فروع لزوم التبييت في غير المعين: لو نوى القضاء من النهار فلم يصح هل يقع عن النفل: في فتاوى النسفي نعم، ولو أفطر يلزمه القضاء؟ قيل: هذا إذا علم أن صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار أما إذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كما في المظنون قوله: **(فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا)** وهو قوله عليه الصلاة والسلام «لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل»[٣] وقد قدمنا الكلام فيه فارجع إليه. ومن فروع النية أن الأفضل النية من الليل في الكل، ولو وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد الأولى أن ينوي أوّل يوم وجب عليّ قضاؤه من هذا الرمضان، وإن لم يعين الأول جاز وكذا لو كانا من رمضانين على المختار، حتى لو نوى القضاء لا غير جاز، ولو وجبت عليه كفارة فطر فصام أحداً وستين يوماً عن القضاء والكفارة، ولم يعين يوم القضاء جاز، وهل يجوز تقديم الكفارة على القضاء؟ قيل: يجوز وهو ظاهر، ولو وجب عليه قضاء رمضان سنة كذا فصام شهراً

بالوقت قبل العزم على صرف ماله إلى ما عليه **(كقضاء رمضان)** وصوم كفارة اليمين والظهار والقتل، وجزاء الصيد والحلق والمتعة وكفارة رمضان، وكذلك النذر المطلق فإذا كان كذلك **(لا يجوز إلا بنية من الليل لكونه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء)** وقوله: **(والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال)** أي قبل انتصاف النهار سواء كان مسافراً أو مقيماً **(خلافاً لمالك فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا)** من قوله ﷺ «لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل» **(ولنا قوله ﷺ بعد ما كان يصبح غير صائم «إني**

(١) تقدم في أوائل كتاب الصيام.
(٢) تقدم في أوائل كتاب الصيام.
(٣) تقدم في أوائل كتاب الصيام من حديث عائشة.

ذكرنا، ولو نوى بعد الزوال لا يجوز. وقال الشافعي: يجوز ويصير صائماً من حين نوى إذ هو متجزىء عنده لكونه مبنياً على النشاط، ولعله ينشط بعد الزوال إلا أن من شرطه الإمساك في أول النهار، وعندنا يصير صائماً من أول النهار لأنه عبادة قهر النفس، وهي إنما تتحقق بإمساك مقدر فيعتبر قران النية بأكثره.

ينوي القضاء عن الشهر الذي عليه، غير أنه نوى أنه رمضان سنة كذا لغيره. قال أبو حنيفة رحمه الله: يجزيه. ولو صام شهراً ينوي القضاء عن سنة كذا على الخطأ وهو يظن أنه أفطر ذلك قال: لا يجزيه، ولو نوى بالليل أن يصوم غداً ثم بدا له في الليل وعزم على الفطر لم يصبح صائماً فلو أفطر لا شيء عليه إن لم يكن رمضان، ولو مضى عليه لا يجزيه لأن تلك النية انتقضت بالرجوع، ولو قال: نويت صوم غد إن شاء الله تعالى، فعن الحلواني: يجوز استحساناً لأن المشيئة إنما تبطل اللفظ، والنية فعل القلب، ولو جمع في نية واحدة بين صومين نذكره عن قريب إن شاء الله تعالى. وإذا اشتبه على الأسير المسلم في دار الحرب رمضان تحرّى وصام، فإن ظهر صومه قبله لم يجزه لأن صحة الإسقاط لا تسبق الوجوب، وإن ظهر بعده جاز فإن ظهر أنه كان شوّالاً فعليه قضاء يوم، فلو كان ناقصاً فقضاء يومين، أو ذا الحجة قضى أربعة لمكان أيام النحر والتشريق، فإن اتفق كونه ناقصاً عن ذلك الرمضان قضى خمسة ثم قال طائفة من المشايخ: هذا إذا نوى أن يصوم ما عليه من رمضان، أما إذا نوى صوم غد أداء لصيام رمضان فلا يصح إلا أن يوافق رمضان، ومنهم من أطلق الجواز وهو حسن.

إذاً لصائم») عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ كان يدخل على نسائه ويقول: «هل عندكن من غداء؟ فإن قلن لا. قال: إني إذاً لصائم». وقوله: (ولأن المشروع) ظاهر. وقوله: (على ما ذكرنا) إشارة إلى قوله: ولأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك في أوّله على النية المتأخرة المقترنة بأكثر كالنفل. وقوله: (ولو نوى بعد الزوال) ظاهر مما تقدم.

فصل في رؤية الهلال

قال: (وينبغي للناس أن يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان، فإن رأوه صاموا، وإن غمّ عليهم أكملوا عدّة شعبان ثلاثين يوماً ثم صاموا) لقوله ﷺ «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غمّ عليكم الهلال فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين يوماً» ولأن الأصل بقاء الشهر فلا ينقل عنه إلا بدليل ولم يوجد (ولا يصومون يوم الشك

فصـل

قوله: **(وينبغي للناس)** أي يجب عليهم وهو واجب على الكفاية قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام)** في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غمّ عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين يوماً»[١]. وقوله في اليوم التاسع والعشرين من شعبان فيه تساهل، فإن الترائي إنما يجب ليلة الثلاثين لا في اليوم الذي هي عشيته، نعم لو رئي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين بالاتفاق، وإنما الخلاف في رؤيته قبل الزوال من اليوم الثلاثين، فعند أبي يوسف رحمه الله: هو من الليلة الماضية فيجب صوم ذلك اليوم وفطره إن كان ذلك في آخر رمضان، وعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله: هو للمستقبلة هكذا حكي الخلاف في الإيضاح، وحكاه في المنظومة بين أبي يوسف ومحمد فقط، وفي التحفة قال أبو يوسف رحمه الله: إذا كان قبل الزوال أو بعده إلى العصر فهو لليلة الماضية، وإن كان بعد العصر فهو للمستقبلة بلا خلاف، وفيه خلاف بين الصحابة، روي عن عمر وابن مسعود وأنس رضي الله عنهم كقولهما، وعن عمر رضي الله عنه في رواية أخرى وهو قول عليّ وعائشة رضي الله عنهما مثل قول أبي يوسف اهـ. وعن أبي حنيفة: إن كان مجراه أمام الشمس، والشمس تتلوه فهو للماضية، وإن كان خلفها فللمستقبلة، وقال الحسن بن زياد: إذا غاب بعد الشفق فللماضية، وإن كان قبله فللراهنة. وجه قول أبي يوسف: أن الظاهر أنه لا يرى قبل الزوال إلا وهو لليلتين فيحكم بوجوب الصوم والفطر على اعتبار ذلك، ولهما قوله عليه الصلاة والسلام «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»[٢] فوجب سبق الرؤية على الصوم والفطر، والمفهوم المتبادر منه الرؤية عند عشية آخر كل شهر عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم، بخلاف ما قبل الزوال من الثلاثين، والمختار قولهما، وهو كونه للمستقبلة قبل الزوال وبعده، إلا أن واحداً لو رآه في نهار الثلاثين من رمضان فظن انقضاء مدة الصوم وأفطر عمداً ينبغي أن لا تجب عليه كفارة، وإن رآه بعد الزوال ذكره في الخلاصة. هذا وتكره الإشارة إلى الهلال عند رؤيته، لأنه فعل أهل الجاهلية، وإذا ثبت في مصر لزم سائر الناس فيلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب في ظاهر المذهب وقيل: يختلف باختلاف المطالع لأن السبب الشهر، وانعقاده في قوم للرؤية لا يستلزم انعقاده في حق آخرين مع اختلاف المطالع، وصار كما لو زالت أو غربت الشمس على قوم دون آخرين وجب على الأولين الظهر والمغرب دون أولئك، وجه الأول عموم الخطاب في قوله «صوموا» معلقاً بمطلق الرؤية في قوله لرؤيته، وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيثبت ما تعلق به من عموم الحكم، فيعم

(وينبغي للناس أن يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان) لأن الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوماً قال عليه الصلاة والسلام «الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار بأصابعه وخنس إبهامه في الثالثة» **(فإن رأوه صاموا)** كلامه واضح وقوله **(ولا يصومون يوم الشك إلا تطوّعاً)** يوم الشك هو اليوم الأخير من شعبان الذي يحتمل أن يكون آخر شعبان أو أوّل رمضان **(لقوله عليه الصلاة**

قال المصنف: **(وينبغي للناس أن يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين)** أقول: قال ابن الهمام. فيه تساهل، فإن الترائي إنما يجب ليلة الثلاثين لا في اليوم الذي هي عشيته. نعم لو رئي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين بالاتفاق اهـ. فيه

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٠٩ ومسلم ١٠٨١ والنسائي ٤/ ١٣٣ والدارمي ٢/ ٣ وابن الجارود ٣٧٦ والبيهقي ٤/ ٢٠٥، ٢٠٦ والدارقطني ٢/ ١٦٢ والطيالسي ٢٤٨١ وأحمد ٢/ ٤١٥، ٤٦٩ كلهم من حديث أبي هريرة، وكذا ابن حبان ٣٤٤٢.

(٢) هو المتقدم.

إلا تطوّعاً) لقوله ﷺ «لا يصام اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعاً»[1] وهذه المسألة على وجوه: أحدها:

الوجوب بخلاف الزوال والغروب، فإنه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق مسماه في خطاب من الشارع والله أعلم. ثم إنما يلزم متأخري الرؤية إذا ثبت عندهم رؤية أولئك بطريق موجب، حتى لو شهد جماعة أن أهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم، ولم ير هؤلاء الهلال لا يباح لهم فطر غد، ولا تترك التراويح هذه الليلة، لأن هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية. ولا على شهادة غيرهم، وإنما حكوا رؤية غيرهم، ولو شهدوا أن قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا، وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي أن يحكم بشهادتهما لأن قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به، ومختار صاحب التجريد وغيره من المشايخ اعتبار اختلاف المطالع، وعورض لهم بحديث كريب «أن أم الفضل بعثته إلى معاوية بالشام قال: فقدمت الشام فقضيت حاجتها، واستهلّ عليّ رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال يوم الجمعة، ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ثم ذكر الهلال، فقال: متى رأيتموه؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيته؟ فقلت: نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية رضي الله عنه، فقال: لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت: أو لا تكتفي برؤية معاوية رضي الله عنه وصومه، فقال: لا هكذا أمرنا رسول الله ﷺ»[2] شك أحد رواته في: تكتفي - بالنون أو بالتاء، ولا شك أن هذا أولى لأنه نص وذلك محتمل لكون المراد أمر كل أهل مطلع بالصوم لرؤيتهم، رواه مسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وقد يقال: إن الإشارة في قوله هكذا إلى نحو ما جرى بينه وبين رسول أم الفضل، وحينئذ لا دليل فيه لأن مثل ما وقع من كلامه لو وقع لنا لم نحكم به، لأنه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم. فإن قيل: إخباره عن صوم معاوية يتضمنه لأنه الإمام يجاب بأنه لم يأت بلفظ الشهادة، ولو سلم فهو واحد لا يثبت بشهادة وجوب القضاء على القاضي، والله سبحانه وتعالى أعلم. والأخذ بظاهر الرواية أحوط. قوله: **(ولا يصومون يوم الشك إلا تطوّعاً)** الكلام هنا في تصوير يوم الشك وبيان حكمه وبيان الاختلاف فيه، أما الأول قال[3] هو استواء طرفي الإدراك من النفي والإثبات، وموجبه هنا أن يغم الهلال ليلة الثلاثين من شعبان فيشك في اليوم الثلاثين أمن رمضان هو أو من شعبان؟ أو يغمّ من رجب هلال شعبان فأكملت عدته، ولم يكن رئي هلال رمضان فيقع الشك في الثلاثين من شعبان أو الثلاثون أو الحادي والثلاثون، ومما ذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما إذا شهد من ردت شهادته، وكأنهم لم يعتبروا ذلك لأنه إن كان في الصحو فهو محكوم بغلطه

والسلام«لا يصام اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوّعاً») وقوله: **(وهذه المسألة على وجوه)** ذكر المصنف خمسة، ووجه الحصر أن من صام يوم الشك فإما يقطع في النية أو يتردد فيها، فإن كان الأول فلا يخلو إما أن يكون فيما عليه أولاً فإن كان فيما عليه فإما أن يكون في الوقتي أو في غيره، فالوقتي هو الوجه الأول وغيره هو الثاني، وإن كان في غير ما عليه فهو الثالث، وإن كان الثاني فإما أن يكون التردد في أصل النية أو في وصفها، فالأول الرابع والثاني الخامس، وهذا إذا لم يفرق بين ما يكون بناء أو ابتداء في التطوّع، والواجب الآخر، أما إذا فرق فالوجوه سبعة كما ذكره شيخ الإسلام في مبسوطه،

بحث لأنه يبدأ بالالتماس قبل الغروب كما هو العادة قال المصنف: **(ولا يصومون يوم الشك)** أقول: قال الإمام العلامة الزيلعي في شرح الكنز، ووقوع الشك بأحد أمرين: إما أن يغم هلال رمضان أو هلال شعبان فيقع الشك أنه أول يوم من رمضان أو آخر يوم من شعبان اهـ. فيه بحث، فإنه إذا لم يغم هلال رمضان فلا شك، وإذا غم فقد جاء الشك منه، فلا وجه لقوله بأحد أمرين. وقوله أو هلال شعبان

---

(١) غريب جداً. كذا قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٤٠ وقال ابن حجر في الدراية ١/ ٢٧٦: لم أجده بهذا اللفظ اهـ وسيأتي حديث بمعناه بعد حديث واحد.

(٢) صحيح أخرجه مسلم ١٠٨٧ وأبو داود ٢٣٣٢ والترمذي ٦٩٣ والنسائي ٤/ ١٣١ كلهم عن كريب أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام... وفيه: «سألني عبد الله بن عباس، ثم ذكر الهلال...».

(٣) قوله (قال) هكذا في عدة نسخ ولعله محرف عن الشك كما هو ظاهر كتبه مصححه.

أن ينوي صوم رمضان وهو مكروه لما روينا، ولأنه تشبه بأهل الكتاب لأنهم زادوا في مدة صومهم ثم إن ظهر أن

عندنا لظهوره، فمقابله موهوم لا مشكوك. وإن كان في غيم فهو شك وإن لم يشهد به أحد، وهذا لأن الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين، حتى أنه إذا كان تسعة وعشرين يكون مجيئاً على خلاف الظاهر، بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين تستوي هاتان الحالتان بالنسبة إليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر، فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين أنه من المنسلخ أو المستهل إذا كان غيم فيكون مشكوكاً، بخلاف ما إذا لم يكن لأنه لو كان من المستهل لرئي عند التراثي، فلما لم ير كان الظاهر أن المنسلخ ثلاثون، فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك، وأما الثاني وهو بيان حكم صومه فلا يخلو من أن يقطع النية أو يرددها، وعلى الأول لا يخلو من أن ينوي به صوم رمضان أو واجب آخر أو التطوع ابتداء أو لاتفاق يوم كان يصومه أو أيام، بأن كان يصوم مثلاً ثلاثة أيام من آخر كل شهر، وعلى الثاني وهو أن يضجع فيها، فأما في أصل النية بأن ينوي من رمضان إن كان منه فإن لم يكن منه فلا يصوم، أو في وصفها بأن ينوي صوم رمضان إن كان منه، وإن لم يكن منه فعن واجب كذا قضاء أو كفارة أو نذر أو رمضان إن كان منه، وإلا فعن النفل والكل مكروه إلا في التردد في أصلها، فإنه لا يكون صائماً وإلا في النفل بلا إضجاع بل في صورة قطع النية عليه سواء كان لموافقه صوم كان يصومه أو ابتداء، واختلفوا في الأفضل إذا لم يوافق صوماً كان يصومه قيل: الفطر، وقيل: الصوم، ثم فيما يكره تتفاوت الكراهة، وتفصيل ذلك ظاهر من الكتاب. وهذا في عين يوم الشك، فأما صوم ما قبله ففي التحفة قال: والصوم قبل رمضان بيوم أو يومين مكروه أي صوم كان لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا أن يوافق صوماً كان يصومه أحدكم». قال: وإنما كره عليه الصلاة والسلام خوفاً من أن يظن أنه زيادة على صوم رمضان إذا اعتادوا ذلك، وعن هذا قال أبو يوسف يكره وصل رمضان بست من شوّال، وذكر قبله بأسطر عدم كراهة صوم يوم الشك تطوّعاً، ثم قيده بكونه على وجه لا يعلم العوام ذلك كي لا يعتادوا صومه فيظنه الجهال زيادة في رمضان اهـ. وظاهر الكافي في خلافه قال: إن وافق يعني يوم الشك صوماً كان يصومه فالصوم أفضل، وكذا إذا صام كله أو نصفه أو ثلاثة من آخره اهـ. ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وهو ظاهر كلام المصنف أيضاً، حيث حمل حديث التقدم على التقدم بصوم رمضان، مع أنه يمكن أن يحمله عليه ويكره صومها لمعنى ما في التحفة فتأمل، وما في التحفة أوجه. وأما الثالث: فقد علمت أن مذهبنا إباحته وذهب الشافعي كراهته إن لم يوافق صوماً له، ومذهب أحمد وجوب صومه بنية رمضان في أصح الروايتين عنه، ذكره ابن الجوزي في التحقيق. ولنأت الآن على ما ذكره المصنف من الأحاديث وغيرها مما يتعلق به استدلال المذاهب ليظهر مطابقتها لأيّ المذاهب. الأوّل: حديث «لا يصام اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوّعاً»[1] لم يعرف قيل: ولا أصل له والله أعلم. وسيأتي ثبوت المقصود وهو إباحة الصوم بوجه آخر، والله أعلم. الثاني: «لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا رجل كان يصوم صوماً فيصومه»[2] رواه الستة في كتبهم. الثالث: ما أخرج الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ:

والمصنف ذكر الوجهين لكنه لم يجعلهما مستقلين (فالأوّل أن ينوي رمضان وهو مكروه لما روينا) من قوله عليه الصلاة والسلام «لا يصام اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعاً» لا يقال. لا يصام. صيغة نفي، وهو يقتضي عدم الجواز لأنه

وجوابه إذا غم هلال شعبان تشتبه ليلة الثلاثين منه، فيتحقق الشك في الليلتين الأخيرتين فليتأمل قوله: (لأنه بمعنى النهي الخ) أقول:

(١) تقدم قبل حديث واحد. وروي بمعناه الحديث الآتي.
(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٩١٤ والترمذي ٦٨٤، ٦٨٥ والنسائي ٤/ ١٥٤ و١٤٩ والشافعي ١/ ٢٧٥ وكذا أبو داود ٢٣٣٥ ومسلم ١٠٨٢ والطيالسي ٢٣٦١ وعبد الرزاق ٧٣١٥ وابن حبان ٣٥٨٦ وابن الجارود ٣٧٨ والبيهقي ٤/ ٢٠٧ وأحمد ٢/ ٢٣٨، ٤٩٧ من طرق كلهم من حديث أبي هريرة.

اليوم من رمضان يجزيه لأنه شهد الشهر وصامه وإن ظهر أنه من شعبان كان تطوّعاً، وإن أفطر لم يقضه لأنه في معنى المظنون. والثاني: أن ينوي عن واجب آخر وهو مكروه أيضاً لما روينا إلا أن هذا دون الأول في الكراهة ثم

«إذا بقي النصف من شعبان فلا تصوموا»[1] وقال: حسن صحيح. لا يعرف إلا من هذا الوجه على هذا اللفظ، ومعناه عند بعض أهل العلم أن يفطر الرجل حتى إذا انتصف شعبان أخذ في الصوم. الرابع: ما ذكره من قوله قال عليه الصلاة والسلام «من صام يوم الشك فقد عصا أبا القاسم»[2] وإنما ثبت موقوفاً على عمار ذكره البخاري تعليقاً عنه، فقال: وقال: صلة من عمار «من صام يوم الشك»[3] الخ وأصل الحديث ما رواه أصحاب السنن الأربعة في كتبهم وصححه الترمذي عن صلة بن زفر قال: كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فأتى بشاة مصلية فتنحى بعض القوم فقال عمار: «من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم»[4] ورواه الخطيب في تاريخ بغداد في ترجمة محمد بن عيسى بن عبد الله الآدمي، حدثنا أحمد بن عمر الوكيعي: حدثنا وكيع عن سفيان عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى الله ورسوله»[5] ثم قال: تابع الآدمي عليه أحمد بن عاصم الطبراني عن وكيع. الخامس: ما تقدم من قوله عليه الصلاة والسلام «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غمّ عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين»[6] وهو في الصحيحين. وعند أبي داود والترمذي وحسنه «فإن حال بينكم وبينه سحاب فكملوا العدّة ثلاثين ولا تستقبلوا الشهر استقبالاً»[7]. السادس: ما في الصحيحين مما استدل به

بمعنى النهي لتحققه حساً وهو يقتضي المشروعية على ما عرف. **(ولأنه تشبه بأهل الكتاب)** يعني فيما فيه بر وذلك يوجب

(١) ضعيف. أخرجه أبو داود ٢٣٣٧ والترمذي ٧٣٨ وابن ماجه ١٦٥١ والدارمي ٢/ ١٧ والبيهقي ٤/ ٢٠٩ وعبد الرزاق ٧٣٢٥ وابن حبان ٣٥٨٩ وأحمد ٢/ ٤٤٢ كلهم من حديث أبي هريرة.
قال الترمذي: حسن صحيح اهـ وفيه العلاء بن عبد الرحمن صدوق ربما وهم.
وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٤١: قال أحمد: هذا الحديث ليس بمحفوظ، وسألت عنه ابن مهدي فلم يصححه، ولم يحدثني به، وكان يتوقاه، وقال أيضاً: والعلاء ثقة لا ينكر من حديثه إلا هذا.
وقال البيهقي في المعرفة: قال أحمد: هذا حديث منكر اهـ. والحديث يعارضه حديث عائشة في الصحيح: كان يصوم عامة شعبان، أو كله.

(٢) غريب. قاله الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٤٢. وقال ابن حجر في الدراية ١/ ٢٧٧: لم أجده مصرحاً برفعه.

(٣) خبر عمار، أخرجه البخاري معلقاً بصيغة الجزم ٤/ ١١٩ عن صلة عن عمار وهو الآتي.

(٤) جيد. أخرجه الترمذي ٦٨٦ والنسائي ٤/ ١٥٣ وكذا أبو داود ٢٣٣٤ وأبو يعلى ١٦٤٤.
والطحاوي ٢/ ١١١ وابن حبان ٣٥٨٥ والدارقطني ٣/ ١٥٧ والبيهقي ٤/ ٣٠٨ والحاكم ١/ ٤٢٣ و٤٢٤ والدارمي ٢/ ٢ كلهم من حديث عمار بن ياسر.
قال الترمذي: حديث حسن صحيح وفي الباب عن أبي هريرة وأنس اهـ وصححه الحاكم على شرطهما، ووافقه الذهبي! والصواب أنه على شرط مسلم. وقال الدارقطني: إسناده صحيح رجاله كلهم ثقات.

(٥) ضعيف. أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخه ٢/ ٣٩٧ من حديث ابن عباس.
وقال: تابع الآدمي عليه أحمد بن عاصم الطبراني عن وكيع ورواه إسحاق بن راهويه عن وكيع فلم يجاوز به عكرمة. يعني هو مرسل انظر نصب الراية ٢/ ٤٤٢.

(٦) تقدم قبل قليل.

(٧) جيد. أخرجه أبو داود ٢٣٢٧ والترمذي ٦٨٨ والنسائي ٤/ ١٣٦، ١٣٥ والدارمي ٢/ ٣ وابن الجارود ٣٧٥ وابن حبان ٣٥٩٠ والطيالسي ٢٦٧١ والبيهقي ٤/ ٢٠٧، ٢٠٨ ومالك ١/ ٢٨٧ والشافعي ١/ ٢٧٤ وعبد الرزاق ٧٣٠٢ والحاكم ١/ ٤٢٤، ٤٢٥ وأحمد ١/ ٢٢٦ كلهم من حديث ابن عباس.
صححه الحاكم، ووافقه الذهبي.
وقال الترمذي: حسن صحيح.
ولفظ: «لا تستقبلوا الشهر استقبالاً» عند النسائي وابن حبان، وغيرهما.
وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٣٨: سماك وثّقه أبو حاتم وابن معين وروى له مسلم في صحيحه. وحكم الزيلعي بصحته، وله شواهد بمعناه.

إن ظهر أنه من رمضان يجزيه لوجود أصل النية، وإن ظهر أنه من شعبان فقد قيل: يكون تطوّعاً لأنه منهي عنه فلا

الإمام أحمد على وجوب صوم يوم الشك أنه عليه الصلاة والسلام قال لرجل «هل صمت من سرر شعبان؟ قال: لا. قال: فإذا أفطرت فصم يوماً مكانه»؟ [١] وفي لفظ «فصم يوماً». وفي الصحيحين أيضاً قوله ﷺ «صم يوماً وأفطر يوماً فإنه صوم داود» [٢] وسرار الشهرة آخره سمي به لاستسرار القمر فيه، قاله المذري وغيره. وأعلم أن السرار قد يقال على الثلاث الأخيرة من ليالي الشهر، لكن دل قوله «صم يوماً» على أن المراد صم آخرها لا كلها، وإلا قال: صم ثلاثة أيام مكانها، وكذا قوله من سرر الشهر لإفادة التبعيض، وعندنا هذا يفيد استحباب صومه لا وجوبه، لأنه معارض بنهي التقدم بصيام يوم أو يومين فيحمل على كون المراد التقدم بصوم رمضان جمعاً بين الأدلة، وهو واجب ما أمكن، ويصير حديث السرر للاستحباب، ولأن المعنى الذي يعقل فيه هو أن يختم شعبان بالعبادة كما يستحب ذلك في كل شهر، فهو بيان أن هذا الأمر وهو ختم الشهر بعبادة الصوم لا يختص بغير شعبان كما قد يتوهم بسبب اتصال الصوم الواجب به، بخلاف حمل حديث التقدم على صوم النفل، فيجعل هو الممنوع، وصوم رمضان هو الواجب بحديث السرر، فيكون منع النفل بسبب الإخلال بالواجب المفاد بحديث السرر، لأنه يؤدي إلى فتح مفسدة ظن الزيادة في رمضان عند تكرره مع غلبة الجهل، وهو مكفر لأنه كذب على الله تعالى فيما شرع كما فعل أهل الكتاب حيث زادوا في مدة صومهم، فيثبت بذلك ما ذهبنا إليه من حل صومه مخفياً عن العوام، وكل ما وافق حديث التقدم في منعه كحديث إكمال العدة فهو مثله في وجوب حمله على صومه بقصد رمضان، لأن صومه تطوّعاً إكمال لعدة شعبان، وحديث عمار بن ياسر [٣] وابن عباس [٤] رضي الله عنهم بتقدير تسليمه موقوف لا يعارض به حديث السرر، والأولى حمله على إرادة صومه عن رمضان. وكأنه فهم من الرجل المتنحي قصد ذلك فلا تعارض حينئذ أصلاً. وعلى هذا التقرير لا يكره صوم واجب آخر في يوم الشك، لأن المنهي عنه صوم رمضان ليس غير إذ لم يثبت غيره وهو ظاهر كلام التحفة حيث قال: أما المكروه فأنواع، إلى أن قال: وصوم يوم الشك بنية رمضان أو بنية مترددة ثم ذكر صورته، ثم قال: وقد قام الدليل على أن الصوم فيه عن واجب آخر وعن التطوع

الكراهة كما تقدم. وقوله: **(ثم إن ظهر)** ظاهر. وقوله: **(لأنه في معنى المظنون)** لم يقل لأنه مظنون لأن حقيقة المظنون أن يثبت له الظن بعد وجوبه بيقين، والحال أنه قد أداه فشرع فيه على ظن أنه لم يؤده ثم علم أنه أداه، وأما ههنا فلم يثبت وجوبه بيقين فلم يكن مظنوناً حقيقة إلا أنه في كل واحد منهما لما شرع مسقطاً للواجب عنده لا ملزماً كان كل منهما في معنى الآخر. **(والثاني أن ينوي عن واجب آخر وهو مكروه أيضاً لما روينا)** من قوله عليه الصلاة والسلام «لا يصام» الحديث **(إلا أن هذا دون الأول في الكراهة)** لعدم استلزامه التشبه بأهل الكتاب. وقوله: **(ثم إن ظهر)** ظاهر. وقوله: **(لأنه منهي عنه)** فيكون ناقصاً وما في ذمته كامل، فلا يتأدى الكامل بالناقص، كما لو صام يوم العيد عن واجب آخر. وقوله: **(لأن المنهي عنه وهو**

جواب لقوله لا يقال لا يصام صيغة نفي الخ. قوله: **(لأن حقيقة المظنون أن يثبت له الظن)** أقول: فيه تسامح، وحقيقته الشيء الذي شرع فيه على ظن أنه لم يؤد الواجب والحال أنه أداه بعد وجوبه بيقين قوله: **(لا ملزماً)** أقول: أي على نفسه قوله: **(لعدم استلزامه التشبه بأهل**

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٨٣ ومسلم ١١٦١ وأبو داود ٢٣٢٨ والدارمي ٢/١٨ والبيهقي ٤/٢١٠ وأحمد ٤/٤٢٨، ٤٣٢، ٤٣٩، ٤٤٦ كلهم من حديث عمران بن حصين.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٧٥، ١٩٧٤، ١١٥٣، ١٩٧٧ و٣٤١٩ ومسلم ١١٥٩ والطيالسي ٢٢٥٥ وأحمد ٢/٢٠٠ والبيهقي ٣/٥١٦ ٤/٢٩٩ والطحاوي ٢/٨٦ وابن حبان ٣٦٣٨ كلهم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.
واللفظ لمسلم.

(٣) تقدم قبل خمسة أحاديث.

(٤) تقدم قبل خمسة أحاديث.

يتأدى به الواجب، وقيل: يجزيه عن الذي نواه وهو الأصح لأن المنهي عنه وهو التقدم على رمضان بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم، بخلاف يوم العيد لأن المنهي عنه وهو ترك الإجابة بلازم كل صوم، والكراهية ههنا لصورة النهي. والثالث: أن ينوي التطوّع وهو غير مكروه لما روينا وهو حجة على الشافعي رحمه الله في قوله: يكره على سبيل الابتداء، والمراد بقوله ﷺ «لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين»(١) الحديث، التقدم بصوم رمضان لأنه يؤديه قبل أوانه، ثم إن وافق صوماً كان يصومه فالصوم أفضل بالإجماع: وكذا إذا صام ثلاثة أيام من آخر الشهر

مطلقاً لا يكره، فثبت أن المكروه ما قلنا، يعني صوم رمضان وهو غير بعيد من كلام الشارحين، والكافي وغيرهم، حيث ذكروا أن المراد من حديث التقدم التقدم بصوم رمضان، قالوا: ومقتضاه أن لا يكره واجب آخر أصلاً وإنما كره لصورة النهي في حديث العصيان، وحقيقة هذا الكلام على وجه يصح أن يكون معناه أن يترك صومه عن واجب آخر تورّعاً وإلا فبعد تأدّي الاجتهاد إلى وجوب كون المراد من النهي عن التقدم صوم رمضان كيف يوجب حديث العصيان منع غيره، ولا فرق بين حديث التقدم وبينه، فما وجب أن يحمل عليه وجب حمل الآخر عليه بعينه إذ لا فرق في المعنى سوى تعدد السند هذا بعد حمله على السماع من النبي ﷺ والله سبحانه أعلم. قوله: (لأنه في معنى المظنون) ولم يقل مظنون لأن حقيقته تتوقف على تيقن الوجوب، ثم الشك في إسقاطه وعدمه، وهو منتف لكن هذا في معناه حيث ظن أن عليه صوماً قوله: (وهو مكروه أيضاً لما روينا) يعني لا يصام اليوم الذي يشك فيه إلا تطوعاً، وقد عرفت أنه لا أصل له قوله: (إلا أن هذا دون الأوّل في الكراهة) لأنه لم ينو رمضان الذي هو مثار

التقدم على رمضان) أي بحديث أبي هريرة رضي الله عنه «لا تتقدموا على رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين» إنما هو (بصوم رمضان) لما سنذكر، وهو (لا يوجد بكل صوم بخلاف يوم العيد لأن المنهي عنه وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى يلازم كل صوم) فإن قيل: فعلى هذا كان الواجب أن لا يكون صوم واجب آخر مكروهاً أجاب بقوله (والكراهية ههنا لصورة النهي) قال في النهاية: إلا أنا أثبتنا الكراهة لتناول عموم نفي حديث آخر. وهو قوله عليه الصلاة والسلام «لا يصام اليوم الذي يشك فيه» الحديث. وقال غيره من الشارحين: لصورة النهي لا لحقيقة النهي، لأن النهي ورد في التقدم بصوم رمضان إلا أنه لما كان مثل صوم رمضان في الفرضية أثبتنا فيه نوع كراهة. (والثالث: أن ينوي التطوّع وهو غير مكروه لما روينا) من قوله عليه الصلاة والسلام «إلا تطوّعاً». (وهو) بإطلاقه (حجة على الشافعي في قوله يكره على سبيل الابتداء) بأن لا يكون موافقاً لصوم كان يصومه في ذلك اليوم، واستدل على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام «لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين إلا أن يكون صوماً يصومه رجل فليصم ذلك الصوم» وهذا نص على الجواز بناء، وأجاب المصنف بقوله (والمراد بقوله عليه الصلاة والسلام «لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين» الحديث التقدم بصوم رمضان لأنه يؤديه قبل أوانه) وفي ذلك

الكتاب) أقول: فيه تأمل قوله: قال في النهاية: (إلا أنا أثبتنا الكراهة لتناول عموم نفي حديث آخر) أقول: فيه بحث قال المصنف: (التقدم بصوم رمضان الخ) أقول قال تاج الشريعة في شرح الهداية، لأن التقدم على الشيء بالشيء إنما يكون من جنس ذلك الشيء، فيكون التقدم على رمضان بصوم رمضان، والمراد بالتقدم القصد والنية ولأنه لا يمكن لهم غير ذلك. فإن قلت: أي فائدة في تخصيص يوم أو يومين والحكم ثابت في الزيادة كذلك؟ قلت: يوم ويومان قليل وما زاد عليه كثير، وإن القليل عفو كما في كثير من الأحكام فنفى هذا التوهم اهـ. قوله إنما يكون من جنس ذلك الشيء ممنوع، قال الله تعالى ﴿فقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾ ولو سلم فالصوم جنس واحد، والفرضية والنفلية ليست فصلاً ممنوعاً كما صرح به الشيخ أكمل الدين في الدرس السابق بخلاف الصلاة قوله: (والدليل على ذلك أن ما قبل الشهر وقت للتطوع لا لصوم الشهر فلا يتصور التقدم بالتطوع) أقول: فيه بحث، ولم لا يكفي الاتحاد الجنسي في صحة إطلاق التقدم قوله: (أجيب بأن يوماً ويومين الخ) أقول: ويجوز أن يجاب بأن المحتمل هو التقدم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين لعلم حساب النجوم وغيرهم من عوام المتقشفة، وقد شاهدناه في أتباع الشيخ ابن الوفاء ببلدتنا قسطنطينية حماها الله عن البلية قال المصنف: (ويفتي العامة بالتلوم إلى وقت الزوال) أقول: مشى على ما وقع في المختصر وإلا فكان ينبغي أن يقول إلى نصف النهار،

---

(١) تقدم قبل عشرة أحاديث.

فصاعداً، وإن أفرده فقد قيل: الفطر أفضل احترازاً عن ظاهر النهي وقد قيل: الصوم أفضل اقتداء بعليّ وعائشة رضي الله عنهما فإنهما كانا يصومانه، والمختار أن يصوم المفتي بنفسه أخذاً بالاحتياط، ويفتي العامة بالتلوّم إلى وقت الزوال ثم بالإفطار نفياً للتهمة. والرابع: أن يضجع في أصل النية بأن ينوي أن يصوم غداً إن كان من رمضان

النهي قوله: **(وهو الأصح)** لأن المنهي عنه وهو التقدم بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم بل بصوم رمضان فقط، وعن هذا لا يكره أصلاً إلا أنه كره لصورة النهي: أي النهي المحمول على رمضان فإنه وإن حمل عليه فصورته اللفظية قائمة فالتورّع أن لا يحل بساحتها أصلاً، وهذا يفيد أنها كراهة تنزيه التي مرجعها إلى خلاف الأولى لا غير لا لمعنى في نفس الصوم، فلا يوجب نقصاناً في ذاته ليمنع من وقوعه عن الكامل ولا يكون كالصلاة في الأرض المغصوبة، بل دون ذلك على ما حققناه آنفاً قوله: **(وقد قيل الصوم أفضل اقتداء بعائشة وعليّ رضي الله عنهما فإنهما كانا يصومانه)** قال في شرح الكنز لا دلالة فيه لأنهما كانا يصومانه بنية رمضان، وقال في الغاية رداً على صاحب الهداية إن مذهب عليّ رضي الله عنه خلاف ذلك، ولعل المصنف ينازع فيما ذكره شارح الكنز، لأن المنقول من قول عائشة رضي الله عنها في صومها لأن أصوم يوماً من شعبان أحبّ إليّ من أن أفطر يوماً من رمضان، فهذا الكلام يفيد أنها تصومه على أنه يوم من شعبان كي لا تقع في إفطار يوم رمضان، ويبعد أن تقصد به رمضان بعد حكمها بأنه من شعبان، وكونه من رمضان احتمال، والأولى في التمسك على الأفضلية حديث السرر فإنه يفيد بعد الجمع الذي وجب على ما قدمناه الاستحباب لا الإباحة، لكن بشرط أن لا يكون سبباً للمفسدة في الاعتقاد، فلذا كان المختار أن يصوم المفتي بنفسه أخذاً بالاحتياط، ويفتي العامة بالتلوّم إلى وقت الزوال ثم بالإفطار حسماً لمادة اعتقاد الزيادة، ويصوم فيه المفتي سراً لئلا يتهم بالعصيان فإنه أفتاهم بالإفطار بعد التلوّم لحديث العصيان وهو مشتهر بين العوام، فإذا خالف إلى الصوم اتهموه بالمعصية، وقصة أبي يوسف صريحة في أن من صامه من الخاصة لا يظهره للعامة وهي ما حكاه أسد بن عمرو، قال: أتيت باب الرشيد فأقبل أبو يوسف القاضي وعليه عمامة سوداء ومدرعة سوداء وخفّ أسود وراكب على فرس أسود، وما عليه شيء من البياض إلا لحيته البيضاء، وهو يوم شك فأفتى الناس بالفطر، فقلت له: أمفطر أنت؟ فقال: ادن إليّ، فدنوت منه فقال في أذني: أنا صائم، وقوله المفتي ليس بقيد بل كل من كان من الخاصة وهو من يتمكن من ضبط نفسه عن الاضجاع

تقديم الحكم على السبب وهو باطل، والدليل على ذلك أن ما قبل الشهر وقت للتطوع لا لصوم الشهر فلا يتصور التقدم بالتطوّع. فإن قيل: صوم رمضان هو ما يقع فيه فكيف يتصور التقدم فيه. أجيب: بأن معناه أن ينوي الفرض قبل الشهر، وهذا كما يقال مثلاً: قدم صلاة الظهر على وقتها، فإن معناه نواها قبل دخولها وقتها. فإن قيل: فما فائدة قوله عليه الصلاة والسلام «يوم أو يومين» وحكم الأكثر من ذلك كذلك. أجيب بأن يوماً ويومين ما وصل إلى حدّ الكثرة فيجوز أن يتوهم بأن القليل معفو فيجوز كما في كثير من الأحكام فنفى ذلك، وقوله: **(ثم إن وافق صوماً)** ظاهر. وقوله: **(وإن أفرده)** يعني لم يوافق صوماً يصومه قال محمد بن سلمة **(الفطر أفضل احترازاً عن ظاهر النهي)** وقال نصير بن يحيى: **(الصوم أفضل اقتداء بعلي وعائشة رضي الله عنهما فإنهما كانا يصومانه)** ويقولان: لأن نصوم يوماً من شعبان أحبّ إلينا أن نفطر يوماً من رمضان **(والمختار أن يصوم المفتي بنفسه)** احتياطاً عن وقوع الفطر في رمضان **(ويفتي العامة بالتلوّم)** أي بالانتظار **(إلى وقت الزوال ثم**

ويجوز أن يكون المراد مما في الكتاب قرب وقت الزوال على حذف المضاف قال المصنف: **(ومن رأى هلال رمضان)** أقول: قال في النهاية وفي البدائع: إذ رأى الهلال وحده ورد الإمام شهادته قال المحققون من مشايخنا: لا رواية في وجوب الصوم عليه، وإنما الرواية أنه يصوم وهو محمول على الندب احتياطاً. قلت: قال في التحفة: يجب عليه، وفي المبسوط عليه صومه وبعد منع الوجوب ظاهر اهـ. ونحن نقول، والمختار عند المصنف الوجوب لقوله في دليل الشافعي وحكماً لوجوب الصوم عليه ولم ينقضه، وقوله لأن الوجوب عليه للاحتياط قوله: **(وهل يقبلها أولا لم يذكره الخ)** أقول: وفيه بحث، فإنه يذكره عقيب هذا الكلام بأبسط وجه وأبينه قوله: **(لأنها إذا كانت**

ولا يصومه إن كان من شعبان، وفي هذا الوجه لا يصير صائماً لأنه لم يقطع عزيمته فصار كما إذا نوى أنه إن وجد غداً غداء يفطر، وإن لم يجد يصوم. والخامس: أن يضجع في وصف النية بأن ينوي إن كان غداً من رمضان مصوم عنه، وإن كان من شعبان فعن واجب آخر، وهذا مكروه لتردده بين أمرين مكروهين. ثم إن ظهر أنه من رمضان أجزأه لعدم التردد في أصل النية، وإن ظهر أنه من شعبان لا يجزيه عن واجب آخر لأن الجهة لم تثبت للتردد فيها، وأصل النية لا يكفيه لكنه يكون تطوّعاً غير مضمون بالقضاء لشروعه فيه مسقطاً، وإن نوى عن رمضان إن كان غداً منه وعن التطوّع إن كان من شعبان يكره لأنه ناو للفرض من وجه، ثم إن ظهر أنه من رمضان أجزأه عنه لما مر، وإن ظهر أنه من شعبان جاز عن نفله لأنه يتأدى بأصل النية، ولو أفسده يجب أن لا يقضيه لدخول الإسقاط في عزيمته من وجه قال: (ومن رأى هلال رمضان وحده صام وإن لم يقبل الإمام شهادته) لقوله ﷺ «صوموا لرؤيته» وقد رأى ظاهراً وإن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة. وقال الشافعي: عليه الكفارة إن أفطر بالوقاع لأنه أفطر في رمضان

في النية وملاحظة كونه عن الفرض إن كان غداً من رمضان قوله: (أجزأه لعدم التردد في أصل النية) وعن بعض المشايخ: لايجزيه عن رمضان، روي ذلك عن محمد، وأصله ما ذهب إليه محمد من أنه إذا كبر ينوي الظهر والعصر، على قول أبي يوسف يصير شارعاً في الظهر، وعلى قول محمد لا يصير شارعاً في الصلاة أصلاً لكن المسطور في غير موضع لو نوى القضاء والتطوّع كان عن القضاء عند أبي يوسف لأنه أقوى، وعند محمد عن التطوّع لأن النيتين تدافعتا فبقي مطلق النية فيقع عن التطوّع، ولأبي يوسف ما قلنا، ولأن نية التطوّع للمتطوّع غير محتاج إليها فلغت وتعينت نية القضاء فيقع عن القضاء، وهذا يقتضي أن يقع عن رمضان عند محمد، لأن التدافع لما أوجب بقاء مطلق النية حتى وقع عن التطوع، وجب أن يقع عن رمضان لتأدّيه بمطلق النية، ونظيره من الفروع المنقولة أيضاً لو نوى قضاء رمضان، وكفارة الظهار كان عن القضاء استحساناً، وهو قول أبي يوسف. وفي القياس وهو قول محمد: يكون تطوعاً لتدافع النيتين فصار كأنه صام مطلقاً. وجه الاستحسان أن القضاء أقوى لأنه حق الله تعالى وكفارة الظهار فيه حق له فيترجح القضاء، ولو نذر صوم يوم بعينه فنوى النذر وكفارة اليمين يقع عن النذر عند محمد، وفي هذه كلها ما ذكرناه من عدم بطلان مطلق النية عنده وصحة النذر لأنه نفل في حد ذاته، وهذا يقتضي

بالإفطار نفياً للتهمة) أي تهمة الروافض ذكر في الفوائد الظهيرية، لا خلاف بين أهل السنة والجماعة أنه لا يصام اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان عن رمضان. وقال الروافض: يجب أن يصام يوم الشك عن رمضان، وقيل: معناه لو أفتى العامة بأداء النفل عسى أن يقع عندهم أنه خالف رسول الله ﷺ، حيث نهى عن صوم يوم الشك، وهو أطلقه فيفتيهم بالإفطار بعد التلوّم نفياً لهذه التهمة (والرابع: أن يضجع في أصل النية) التضجيع في النية الترديد فيها، وكلامه ظاهر. (والخامس: أن يضجع في وصف النية) وقوله: (بين أمرين مكروهين) وهما صوم رمضان وواجب آخر في هذا اليوم، إلا أن كراهة أحدهما وهو نية صوم رمضان أشد من الآخر. وقوله: (ثم إن ظهر) ظاهر وقوله: (لشروعه فيه مسقطاً) يعني لا ملزماً لأن الكلام فيما إذا نوى عن واجب آخر على تقدير وعن فرض رمضان على تقدير فكان مسقطاً للواجب عن ذمته، وكذا قوله (وإن نوى عن رمضان) ظاهر. قوله (لما مر) إشارة إلى قوله لعدم التردد في أصل النية وقوله: (ومن رأى هلال رمضان وحده) ظاهر، وهل يقبلها أو لا لم يذكره، فإن كانت السماء مصحية وهو من المصر لم يقبل الإمام شهادته لأن اجتمع ما يوجب القبول وهو العدالة والإسلام، وما يوجب الرد، ومخالفة الظاهر فترجح جانب الرد لأن الفطر من كل وجه جائز بعذر كما في المريض

متغيمة أو جاء من خارج المصر تقبل شهادته على ما يذكر) أقول: على ما ذكره الطحاوي وهو خلاف ظاهر الرواية قوله: (ولنا أن القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فإنها يطلق القضاء بردها شرعاً كما في شهادة الفاسق وهي ههنا متمكنة) أقول: الضمير في قوله فإنها راجع إلى التهمة في قوله وهو تهمة الغلط، والضمير في قوله بردها راجع إلى الشهادة في قوله رد شهادته، وقوله وهي راجع إلى التهمة المذكورة قوله: (ولهذا يجري فيها التداخل) قال في التلويح: حتى لو أفطر في رمضان مراراً لم يلزمه إلا كفارة واحدة، وكذا في رمضانين عند أكثر المشايخ قوله: (ولا تجب على المعذور والخاطىء) أقول: بل على المعتمد المتكامل جنايته فاعتبر في سببها

حقيقة لتيقنه به وحكماً لوجوب الصوم عليه ولنا أن القاضي ردّ شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط، فأورث شبهة وهذه الكفارة تندرىء بالشبهات، ولو أفطر قبل أن يرد الإمام شهادته اختلف المشايخ فيه، ولو أكمل هذا الرجل ثلاثين يوماً لم يفطر إلا مع الإمام لأن الوجوب عليه للاحتياط، والاحتياط بعد ذلك في تأخير الإفطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتباراً للحقيقة التي عنده. قال: **(وإذا كان بالسماء علة قبل الإمام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال رجلاً كان أو امرأة حراً كان أو عبداً)** لأنه أمر ديني، فأشبه رواية الإخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة، وتشترط العدالة لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول، وتأويل قول الطحاوي عدلاً كان أو غير عدل أن يكون مستوراً والعلة غيم أو غبار أو نحوه، وفي إطلاق جواب الكتاب يدخل المحدود في القذف بعد ما تاب وهو ظاهر الرواية

أنه فرق بين الصوم والصلاة، فإنه لو بقي أصل النية في نية الظهر والعصر لكان شارعاً في صلاة نفل، وهو يمنعه على ما عرف في كتاب الصلاة من أنه إذا بطل وصف الفرضية لا يبقى أصل الصلاة عند محمد خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف، وهو مطالب بالفرق أو يجعل ما ذكرنا عنه في الصوم رواية توافق قولهما في الصلاة والله سبحانه أعلم قوله: **(وقد رأى ظاهراً)** فصار شاهداً للشهر، وقد قال الله تعالى **﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾** [البقرة ١٨٥] ولا فرق بين كون هذا الرجل من عرض الناس أو كان الإمام فلا ينبغي للإمام إذا رآه وحده أن يأمر الناس بالصوم، وكذا الفطر بل حكمه حكم غيره قوله: **(وهذه الكفارة تندرىء بالشبهات)** لأنها التحقت بالعقوبات بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطىء قوله: **(اختلف المشايخ فيه)** والصحيح أنه لا كفارة: لأن الشبهة قائمة قبل رد شهادته، روى أبو داود والترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال «الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون»[1] فقام دليلاً مانعاً من وجوب الكفارة فيما إذا أفطر الرائي وحده لأن المعنى الذي به تستقيم الأخبار أن الصوم المفروض يوم يصوم الناس، والفطر المفروض يوم يفطر الناس، أعني بقيد العموم قوله: **(اعتباراً للحقيقة التي عنده)** فالحاصل أن رؤيته موجبة عليه الصوم، وعدم صوم الناس المتفرع عن تكذيب الشرع إياه قام فيه شبهة مانعة من وجوب الكفارة عليه إن أفطر لحكم النص من الصوم يوم يصوم الناس، وعدم فطر الناس اليوم الحادي والثلاثين من صومه موجب للصوم عليه بذلك النص أيضاً، والحقيقة التي عنده وهو شهود الشهر، وكونه لا يكون أكثر من ثلاثين بالنص شبهة فيه مانعة من وجوب الكفارة عليه إن أفطر، وعلى هذا لو قبل الإمام شهادته وهو فاسق وأمر الناس بالصوم فأفطر هو أو واحد من أهل بلده لزمته الكفارة، وبه قال عامة المشايخ، خلافاً للفقيه أبي جعفر لأنه يوم صوم الناس، فلو كان عدلاً ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لأن وجه النفي كونه ممن لا يجوز

والمسافر، وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعذر من الأعذار فكان المصير إلى ما لا يجوز بعذر أولى وقيد بقوله: والسماء مصحية وهو من المصر لأنها إذا كانت متغيمة أو جاء من خارج المصر تقبل شهادته على ما يذكر **(ولنا أن القاضي ردّ شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط)** فإنها يطلق القضاء بردّها شرعاً كما في شهادة الفاسق، وهي ههنا متمكنة لأنه لما ساوى غيره في المنظر ظاهراً والنظر وحدّة البصر ودقة المرئي وبعد المسافة فالظاهر عدم اختصاصه بالرؤية من بين سائر الناس، ويكون غالط فيورث شبهة عدم الرؤية **(وهذا الكفارة تندرىء بالشبهات)** لأن جهة العقوبة فيها راجحة، ولهذا يجري فيها

كما الجناية فتكون عقوبة فافهم، والخاطىء كأن سبق الماء حلقه في المضمضة قوله: **(فكان يوم الفطر في حق الناس كافة)** أقول: يعني حكماً قال المصنف: **(لقوله ﷺ «صوموا لرؤيته»)** أقول: ولعل الأظهر الاستدلال بقوله تعالى **﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾** قوله:

---

(١) حسن. أخرجه الترمذي ٦٩٧ وكذا أبو داود ٢٣٢٤ والدارقطني ٢/ ١٦٤ من طريقين كلهم من حديث أبي هريرة، واللفظ للترمذي.
ولفظ أبي داود: «وفطركم يوم تفطرون، وأضحاكم يوم تضحون وكل عرفة موقف وكل منى منحر، كل فجاج مكة منحر وكل جمع موقف».
قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.
وقال الدارقطني عند الرواية الثانية: الواقدي ضعيف.
وتقدم مستوفياً في العيدين، وهو حسن له طرق أخرى.

لأنه خبر ديني، وعن أبي حنيفة رحمه الله: أنها لا تقبل لأنها شهادة من وجه، وكان الشافعي في أحد قوليه يشترط المثني والحجة عليه ما ذكرنا، وقد صح أن النبي ﷺ قبل شهادة الواحد في رؤية هلال رمضان ثم إذا قبل الإمام شهادة الواحد وصاموا ثلاثين يوماً لا يفطرون، فيما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله للاحتياط، ولأن الفطر لا يثبت بشهادة الواحد، وعن محمد أنهم يفطرون ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرمضانية بشهادة الواحد، وإن كان لا

القضاء بشهادته وهو منتف هنا قوله: (لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول) أي في التي يتيسر تلقيها من العدول كروايات الأخبار، بخلاف الأخبار بطهارة الماء ونجاسته ونحوه، حيث يتحرى في خبر الفاسق فيه لأنه قد لا يقدر على تلقيها من جهة العدول إذ قد لا يطلع على الحال في ذلك الأمر الخاص عدل مع أنه لم يقبل خبر الفاسق بمفرده، بل مع الاجتهاد في صدقه، ولا يعسر في هلال رمضان ذلك لأن المسلمين عامتهم متوجهون إلى طلبه في عدولهم كثره فلم تمس الحاجة إلى قبول خبر الفاسق مع الاجتهاد فيه قوله: (وتأويل قول الطحاوي الخ) المراد أن بهذا التأويل يرجع قوله إلى إحدى الروايتين في المذهب لا أنه يرتفع به الخلاف فإن المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت عدالته وأن الحكم بقوله فرع ثبوتها، ولا ثبوت في المستور. وفي رواية الحسن وهي المذكورة: تقبل شهادة المستور وبه أخذ الحلواني فصار بهذا التأويل أن الخلاف المتحقق في المذهب هو اشتراط ظهور العدالة أو الاكتفاء بالستر، هذا وتقبل فيه شهادة الواحد على شهادة الواحد أما مع تبين الفسق فلا قائل به عندنا، وعلى هذا تفرع ما لو شهدوا في تاسع عشري رمضان أنهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم إن كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم، لأنهم تركوا الحسبة وإن جاءوا من خارج قبلت قوله: (والحجة عليه ما ذكرنا) من أنه أمر ديني قوله: (وقد صح الخ) يعني به ما قدمناه من رواية أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: «إني رأيت الهلال، فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أن محمداً رسول الله قال؟ نعم، قال: يا بلال إذن في الناس فليصوموا»(١). وهذا الحديث قد يتمسك به لرواية النوادر في قبول

التداخل ولا تجب على المعذور والخاطىء على ما عرف في الأصول (ولو أفطر قبل أن يرد الإمام شهادته اختلف المشايخ فيه) أي في وجوب الكفارة فمن نظر إلى أن المورث للشبهة وهو المذكور في الكتاب رد القاضي شهادته، قال: بوجوب الكفارة قبل الرد لانتفاء ما يورثها وتحقيق الرمضانية لتيقنه بالرؤية، ومن نظر إلى أن يوم الصوم يوم يصوم الناس فيه لقوله ﷺ «صومكم يوم تصومون» الحديث وليس ما نحن فيه من اليوم يوماً يصوم الناس فيه لأنه لا يلزمهم صوم هذا اليوم لا أداء ولا قضاء، فكان يوم الفطر في حق الناس كافة لعدم التجزىء، وهذا يقتضي أن لا يجب عليه الصوم ولكن لما لم يكن يوم فطر في حقه حقيقة، وعارضه نص آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام «صوموا لرؤيته» أورث شبهة الإباحة فيما يدرأ بالشبهات قال: بعدم وجوبها (ولو أكمل هذا الرجل ثلاثين يوماً لم يفطر إلا مع الإمام لأن الوجوب عليه للاحتياط) لجواز وقوع الغلط، كما روي أن عمر رضي الله عنه خرج في الناس يتفقدون الهلال فقال واحد: الهلال يا أمير المؤمنين، فأمر عمر رضي الله عنه أن يمسح وجهه بالماء ثم قال له: أين الهلال؟ قال: فقدته. فقال عمر رضي الله عنه: لعل شعرة من شعرات حاجبك قامت فحسبتها هلالاً (والاحتياط بعد ذلك في تأخير الإفطار ولو أفطر) يعني بعد الثلاثين (لا كفارة عليه اعتباراً للحقيقة التي عنده) وعملاً بقوله عليه الصلاة والسلام «وفطركم يوم تفطرون» قال: (وإذا كان بالسماء علة قبل الإمام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال، الخ) كلامه ظاهر وإنما قال: (غير مقبول) ولم يقل مردود، لأن حكمه التوقف قال الله تعالى ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ وقوله: (وفي إطلاق جواب الكتاب) يعني القدوري وهو قوله قبل الإمام شهادة الواحد العدل (يدخل المحدود في

(لأن الوجوب عليه للاحتياط) أقول: يعني لا للتيقن بأن رآه قوله: (وعملاً بقوله ﷺ «وفطر كم يوم تفطرون») أقول: فيه شيء قال المصنف: (لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول) أقول: التقريب ليس بتام، إذ ليس في التعليل ما يدل على عدم اعتبار قول المستور

---

(١) تقدم في أوائل كتاب الصوم.

يثبت بها ابتداء كاستحقاق الإرث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة. قال: **(وإذا لم تكن بالسماء علة لم تقبل الشهادة حتى يراه جمع كثير يقع العلم بخبرهم)** لأن التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة يوهم الغلط فيجب التوقف فيه حتى يكون جمعاً كثيراً، بخلاف ما إذا كان بالسماء علة لأنه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض النظر، ثم قيل في حد الكثير أهل المحلة، وعن أبي يوسف رحمه الله خمسون رجلاً اعتباراً بالقسامة ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر، وذكر الطحاوي أنه تقبل شهادة الواحد إذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع،

المستور، لكن الحق أن لا يتمسك به بالنسبة إلى هذا الزمان لأن ذكره الإسلام بحضرته عليه الصلاة والسلام حين سأله عن الشهادتين إن كان هذا أوّل إسلامه فلا شك في ثبوت عدالته، لأن الكافر إذا أسلم أسلم عدلاً إلا أن يظهر خلافه منه، وإن كان إخباراً عن حاله السابق فكذلك لأن عدالته قد ثبتت بإسلامه فيجب الحكم ببقائها ما لم يظهر الخلاف، ولم يكن الفسق غالباً على أهل الإسلام في زمانه عليه الصلاة والسلام، فتعارض الغلبة ذلك الأصل فيجب التوقف إلى ظهورها قوله: **(ثم إذا قبل الإمام الخ)** هكذا الرواية على الإطلاق سواء قبله لغيم أو في صحو وهو ممن يرى ذلك، ولا يخفى أن المراد ما إذا لم ير الهلال ليلة الثلاثين، ثم خص قول أبي حنيفة. وفي الخلاصة والكافي والفتاوى أضافوا معه أبا يوسف، ومنهم من استحسن ذلك في قبوله في صحو، وفي قبوله لغيم أخذ بقول محمد، فأما لو صاموا بشهادة رجلين فإنهم يفطرون إذا صاموا ثلاثين ولم يروا، ذكره في التجريد. وعن القاضي أبي علي السغدي لا يفطرون، وهكذا في مجموع النوازل وصحح الأول في الخلاصة، ولو قال قائل: إن قبلها في الصحو لا يفطرون أو في غم أفطروا لتحقق زيادة القوّة في الثبوت في الثاني والاشتراك في عدم الثبوت أصلاً في الأول فصار كالواحد لم يبعد قوله: **(بشهادة الواحد)** متصل بثبوت الرمضانية لا بثبوت الفطر فهو معنى ما أجاب به محمد بن سماعة حين قال له: يثبت الفطر بشهادة الواحد فقال: لا بل بحكم الواحد بثبوت رمضان فإنه لما حكم الحاكم بثبوته، وأمر الناس بالصوم فبالضرورة يثبت الفطر بعد ثلاثين يوماً قوله: **(كاستحقاق الإرث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة)** فإنه تقبل شهادتها على النسب فيثبت به مع المؤيد عنده وعندهما مطلقاً، ثم يثبت استحقاق الإرث بناء على ثبوت النسب، وإن كان لا يثبت الإرث ابتداء بشهادتها وحدها.

[فرع] إذا صام أهل مصر رمضان على غير رؤية بل بإكمال شعبان ثمانية وعشرين يوماً، ثم رأوا هلال شوّال إن كانوا أكملوا عدّة شعبان عن رؤية هلاله إذا لم يروا هلال رمضان قضوا يوماً واحداً حملاً على نقصان شعبان، غير أنه اتفق أنهم لم يروا ليلة الثلاثين، وإن أكملوا عدّة شعبان عن غير رؤية قضوا يومين احتياطاً لاحتمال نقصان شعبان مع ما قبله فإنهم لما لم يروا هلال شعبان كانوا بالضرورة مكملين رجب قوله: **(يوهم الغلط)** الأولى أن يقال ظاهر في الغلط فإن مجرد الوهم متحقق في البينات الموجبة للحكم، ولا يمنع ذلك قبولها بل التفرد من بين الجم الغفير بالرؤية مع توجههم طالبين لما توجه هو إليه مع فرض عدم المانع وسلامة الأبصار، وإن تفاوتت الأبصار في الحدة ظاهر في غلطه كتفرد ناقل زيادة من بين سائر أهل مجلس مشاركين له في السماع، فإنها ترد وإن كان ثقة مع

القذف بعد التوبة وهو ظاهر الرواية لأنه خبر) أي ليس بشهادة ولهذا لم يختص بلفظ الشهادة **(وعن أبي حنيفة: أنها لا تقبل لأنها شهادة من وجه)** دون وجه من حيث إن وجوب العمل به إنما كان بعد قضاء القاضي ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن حيث اشتراط العدالة **(وكان الشافعي في أحد قوليه يشترط المثنى والحجة عليه ما ذكرنا)** يعني قوله لأنه أمر ديني **(وقد صح أن النبي ﷺ قبل شهادة الواحد في هلال رمضان)** قال ابن عباس جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: «إني رأيت الهلال يعني هلال في هلال رمضان فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله، قال: نعم. قال: أتشهد أن محمداً رسول الله، قال: نعم. قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً» وفيه دليل على قبول خبر الواحد كما ترى. وقوله: **(وصاموا ثلاثين يوماً)** يعني ولم يروا الهلال **(لا يفطرون)** ومبني ما روي عن محمد ما تقرر أن الشيء قد يثبت ضمناً، وإن لم يثبت ابتداء كبيع الطريق والشرب. وقوله: **(كاستحقاق الإرث بناء على النسب)** إنما يصح على قولهما دون قول أبي حنيفة رحمهم الله. وقوله**(وإذا لم تكن**

وإليه الإشارة في كتاب الاستحسان، وكذا إذا كان على مكان مرتفع في المصر. قال: **(ومن رأى هلال الفطر وحده لم يفطر)** احتياطاً، وفي الصوم الاحتياط في الإيجاب. قال: **(وإذا كان بالسماء علة لم يقبل في هلال الفطر إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين)** لأنه تعلق به نفع العبد وهو الفطر فأشبه سائر حقوقه، والأضحى كالفطر في هذا في ظاهر الرواية وهو الأصح، خلافاً لما روي عن أبي حنيفة رحمه الله: أنه كهلال رمضان لأنه تعلق به نفع العباد وهو التوسع بلحوم الأضاحي **(وإن لم يكن بالسماء علة لم يقبل إلا شهادة جماعة يقع العلم بخبرهم)** كما ذكرنا. قال: **(ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس)** لقوله تعالى **﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط**

أن التفاوت في حدة السمع أيضاً واقع كما هو في الإبصار مع أنه لا نسبة لمشاركيه في السماع بمشاركيه في الترائي كثرة، والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس أو جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد، وقوله: لأن التفرد لا يريد تفرد الواحد وإلا لأفاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلائق، ثم عن أبي يوسف: أن الذين يوجب خبرهم الحكم في خصوص هذه الحالة خمسون اعتباراً بالقسامة. وعن خلف خمسمائة ببلخ قليل، فبخارى لا تكون أدنى من بلخ فلذا قال البقالي: الألف ببخارى قليل، والحق ما روي عن محمد وأبي يوسف أيضاً أن العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب، وهلال الفطر في الصحو كرمضان وفي غيره بخلاف فلا يثبت إلا باثنين ورجل وامرأتين قوله: **(ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر)** يعني في ظاهر الرواية وما عن الطحاوي من الفرق خلاف ظاهر الرواية، وكذا ما يشير إليه كتاب الاستحسان حيث قال: فإن كان الذي يشهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته لأن الذي يقع في القلب من ذلك أنه باطل، فإن القيود المذكورة تفيد بمفهوماتها المخالفة الجواز عند عدمها. قوله: **(لم يفطر)** قيل: معنى قول أبي حنيفة لا يفطر لا يأكل ولا يشرب، ولكن لا ينوي الصوم والتقرب إلى الله تعالى لأنه يوم عيد في حقه للحقيقة التي عنده، ولا يخفى أن التعليل بالاحتياط ينافي تأويل قوله بذلك. وقيل: إن أيقن أفطر ويأكل سرا وعلى القول بأنه لا يفطر لو أفطر يقضي، ثم منهم من قال: لا كفارة عليه بلا خلاف، ومنهم من حكى في لزومها الخلاف بعد رد شهادته وقبله، والصحيح عدم لزومها فيها، ولو شهد هذا الرجل عند صديق له فأكل لا كفارة عليه، وإن كان صدّقه قوله: **(فأشبه سائر حقوقه)** وعن هذا شرط العدد والحرية في الرائي، وأما لفظة الشهادة ففي فتاوى قاضيخان: ينبغي

بالسماء علة) ظاهر. وقوله: **(ولا فرق بين أهل المصر)** أي لا فرق في عدم القبول إذا لم يكن بالسماء علة بين أهل المصر **(ومن ورد من خارج المصر وذكر الطحاوي: أنه تقبل شهادة الواحد إذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع وإليه)** أي إلى ما ذكره الطحاوي **(الإشارة في كتاب الاستحسان)** ولفظه: فإن كان الذي شهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته، ووجه الإشارة أن التقييد في الرواية يدل على نفي ما عداه فكان تخصيصه بالمصر، ونفي العلة في عدم قبول الشهادة دليلا على قبولها إذا كان الشاهد خارج المصر أو كان في السماء علة **(وكذا إذا كان في مكان مرتفع في المصر)** تقبل. وقوله: **(من رأى هلال الفطر)** واضح، وكذا قوله **(وإذا كان بالسماء علة)** وقوله: **(وهو الأصح)** احتراز عما روي في النوادر عن أبي حنيفة: أنه كهلال رمضان لأنه تعلق به أمر ديني وهو ظهور وقت الحج. وقوله: **(لأنه تعلق به نفع العباد)** دليل الأصح. وقوله: **(وإن لم يكن بالسماء علة)** يعني في هلال الفطر. وقوله: **(كما ذكرنا)** إشارة إلى قوله لأن التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة الخ. وقوله: **(ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثاني)** قيل العبرة لأول طلوعه وقيل لاستنارته وانتشاره، قال شمس

تأمل قوله: (ومن حيث اشتراط العدالة) أقول: فيه شيء. قال المصنف: **(ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر) أقول:** قال في الكنز، ولا عبرة لاختلاف المطالع. قال الزيلعي في شرحه: والأشبه أن يعتبر لأن كل قوم مخاطبون بما عندهم، إلى قوله: وهكذا أمرنا رسول الله ﷺ اهـ. ونحن نقول جواب قصة كريب أنه لم يأت بلفظ الشهادة، ولو سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي، وتفصيله في شرح ابن الهمام فراجعه. وقال ابن الهمام: وجه عدم اعتبار الاختلاف عموم الخطاب في قوله صوموا معلقاً بمطلق الرؤية في قوله لرؤيته، وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيصدق ما يتعلق به من عموم الحكم فيثبت الوجوب، بخلاف الزوال وأخيه فإنه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق مسماه في خطاب من الشارع، والله أعلم. اهـ. وفيه تأمل.

الأبيض﴾ إلى أن قال **﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾** والخيطان بياض النهار وسواد الليل **(والصوم هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهاراً مع النية)** لأنه في حقيقة اللغة: هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع لورود الاستعمال فيه إلا أنه زيد عليه النية في الشرع لتتميز بها العبادة من العادة، واختص بالنهار لما تلونا، ولأنه لما تعذر الوصال كان تعيين النهار أولى ليكون على خلاف العادة، وعليه مبنى العبادة، والطهارة عن الحيض والنفاس شرط لتحقق الأداء في حق النساء.

أن تشترط كما تشترط الحرية والعدد، وأما الدعوى فينبغي أن لا تشترط كما في عتق الأمة وطلاق الحرّة عند الكل، وعتق العبد في قول أبي يوسف ومحمد، وأما على قياس قول أبي حنيفة: فينبغي أن تشترط الدعوى في هلال الفطر وهلال رمضان اهـ. وعلى هذا فما ذكروا من أن من رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك والٍ ولا قاضٍ، فإن كان ثقة يصوم الناس بقوله، وفي الفطر إن أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بأن يفطروا يكون الثبوت فيه بلا دعوى، وحكم للضرورة، أرأيت لو لم ينصب في الدنيا إمام ولا قاض حتى عصوا بذلك أما كان يصام بالرؤية فهذا الحكم في محال وجوده قوله: **(لأنه تعلق به نفع العباد)** تعليل لظاهر الرواية، وفي التحفة رجح رواية النوادر فقال: والصحيح أنه يقبل فيه شهادة الواحد لأن هذا من باب الخبر فإنه يلزم المخبر أوّلاً ثم يتعدى منه إلى غيره اهـ. وأيضاً فإنه يتعلق به أمر ديني وهو وجوب الأضحية وهو حق الله تعالى، فصار كهلال رمضان في تعلق حق الله به فيقبل في الغيم الواحد العدل، ولا يقبل في الصحو إلا التواتر قوله: **(والصوم هو الإمساك الخ)** نقض طرده بإمساك الحائض والنفساء لذلك فإنه يصدق عليه ولا يصدق المحدود، وبمن أمسك من طلوع الشمس كذلك بعد ما أكل بعد الفجر بناء على أن النهار اسم لما من طلوع الشمس إلى الغروب، وعكسه بأكل الناسي فإنه يصدق معه المحدود، وهو الصوم الشرعي ولا يصدق الحد وهذا فساد العكس، وجعل في النهاية إمساك الحائض والنفساء مفسداً للعكس، وجعل أكل الناسي مفسداً للطرد والتحقيق ما أسمعتك. وأجيب: بأن الإمساك موجود مع أكل الناسي، فإن الشرع اعتبر أكله عدماً والمراد من النهار اليوم في لسان الفقهاء، وبالحيض والنفاس خرجت عن الأهلية للصوم شرعاً، ولا يخفى ما في هذه الأجوبة من العناية، والحد الصحيح إمساك عن المفطرات منويّ الله تعالى بإذنه في وقته وما قدمناه في أول الباب معناه وهو تفصيل هذا.

الأئمة الحلواني: الأول أحوط، والثاني: أرفق. وقوله: **(والخيطان)** يعني أن الخيط الأبيض هو أول ما يبدو من الفجر الصادق وهو المستطير أي المنتشر المعترض في الأفق كالخيط الممدود والخيط الأسود ما يمتدّ معه من غبش الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب وذنب السرحان شبهاً بخيطين أبيض وأسود وموضعه علم البيان، واكتفى ببيان الخط الأبيض بقوله. من الفجر. عن بيان الأسود، لأن البيان في أحدهما بيان في الآخر. وقوله: **(والصوم هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهاراً مع النية)** قيل: هو منقوض طرداً وعكساً، أما عكساً فبأكل الناسي فإن صومه باق والإمساك فائت، وأما طرداً فبمن أكل قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر لما أن النهار اسم لزمان هو مع الشمس، وكذلك في الحائض والنفساء فإن هذا المجموع موجود والصوم فائت. وأجيب عن الأول: بمنع فوت الإمساك لأن المراد به الإمساك الشرعي وهو موجود. وعن الثاني: بأن المراد بالنهار النهار الشرعي، وهو اليوم بالنص وهو قوله تعالى **﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض﴾** الآية. . وعن الحائض بأن الحائض خرجت عن أهلية الأداء شراعاً. وقوله: **(والطهارة عن الحيض والنفاس شرط)** المراد بالطهارة منهما عدمهما لا أن يكون المراد بها الاغتسال.

باب ما يوجب القضاء والكفارة

قال: (وإذا أكل الصائم أو شرب أو جامع نهاراً ناسياً لم يفطر) والقياس أن يفطر، وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسياً في الصلاة، وجه الاستحسان قوله عليه الصلاة والسلام «للذي أكل وشرب ناسياً تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك» وإذا ثبت هذا في الأكل والشرب ثبت في الوقاع للاستواء في الركنية

باب ما يوجب القضاء والكفارة

قوله: (ناسياً لم يفطر) إلا فيما إذا أكل ناسياً فقيل له: أنت صائم فلم يتذكر واستمر ثم تذكر، فإنه يفطر عند أبي حنيفة، وأبي يوسف لأنه أخبر بأن الأكل حرام عليه وخبر الواحد حجة في الديانات فكان يجب أن يلتفت إلى تأمل الحال، وقال زفر والحسن: لا يفطر لأنه ناس قوله: (فصار كالكلام ناسياً في الصلاة) وكترك النية فيه وكالجماع في الإحرام والاعتكاف ناسياً فإن ذلك كله يفسد مع النسيان قوله: (وجه الاستحسان قوله عليه الصلاة والسلام الخ) في الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه»[1] وحمله على أن المراد بالصوم اللغوي فيكون أمراً بالإمساك بقية يومه كالحائض إذا طهرت في أثناء اليوم ونحوه مدفوع أولاً بأن الاتفاق على أن الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب. فإن قيل: يجب ذلك للدليل على البطلان وهو القياس الذي ذكرناه. قلنا: حقيقة النص مقدم على القياس لو تمّ فكيف وهو لا يتم، فإنه لا يلزم من البطلان مع النسيان فيما له هيئة مذكرة البطلان معه فيما لا مذكر فيه، وهيئة الإحرام والاعتكاف والصلاة مذكرة فإنها تخالف الهيئة العادية ولا كذلك الصوم، والنسيان غالب للإنسان فلا يلزم من عدم عذره بالنسيان مع تلك عدم عذره به مع الصوم، وثانياً: بأن نفس اللفظ يدفعه وهو قوله «فليتم صومه» وصومه إنما كان الشرعي، فإتمام ذلك إنما يكون بالشرعي. وثالثاً: بأن في صحيح ابن حبان

باب ما يوجب القضاء والكفارة

لما فرغ من بيان أنواع الصوم وتفسيره شرع في بيان ما يجب عند إبطاله لأنه أمر عارض على الصوم فناسب أن يذكر مؤخراً (وإذا أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسياً لم يفطر، والقياس أن يفطر، وهو قول مالك رحمه الله لوجود ما يضاد الصوم) ووجود مضاد الشيء معدم له لاستحالة وجود الضدين معاً (فصار كالكلام ناسياً في الصلاة وجه الاستحسان «قوله ﷺ للذي أكل وشرب ناسياً: تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك») قيل؛ هذا الحديث معارض للكتاب وهو قوله تعالى ﴿ثم أتموا الصيام﴾ فإن الصيام إمساك وقد فات فالآية تدل على بطلانه لأن انتفاء ركن الشيء يستلزم انتفاءه لا محالة، والحديث يدل على بقائه كما كان فيجب تركه. وأجيب بأن في الكتاب دلالة على أن النسيان معفو عنه لقوله تعالى ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ فكان الحديث موافقاً للكتاب فيعمل به، ويحمل قوله تعالى ﴿أتموا الصيام﴾ على حالة انتفاء الإتمام عمداً لأن الإتمام فعل اختياري فيكون ضده المفوّت له كذلك، والنسيان ليس باختياري فلا يفوّته. فإن قيل: سلمنا ذلك لكن النص ورد في الأكل والشرب على خلاف القياس، فكيف تعدّى إلى الجماع؟ أجاب بقوله (وإذا ثبت هذا في الأكل والشرب ثبت

باب ما يوجب القضاء والكفارة

قوله: (وأجيب بأن في الكتاب دلالة على أن النسيان معفو عنه لقوله تعالى ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا﴾ الخ) أقول: فيه بحث قوله: (ويحمل قوله تعالى ﴿ثم أتموا الصيام﴾ على حالة انتفاء الإتمام) أقول: فيه بحث قوله: (والنسيان ليس باختياري فلا يفوته) أقول: فيه بحث

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٣٣ ومسلم ١١٥٥ وأبو داود ٢٣٩٨ والترمذي ٧٢٢، ٧٢١ والنسائي في الكبرى ٣٢٧٥ وابن ماجه ١٦٧٣ والدارقطني ٢/ ١٨٠ والبيهقي ٤/ ٢٢٩ والدارمي ٢/ ١٣ وابن حبان ٣٥١٩، ٣٥٢٠ وابن الجارود ٣٨٩، ٣٩٠ وأحمد ٢/ ٤٢٥، ٤٩١، ٥١٣، ٥١٤ كلهم من حديث أبي هريرة ولفظ البخاري: «إذا نسي، فأكل وشرب، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه».

بخلاف الصلاة لأن هيئة الصلاة مذكرة فلا يغلب النسيان ولا مذكر في الصوم فيغلب، ولا فرق بين الفرض والنفل لأن النص لم يفصل ولو كان مخطئاً أو مكرهاً فعليه القضاء خلافاً للشافعي رحمه الله، فإنه يعتبره بالناسي، ولنا أنه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولأن النسيان من قبل من له الحق والإكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد

وسنن الدارقطني أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ فقال: إني كنت صائماً فأكلت وشربت ناسياً فقال عليه الصلاة والسلام: «أتم صومك فإن الله أطعمك وسقاك» وفي لفظ «ولا قضاء عليك» ورواه البزار بلفظ الجماعة وزاد فيه «ولا تفطر»(١). وفي صحيح ابن حبان أيضاً عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: «من أفطر في رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة»(٢) ورواه الحاكم وصححه. قال البيهقي في المعرفة: تفرد به الأنصاري عن محمد بن عمرو، وكلهم ثقات قوله: (للاستواء في الركنية) الركن واحد وهو الكف عن كل منها، فتساوت كلها في أنها متعلق الركن لا يفضل واحد منها على أخويه بشيء في ذلك، فإذا ثبت في فوات الكف عن بعضها ناسياً عذره بالنسيان وإبقاء صومه كان ثابتاً أيضاً في فوات الكف ناسياً عن أخويه، يحكم بذلك كل من علم ذلك الاستواء، ثم علم ذلك الثبوت وإن لم يكن من أهل الاجتهاد، هذا ومن رأى صائماً يأكل ناسياً إن رأى قوة تمكنه أن يتم صومه بلا ضعف المختار أنه يكره أن لا يخبره، وإن كان بحال يضعف بالصوم، ولو أكل يتقوّى على سائر الطاعات يسعه أن لا يخبره، ولو بدأ بالجماع ناسياً فتذكر إن نزع من ساعته لم يفطر وإن دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء، ثم قيل: لا كفارة عليه وقيل: هذا إذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى أنزل، فإن حرك نفسه بعده فعليه الكفارة، كما لو نزع ثم أدخل، ولو جامع عامداً قبل الفجر وطلع وجب النزع في الحال، فإن حرك نفسه بعده فهو على هذا نظيره ما لو أولج ثم قال لها: إن جامعتك فأنت طالق أو حرة إن نزع أو لم ينزع ولم يتحرك حتى أنزل لا تطلق ولا تعتق، وإن حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراجعاً بالحركة الثانية، ويجب للأمة العقر ولا حدّ عليهما قوله: (فإنه يعتبره بالناسي) بجامع أنه غير قاصد للجناية فيعذر بل هو أولى لأنه غير قاصد للشرب ولا للجناية، والناسي قاصد للشرب غير قاصد للجناية، ولقوله عليه الصلاة والسلام «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»(٣) الحديث، وقد تقدم في الصلاة

في الوقاع للاستواء في الركنية) يعني ثبت بالدلالة لا بالقياس لأن كلاً منهما نظير للآخر في كون الكفّ عن كل منهما ركناً في باب الصوم، وقوله: (بخلاف الصلاة) جواب عن قوله فصار كالكلام ناسياً في الصلاة وهو واضح، وكذا قوله (لا فرق بين الفرض والنفل). وقوله: (لو كان مخطئاً) بأن كان ذاكراً للصوم غير قاصد للشرب فتمضمض فسبقه الماء فدخل حلقه (أو مكرهاً فعليه القضاء) عندنا (خلافاً للشافعي فإنه يعتبره بالناسي) فإن الناسي قاصد الشرب دون الخاطىء، فإذا كان فعل القاصد معفواً ففعل غير القاصد أولى (ولنا أنه لا يغلب وجوده) أي الاعتبار فاسد لأنه على خلاف القياس، وكذا الإلحاق بالدلالة لأنه ليس في معنى النسيان، فإن النسيان غالب الوجود، والخطأ والإكراه ليسا كذلك (ولأن النسيان من قبل صاحب الحق) بخلاف غيره، (فيفترقان كالمقيد والمريض في قضاء الصلاة) فإن المقيد إذا صلى قاعداً بعذر القيد قضى بخلاف المريض (فإن نام

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ٢٣٩٨ والترمذي ٧٢١ وابن حبان ٣٥٢٢ والدارقطني ٢/ ١٧٩، ١٨٠ وأبو يعلى ٦٠٣٨ والبيهقي ٤/ ٢٢٩ كلهم من حديث أبي هريرة. رووه من طرق مختلفة عن ابن سيرين عن أبي هريرة به وإسناد أبي داود وابن حبان لوحده حسن. كيف، وقد جاء من طرق أخرى. فأقل مراتبه أنه حسن.

ولفظ: «ولا قضاء عليك» عند الدارقطني ٢/ ١٧٩ وفي إسناده عبد الله بن سعد الأيلي ضعيف.

(٢) حسن. أخرجه ابن حبان ٣٥٢١ والدارقطني ٢/ ١٧٨ والحاكم ١/ ٤٣٠ والبيهقي ٤/ ٢٢٩ والطبراني كما في المجمع ٣/ ١٥٧، ١٥٨ كلهم من حديث أبي هريرة. وكذا ابن خزيمة ١٩٩٠ وصححه الحاكم على شرط مسلم أو وافقه الذهبي! مع أن مداره على محمد أبي عمرو الليثي لم يخرجا له وحده بل متابعة. وهو غير قوي.

ولذا قال الهيثمي: وفيه محمد بن عمرو وهو حسن الحديث.

الخلاصة: له شواهد في البخاري ١٩٣٣ ومسلم ١١٥٥ بمعناه فهو حسن.

(٣) تقدم في الصلاة وسيأتي الطلاق.

والمريض في قضاء الصلاة. قال: (فإن نام فاحتلم لم يفطر) لقوله ﷺ «ثلاث لا يفطرن الصيام القيء والحجامة والاحتلام» ولأنه لم توجد صورة الجماع ولا معناه وهو الإنزال عن شهوة بالمباشرة (وكذا إذا نظر إلى امرأة فأمنى) لما بينا فصار كالمتفكر إذا أمنى وكالمستمني بالكف على ما قالوا (ولو ادهن لم يفطر) لعدم المنافي (وكذا إذا احتجم)

تخريجه والجواب عنه. وأما الجواب عن إلحاقه فما ذكره المصنف بقوله **(ولنا أنه)** أي عذر الخطأ والإكراه **(لا يغلب وجوده)** أما الإكراه فظاهر، وكذا الخطأ إذ مع التذكر وعدم قصد الجناية الاحتراز عن الإفساد قائم بقدر الوسع، وقلما يحصل الفساد مع ذلك بخلاف حالة عدم التذكر مع قيام مطالبة الطبع بالمفطرات فإنه يكثر معه الإفساد، ولا يلزم من كونه عذر فيما يكثر وجوده مثله فيما لا يكثر، ولأن الوصول إلى الجوف مع التذكر في الخطأ ليس إلا لتقصيره في الاحتراز فيناسب الفساد إذ فيه إضافة إليه بخلاف النسيان، فإنه برّمته مندفع إليه من قبل من الإمساك حقه تعالى وتقدّس، فكان صاحب الحق هو المفوّت لما يستحقه على الخلوص، ولذا أضافة عليه الصلاة والسلام إليه تعالى حيث قال «تمّ على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك»[1] وحقيقة هذا التعليل يقطع نسبته إلى المكلف فلا يكون ملزماً عليه شيئاً إذ لم يقع من جهته تفويت، فظهر ظهوراً ساطعاً عدم لزوم اعتبار الصوم قائماً مع الخطأ والإكراه لاعتباره قائماً مع النسيان، وصارا مع الناسي كالمقيد مع المريض في قضاء الصلاة التي صلياها قاعدين حيث يجب القضاء على المقيد لا المريض، وحكم النائم إذا صب في حلقه ما يفطر حكم المكره فيفطر.

واعلم أن أبا حنيفة كان يقول أولاً: في المكره على الجماع: عليه القضاء والكفارة لأنه لا يكون إلا بانتشار الآلة وذلك أمارة الاختيار، ثم رجع وقال: لا كفارة عليه، وهو قولهما لأن فساد الصوم يتحقق بالإيلاج وهو مكره فيه مع أنه ليس كل من انتشر آلته يجامع قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام «ثلاث لا يفطرن الصيام»)** رواه الترمذي «ثلاث لا يفطرن الصائم: الحجامة، والقيء، والاحتلام»[2] وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه وهو

فاحتلم لم يفطر لقوله عليه الصلاة والسلام «ثلاث لا يفطرن الصيام: القيء، والحجامة، والاحتلام» ولأنه لم توجد صورة

(١) تقدم قبل حديثين.

(٢) حسن لشواهده أخرجه الترمذي ٧١٩ وابن حبان في الضعفاء ٢/ ٥٨ والبيهقي ٤/ ٢٦٤ وابن الجوزي في العلل المتناهية ٢/ ٥٤١ كلهم من حديث أبي سعيد الخدري.

قال الترمذي: هذا حديث غير محفوظ اهـ. وفي إسناده عبد الرحمن بن زيد بن أسلم قال عنه البيهقي: ليس بالقوي.

وقال ابن حبان: كان يقلب الأخبار، وهو لا يعلم حتى كثر ذلك في رواياته، فاستحق الترك.

وله طريق آخر أخرجه الدارقطني ٢/ ١٨٣ عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار به وفي إسناده هشام بن سعد قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٤٧: هشام وإن تكلم فيه غير واحد، فقد احتج به مسلم، واستشهد به البخاري.

وقال ابن عدي في الكامل: ومع ضعفه يكتب حديثه.

وقال عبد الحق في أحكامه: يكتب حديثه، ولا يحتج به.

وورد من حديث ابن عباس أخرجه ابن عدي ٧/ ١٠٩ والبزار كما في نصب الراية ٢/ ٤٤٧ كلاهما من حديث ابن عباس.

قال ابن حجر في التلخيص ٢/ ١٩٤: هو حديث معلول اهـ وقال الهيثمي في الزوائد: رواه البزار بإسنادين، وصحح أحدهما، وظاهره الصحة اهـ.

وفي إسناده هشام بن سعد وقد تقدم الكلام عليه وفيه أيضاً سليمان بن حبان.

قال عنه ابن عدي نقلاً عن ابن معين: صدوق ليس بحجة، وقد أتى عليه من سوء حفظه.

وقال ابن عدي: وقد اختلف على زيد بن أسلم في هذا الحديث.

وورد من حديث ثوبان أخرجه الطبراني في الأوسط كما في نصب الراية ٢/ ٤٤٨ وقال: لا يروى هذا الحديث إلا بهذا الإسناد تفرد به ابن وهب وللحديث شاهد أخرجه أبو داود ٢٣٧٦ والبيهقي ٤/ ٢٢٠، ٢٦٤ كلاهما عن زيد بن أسلم عن رجل من الصحابة مرفوعاً ولفظه: «لا يفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم» والجهالة في الصحابي لا تضر.

قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٤٨: قال صاحب التنقيح: وقد تكلم في حديث أبي سعيد الخدري الإمام أحمد وابن خزيمة والدارقطني وغيرهم، والمحفوظ ما رواه أبو داود اهـ لكن هذه الشواهد ترقى بالحديث إلى الحسن وقد حسنه ابن الهمام. ولبعضه شواهد في الصحيح.

لهذا ولما روينا (ولو اكتحل لم يفطر) لأنه ليس بين العين والدماغ منفذ والدمع يترشح كالعرق والداخل من المسام لا ينافي كما لو اغتسل بالماء البارد **(ولو قبّل لا يفسد صومه)** يريد به إذا لم ينزل لعدم المنافي صورة ومعنى بخلاف

ضعيف، وذكره البزار من حديث أخي عبد الرحمن وهو أسامة بن زيد بن أسلم عن أبيه مسنداً، وضعفه أيضاً أحمد كابن معين لسوء حفظه، وإن كان رجلاً صالحاً، وقال النسائي: ليس بالقوي، وأخرجه الدارقطني بطريق آخر فيه هشام بن سعد عن زيد بن أسلم، وهشام هذا ضعفه النسائي وأحمد وابن معين ولينه ابن عدي وقال: يكتب حديثه، وقال عبد الحق: يكتب حديثه، ولا يحتج به، لكن قد احتج به مسلم، واستشهد به البخاري. ورواه البزار أيضاً من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ «ثلاث لا يفطرن الصائم: القيء، والحجامة، والاحتلام»[1] قال: وهذا من أحسنها إسناداً وأصحها اهـ. وفيه سليمان بن حبان قال ابن معين: صدوق وليس بحجة. وأخرجه الطبراني من حديث ثوبان، وقال: لا يروى عن ثوبان إلا بهذا الإسناد، تفرد به ابن وهب. فقد ظهر أن هذا الحديث يجب أن يرتقي إلى درجة الحسن لتعدد طرقه، وضعف رواته إنما هو من قبل الحفظ لا العدالة فالتضافر دليل الإجادة في خصوصه، والمراد من القي ما ذرع الصائم على ما سيظهر قوله: **(وكذا إذا نظر إلى امرأة)** بشهوة إلى وجهها أو فرجها كرر النظر أولاً لا يفطر إذا أنزل **(لما بينا)** أنه لم توجد صورة الجماع ولا معناه وهو الإنزال عن مباشرة وهو حجة على مالك في قوله: إذا كرره فأنزل أفطر. وما روي عنه عليه الصلاة والسلام «لا تتبع النظرة النظرة فإنما لك الأولى»[2] والمراد به الحل والحرمة، وليس يلزم من الحظر الإفطار بل إنما يتعلق بفوات الركن، وهو بالجماع لا بكل إنزال لعدم الفطر فيما إذا أنزل بالتفكر في جمال امرأة فإنه لم يفطر. وغاية ما يجب أن يعتبر معنى الجماع كالجماع، وهو أيضاً منتف لأنه الإنزال عن مباشرة لا مطلقاً لما ذكرنا قوله: **(على ما قالوا)** عادته في مثله إفادة الضعف مع الخلاف. وعامة المشايخ على الإفطار. وقال المصنف في التجنيس: أنه المختار كأنه اعتبرت المباشرة المأخوذة في معنى الجماع أعم من كونها مباشرة الغير أو لا بأن يراد مباشرة هي سبب الإنزال سواء كان ما بوشر مما يشتهى عادة أو لا، ولهذا أفطر بالإنزال في فرج البهيمة والميتة وليسا مما يشتهى عادة، وهذا ولا يحل الاستمناء بالكف ذكر المشايخ فيه أنه عليه الصلاة والسلام قال «ناكح اليد ملعون»[3] فإن غلبته الشهوة ففعل إرادة تسكينها به فالرجاء أن لا يعاقب قوله: **(لهذا)** أي عدم المنافي **(ولما روينا)** من حديث «ثلاث لا يفطرن الصائم»[4] ومذهب أحمد أن الحجامة تفطر لقوله عليه الصلاة والسلام «أفطر الحاجم والمحجوم»[5] رواه الترمذي،

الجماع ولا معناه) أما الأول فلعدم إيلاج الفرج في الفرج وأما الثاني فلعدم الإنزال عن شهوة بالمباشرة، أعني بمسّ الرجل المرأة **(وكذا إذا نظر إلى)** وجه **(امرأة)** أو فرجها **(فأمنى)** أي أنزل المنيّ لا يفطر **(لما بينا)** أنه لم يوجد الجماع صورة ولا معنى **(فصار كالمتفكر)** في امرأة حسناً إذا أمنى **(وكالمستمني بالكفّ)** يعني إذا عالج ذكره بكفه حتى أمنى لم يفطر **(على ما قالوا)** أي المشايخ، وهو قول أبي بكر الإسكاف، وأبي القاسم لعدم الجماع صورة ومعنى، وعامتهم على أنه يفسد صومه.

---

(١) تقدم في الذي قبله.

(٢) حسن. أخرجه داود ٢١٤٩ والترمذي ٢٧٧٧ والحاكم ٢/ ١٩٤ كلهم من حديث ابن بريدة عن أبيه قال رسول الله ﷺ: «يا علي لا تتبع...».
وورد من حديث علي أخرجه الدارمي ٢/ ٢٩٨.
صححه الحاكم ووافقه الذهبي.
وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث شريك.
قلت: وشريك حسن الحديث وقد توبع حيث رواه الدارمي من وجه آخر من حديث علي، فهو شاهد له.

(٣) ضعيف. وسيأتي إن شاء الله.

(٤) تقدم قبل قليل.

(٥) سيأتي إن شاء الله في محظورات الإحرام.

الرجعة والمصاهرة لأن الحكم هناك أدير على السبب على ما يأتي في موضعه إن شاء الله. **(وإن أنزل بقبلة أو لمس فعليه القضاء دون الكفارة)** لوجود معنى الجماع ووجود المنافي صورة أو معنى يكفي لإيجاب القضاء احتياطاً، أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجناية لأنها تندرىء بالشبهات كالحدود **(ولا بأس بالقبلة إذا أمن على نفسه)** أي الجماع أو الإنزال **(ويكره إذا لم يأمن)** لأن عينه ليس بمفطر وربما يصير فطراً بعاقبته فإن أمن يعتبر عينه وأبيح له، وإن لم يأمن تعتبر عاقبته وكره له، والشافعي أطلق فيه في الحالين والحجة عليه ما ذكرنا والمباشرة الفاحشة مثل التقبيل في ظاهر

وهو معارض بما رويناه، وبما روي «أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم» رواه البخاري وغيره. وقيل الأنس: أكنتم تكرهون الحجامة للصائم على عهد رسول الله ﷺ؟ فقال: لا إلا من أجل الضعف[١] رواه البخاري. وقال أنس: «أول ما كرهت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجم وهو صائم فمرّ به رسول الله ﷺ فقال: أفطر هذا ثم رخص عليه الصلاة والسلام في الحجامة بعد للصائم، وكان أنس يحتجم وهو صائم»[٢] رواه الدارقطني وقال في رواته: كلهم ثقات ولا أعلم له علة قوله: **(ولو اكتحل لم يفطر)** سواء وجد طعمه في حلقه أو لا لأن الموجود في حلقه أثره داخلاً من المسام والمفطر الداخل من المنافذ كالمدخل والمخرج لا من المسام الذي هو خلل البدن للاتفاق فيمن شرع في الماء يجد برده في بطنه ولا يفطر. وإنما كره أبو حنيفة ذلك أعني الدخول في الماء والتلفف بالثوب المبلول لما فيه من إظهار الضجر في إقامة العبادة لا لأنه قريب من الإفطار ولو بزق فوجد لون الدم فيه الأصح أنه لا يفطر. وقيل: يفطر لتحقق وصول دم إلى بطن من بطونه، وهو قول مالك وسنذكر الخلاف فيها قوله: **(بخلاف الرجعة الخ)** أي لو قبل المطلقة الرجعية صار مراجعاً وبالقبلة أيضاً مع شهوة ينتشر لها الذكر تثبيت حرمة أمهات المقبلة وبناتها **(لأن الحكم)** وهو ثبوت الرجعة وحرمة المصاهرة **(أدير على**

قال المصنف في التجنيس: الصائم إذا عالج ذكره بيده حتى أمنى يجب عليه القضاء هو المختار لأنه وجد الجماع معنى. قيل فيه نظر لأن معنى الجماع يعتمد المباشرة على ما قلنا ولم يوجد، وأجيب بأن معناه وجد ما هو المقصود من الجماع وهو قضاء الشهوة، وهل يحل له أن يفعل ذلك إن أراد الشهوة؟ لا يحل لقوله عليه الصلاة والسلام «ناكح اليد ملعون وإن أراد تسكين ما به من الشهوة أرجو أن لا يكون عليه وبال» **(ولو ادّهن أو احتجم لم يفطر لعدم المنافي)** وقوله: **(لما روينا)** يعني به قوله عليه الصلاة والسلام «ثلاث لا يفطرن الصائم» الحديث **(ولو اكتحل لم يفطر)** وإن وجد طعمه في حلقه **(لأنه ليس بين العين والدماغ منفذ)** فما وجد في حلقه من طعمة إنما هو أثره لم يفطر) وإن وجد طعمه في حلقه **(لأنه ليس بين العين والدماغ منفذ)** فما وجد في حلقه من طعمه إنما هو أثره لا عينه. فإن قيل: لو لم يكن بينهما منفذ لما خرج الدمع. أجاب بأن الدمع يترشح كالعرق: يعني أنه داخل من المسام والداخل منها لا ينافي **(كما إذا اغتسل بالماء البارد)** فوجد برودة الماء في كبده. فإن قيل: هذا تعليل في مقابلة النص وهو باطل، وذلك لما روى معبد بن هوذة الأنصاري عن النبي ﷺ أنه قال «عليكم بالإثمد المروّح وقت النوم وليتقه الصائم». أجيب بأن النبي ﷺ ندب إلى صوم عاشوراء والاكتحال فيه. وقد أجمعت الأمة على الاكتحال يوم عاشوراء فهو راجح على الأول **(ولو قبل ولم ينزل لم يفسد صومه لعدم المنافي صورة ومعنى)** على ما ذكرنا **(بخلاف الرجعة والمصاهرة)** فإنهما يثبتان بالقبلة بالشهوة وكذا بالمس وإن لم ينزل **(لأن حكمهما أدير على السبب)** يثبت بسبب الجماع، كما يثبت به، ولهذا يتعلق بعقد النكاح لأن مبناهما على الاحتياط، أما فساد الصوم فإنه يتعلق بالجماع إما صورة أو معنى لا بسببه حتى لم يفسد بعقد النكاح، وفيما نحن فيه لم يوجد الجماع لا صورة ولا معنى فلم يفسد الصوم. وقوله: **(على ما يأتي في موضعه)** أي في باب الرجعة **(وإن أنزل بقبلة أو لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى**

قوله: **(اختلف المشايخ في مرجع هذا الضمير في قول محمد رحمه الله فقال بعضهم الخ)** أقول: فيه بحث، فإنه ليس فيه بيان

---

(١) صحيح. وسيأتي في محظورات الإحرام إن شاء الله.

(٢) أخرجه الدارقطني ٢/ ١٨٢ من حديث أنس بن مالك وقال: كلهم ثقات ولا أعلم له علة. ويشهد له حديث البخاري المتقدم.

الرواية وعن محمد أنه كره المباشرة الفاحشة لأنها قلما تخلو عن الفتنة **(ولو دخل حلقه ذباب وهو ذاكر لصومه لم يفطر)** وفي القياس يفسد صومه لوصول المفطر إلى جوفه، وإن كان لا يتغذى به كالتراب والحصاة. وجه الاستحسان أنه لا يستطاع الاحتراز عنه فأشبه الغبار والدخان، واختلفوا في المطر والثلج، والأصح أنه يفسد لإمكان الامتناع عنه إذا آواه خيمة أو سقف **(ولو أكل لحماً بين أسنانه فإن كان قليلاً لم يفطر وإن كان كثيراً يفطر)** وقال زفر: يفطر في الوجهين لأن الفم له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة. ولنا أن القليل تابع لأسنانه بمنزلة

السبب) لأنه يؤخذ فيهما بالاحتياط فتعدى من الحقيقة إلى الشبهة فأقيم السبب فيه مقام المسبب أعني الوطء قوله: **(أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجناية لأنها تندرىء بالشبهات)** فكانت عقوبة وهو أعلى عقوبة للإفطار في الدنيا فيتوقف لزومها على كمال الجناية، ولو قال بالواو كانا تعليلين وهو أحسن ويكون نفس قوله تفتقر إلى كمال الجناية تعليلاً أي لا تجب لأنها تفتقر إلى كمال الجناية إذ كانت أعلى العقوبات في هذا الباب، ولأنها تندرىء بالشبهات وفي كون ذلك مفطراً شبهة حيث كان معنى الجماع لا صورته فلا تجب قوله: **(لأن عينه)** ذكر على معنى التقبيل، وفي الصحيحين أنه عليه الصلاة والسلام: «كان يقبل ويباشر وهو صائم»[1] وعن أم سلمة رضي الله عنها «أنه عليه الصلاة والسلام كان يقبلها وهو صائم»[2] متفق عليه، والمس في جميع ما ذكرنا كالتقبيل قوله: **(مثل التقبيل)** وروى أبو داود بإسناد جيد عن أبي هريرة «أنه عليه الصلاة والسلام سأله رجل عن المباشرة للصائم فرخص له، وأتاه آخر فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ، والذي نهاه شاب»[3] وهذا يفيد التفصيل الذي اعتبرناه **(والمباشرة كالتقبيل في**

الجماع) وهو قضاء الشهوة بالمباشرة **(ووجود المنافي صورة أو معنى يكفي لإيجاب القضاء احتياطاً أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجناية لأنها تندرىء بالشبهات كالحدود)** وهذا لأن الكفارة أعلى عقوبات المفطر لإفطاره فلا يعاقب بها إلا بعد بلوغ الجناية نهايتها ولم تبلغ نهايتها لأن ههنا جناية من جنسها أبلغ منها، وهي الجماع صورة ومعنى. وقوله: **(ولا بأس بالقبلة إذا أمن على نفسه)** اختلف المشايخ في مرجع هذا الضمير في قول محمد فقال بعضهم: أراد به الأمن عن الوقوع في الجماع،

مرجع الضمير بل بيان مفعول آمن كما لا يخفى قال المصنف: **(لإمكان الامتناع عنه إذا آواه خيمة أو سقف)** أقول: قال ابن العز: في تعليله نظر، فإنه قد لا يكون عنده خيمة ولا سقف، ولو علل بإمكان الاحتراز عنه بضم فمه لكان أظهر اهـ. وفيه تأمل. قال المصنف:

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٢٨و٩٨١ و١٩٢٧ ومسلم ١١٠٦، وأبو داود ٢٣٨٢ والترمذي ٧٢٩ والنسائي في الكبرى ٣٠٨٥ وابن ماجه ١٦٨٧ والدارمي ٢/ ١٢ والطحاوي ١/ ٣٤٦، ٩١ والشافعي ١/ ٢٥٦ وابن حبان ٣٥٣٧، ٣٥٤٠ وأبو يعلى ٤٤٢٨ و٤٧١٥، ٤٧٣٤ ومالك ١/ ٢٩٢ والبيهقي ٤/ ٢٣٣ والطيالسي ١٣٩٩ وأحمد ٦/ ٤٠ و٤٢، ١٢٦، ٧٤، ٢٠١، ٢٦٦ كلهم من حديث عائشة بألفاظ متقاربة، وبعضهم ذكر التقبيل فقط دون المباشرة.

(٢) صحيح. أخرجه النسائي في الكبرى ٣٠٧٤، ٣٠٧٥ والطحاوي ١/ ٣٤٥ وأحمد ٦/ ٢٩١، ٣٢٠ كلهم من حديث أم سلمة ولفظة: «كان رسول الله ﷺ يقبلني، وهو صائم وأنا صائمة».

وأخرجه البخاري ١٩٢٩ ومسلم ٢٩٦ كلاهما من حديث زينب بنت أم سلمة عن أمها بأتم منه وآخره: «وكان يقبلها، وهو صائم» اللفظ للبخاري، وأما مسلم، فلم يذكر الفقرة الأخيرة منه. وورد حديث آخر عن عمر بن أبي سلمة أنه سأل رسول الله ﷺ: أيقبل الصائم؟ فقال له رسول الله ﷺ: سل هذه أم سلمة. فأخبرته أن رسول الله ﷺ يصنع ذلك فقال: يا رسول الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال رسول الله ﷺ: والله إني أتقاكم لله، وأخشاكم له»

أخرجه مسلم ١١٠٨ وابن حبان ٣٥٣٨ والبيهقي ٤/ ٢٣٤ كلهم من حديث عمر بن أبي سلمة.

(٣) حسن لشاهده. أخرجه أبو داود ٢٣٨٧ والبيهقي ٤/ ٢٣١، ٢٣٢ كلاهما من حديث أبي هريرة.

قال ابن القيم ٢٨٢٢ في تعليقه على أبي داود: قال ابن حزم: فيه أبو العنبس عن الأغر وأبو العنبس مجهول وقال عبد الحق: ولم أجد أحداً ذكره ولا سماه اهـ قلت: ذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٩/ ٤١٩ مع رجل آخر وقال: قال أبي: هو شيخ وقال يحيى وأبو زرعة: لا يعرف اسمه. وجاء في التقريب: مقبول. قيل اسمه الحارث بن عبيد.

وذكره الذهبي في الميزان ولم يذكر فيه شيئاً سوى أنه روي عن شعبة ومسعر وأبو عوانة وأخرجه البيهقي ٤/ ٢٣٢ من حديث عائشة بلفظ «أن النبي ﷺ رخص في القبلة للشيخ وهو صائم ونهى عنها الشاب» فهذا شاهد لحديث أبي هريرة، وإن كان في إسناده مقال لكن يعتبر به لم إن أبا العنبس روى عنه ثلاث ثقات أثبات كما ذكر الذهبي، وجعل ابن حجر مقبولاً فحديثه حسن لوحده.

ريقه بخلاف الكثير لأنه لا يبقى فيما بين الأسنان، والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل **(وإن أخرجه وأخذه بيده ثم أكله ينبغي أن يفسد صومه)** لما روي عن محمد: أن الصائم إذا ابتلع سمسمة بين أسنانه لا يفسد صومه ولو أكلها ابتداء يفسد صومه ولو مضغها لا يفسد لأنها تتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند أبي يوسف وعند زفر عليه الكفارة أيضاً لأنه طعام متغير، ولأبي يوسف: أنه يعافه الطبع **(فإن ذرعه القيء لم يفطر)** لقوله ﷺ

ظاهر الرواية خلافاً لمحمد في المباشرة الفاحشة) وهي تجردهما متلازقي البطنين، وهذا أخص من مطلق المباشرة وهو المفاد في الحديث، فجعل الحديث دليلاً على محمد محل نظر، إذ لا عموم للفعل المثبت في أقسامه بل ولا في الزمان وفهمه فيه من إدخال الراوي لفظ كان على المضارع، وقول محمد وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة قوله: **(لأنها قلما تخلو عن الفتنة)** قلنا: الكلام فيما إذا كان بحال يأمن، فإن خاف قلنا بالكراهة والأوجه الكراهة لأنها إذا كانت سبباً غالباً تنزل سبباً فأقل الأمور لزوم الكراهة من غير ملاحظة تحقق الخوف بالفعل، كما هو قواعد الشرع قوله: **(فأشبه الغبار والدخان)** إذا دخلا في الحلق فإنه لا يستطاع الاحتراز عن دخولهما لدخولهما من الأنف إذا طبق الفم وصار أيضاً كبلل يبقى في فيه بعد المضمضة، ونظيره في الخزانة إذا دخل دموعه أو عرقه حلقه وهو قليل كقطرة أو قطرتين لا يفطر، وإن كان أكثر بحيث يجد ملوحته في الحلق فسد وفيه نظر لأن القطرة يجد ملوحتها، فالأولى عندي الاعتبار بوجدان الملوحة لصحيح الحس، لأنه لا ضرورة في أكثر من ذلك القدر، وما في فتاوى قاضيخان: لو دخل دمعه أو عرق جبينه أو دم رعافه حلقه فسد صومه يوافق ما ذكرته، فإنه علق بوصوله إلى الحلق ومجرد وجدان الملوحة دليل ذلك قوله: **(إذا أواه خيمة أو سقف)** يقتضي أنه لو لم يقدر على ذلك بأن كان سائراً مسافراً لم يفسد، فالأولى تعليل الإمكان بتيسر طبق الفم وفتحه أحياناً مع الاحتراز عن الدخول، ولو دخل فمه المطر فابتلعه لزمته الكفارة، ولو خرج دم من أسنانه فدخل حلقه إن ساوى الريق فسد وإلا لا، ولو استشم المخاط من أنفه حتى أدخله إلى فمه وابتلعه عمداً لا يفطر، ولو خرج ريقه من فيه فأدخله وابتلعه إن كان لم ينقطع من فيه بل متصل بما في فيه كالخيط فاستشربه لم يفطر، وإن كان انقطع فأخذه وأعاده أفطر ولا كفارة عليه كما لو ابتلع ريق غيره، ولو اجتمع في فيه ثم ابتلعه يكره ولا يفطر، ولو اختلط بالريق لون صبغ إبريسم يعمله مخرجاً للخيط من فيه فابتلع هذا الريق ذاكراً لصومه أفطر قوله: **(له حكم ظاهر)** فالإدخال منه كالإدخال من خارجه ولو شد الطعام بخيط فأرسله في حلقه وطرفه بيده لا يفسد صومه إلا إذا انفصل منه شيء قوله: **(ولنا أن القليل تابع لأسنانه بمنزلة ريقه)** فلا يفسد كما لا يفسد بالريق، وإنما اعتبر تابعاً لأنه لا يمكن الامتناع عن بقاء أثر ما من المآكل حوالي

وقال بعضهم: أراد به الأمن من خروج المنيّ. وقوله: **(ويكره إذا لم يأمن)** واضح. وقوله: **(والشافعي أطلق فيه الحالين)** أي في جواز القبلة في حال أمنه على نفسه وعدمه **(والحجة عليه ما ذكرنا)** يعني قوله لأن عينه ليس بمفطر الخ **(والمباشرة الفاحشة)** وهي أن يعانقها متجرّدين ويمس ظاهر فرجه ظاهر فرجها **(مثل التقبيل في ظاهر الرواية)** يكره إذا لم يأمن ولا يكره إذا أمن **(وعن محمد)** وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة **(أنه كره المباشرة الفاحشة)** للصائم **(لأنها قلما تخلو عن الفتنة)**. وقوله **(واختلفوا)** يعني المشايخ **(في المطر والثلج)** فقال بعضهم: المطر يفسد والثلج لا يفسد، وقال بعضهم: على العكس، وقال عامتهم بإفسادهما وهو الصحيح لحصول المفطر معنى و**(لامكان الاحتراز عنه إذا آواه خيمة أو سقف، ولو أكل لحماً بين أسنانه فإن كان قليلاً لم يفطر، وإن كان كثيراً يفطر وقال زفر: يفطر في الوجهين لأن الفم له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة)** ولو أكل القليل من خارج أفطر على ما يذكر فكذا إذا أكل من فمه **(ولنا أن القليل تابع لأسنانه)** لأنه لا يمكن الاحتراز عنه فكان **(بمنزلة ريقه)** ولو ابتلع ريقه لم يفسد **(بخلاف الكثير لأنه لا يبقى بين الأسنان)** فكان الاحتراز عنه ممكناً

(ولنا أن القليل تابع للأسنان بمنزلة ريقه) أقول: الأظهر أن يقول تابع لريقه، ولا يظهر التعليل بكونه تابعاً لأسنانه لأنه لا يبتلع أسنانه ليكون القليل تابعاً لها وإنما يبتلع ريقه.

«من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عامداً فعليه القضاء» ويستوي فيه ملء الفم فما دونه فلو عاد وكان ملء الفم فسد عند أبي يوسف رحمه الله لأنه خارج حتى انتقض به الطهارة وقد دخل وعند محمد لا يفسد لأنه لم توجد صورة

الأسنان وإن قل، ثم يجري مع الريق التابع من محله إلى الحلق، فامتنع تعليق الإفطار بعينه فيعلق بالكثير وهو ما يفسد الصلاة لأنه اعتبر كثيراً في فصل الصلاة، ومن المشايخ من جعل الفاصل كون ذلك مما يحتاج في ابتلاعه إلى الاستعانة بالريق أو لا، الأول قليل، والثاني كثير، وهو حسن لأن المانع من الحكم بالإفطار بعد تحقق الوصول كونه لا يسهل الاحتراز عنه، وذلك فيما يجري بنفسه مع الريق إلى الجوف لا فيما يتعمد في إدخاله لأنه غير مضطر فيه قوله: **(ثم أكله ينبغي أن يفسد)** المتبادر من لفظة أكله المضغ والابتلاع أو الأعم من ذلك، ومن مجرد الابتلاع فيفيد حينئذ خلاف ما في شرح الكنز أنه إذا مضغ ما أدخله وهو دون الحمصة لا يفطره، لكن تشبيهه بما روي عن محمد رحمه الله من عدم الفساد في ابتلاع سمسمة بين أسنانه، والفساد إذا أكلها من خارج وعدمه إذا مضغها يوجب أن المراد بالأكل الابتلاع فقط وإلا لم يصح إعطاء النظير، وفي الكافي في السمسمة قال: إن مضغها لا يفسد إلا أن يجد طعمه في حلقه وهذا حسن جداً فليكن الأصل في كل قليل مضغه، وإذا ابتلع السمسمة حتى فسد هل تجب الكفارة؟ قيل: لا، والمختار وجوبها لأنها من جنس ما يتغذى به، وهو رواية عن محمد، قوله: **(ولأبي يوسف أنه يعافه الطبع)** فصار نظير التراب، وزفر يقول: بل نظير اللحم المنتن، وفيه تجب الكفارة، والتحقيق أن المفتي في الوقائع لا بد له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس وقد عرف أن الكفارة تفتقر إلى كمال الجناية فينظر في صاحب الواقعة إن كان ممن يعاف طبعه ذلك أخذ بقول أبي يوسف، وإن كان ممن لا أثر لذلك عنده أخذ بقول زفر رحمه الله. ولو ابتلع حبة عنب ليس معها تفروقها[1] فعليه الكفارة، وإن كان معها اختلفوا فيه وإن مضغها وهو معها فعليه الكفارة قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام)** أخرج أصحاب السنن الأربعة واللفظ للترمذي عنه عليه الصلاة والسلام «من ذرعه القيء وهو صائم فليس عليه قضاء ومن استقاء عمداً فليقض»[2]. وقال: حديث حسن

(والفاصل) إن كان **(مقدار الحمصة)** فهو كثير **(وما دونها قليل)** بخلاف قدر الدرهم في باب النجاسة فإنه الفاصل بين القليل والكثير، وهو داخل في القليل لأنه أخذ قدر موضع الاستنجاء، وذلك القدر في الاستنجاء معفو بالإجماع، حتى لم يفترض الاستنجاء واكتفى في إقامة سنة الاستنجاء بالحجر والمدر، وهو لا يقلع النجاسة فصار قدر الدرهم معفواً في غير موضع الاستنجاء أيضاً قياساً عليه، وأما ههنا فقدر الحمصة لا يبقى في فرج الأسنان غالباً فلا يمكن إلحاقه بالريق فصار كثيراً. وقوله **(وإن أخرجه وأخذه بيده)** ظاهر، وقوله: **(لأنه طعام متغير)** فصار كاللحم المنتن **(ولأبي يوسف أنه يعافه الطبع)** أي يكرهه فصار من جنس مالاً يتغذى به كالتراب. قال **(فإن ذرعه القيء)** ذرعه القيء سبق إلى فيه وغلبه فخرج وهو لا يفسد الصوم **(لقوله عليه الصلاة والسلام «من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عمداً فعليه القضاء» الحديث)** وقاء واستقاء ممدودان، يقال: قاء ما أكل: إذا ألقاه، واستقاء وتقيأ وتكلف في ذلك، وكلامه واضح إلا في مواضع ننبه عليها. وقوله: **(ويستوي فيه)** أي في

---

(١) قوله (تفروقها) بالضم قمع الثمرة أو ما يلتزق به قمعها والجمع تفاريق كذا في القاموس قال في البحر: وأراد بالتفروق ههنا ما يلتزق بالمتقود من حب العنب وثقبه مسدودة به اهـ. من هامش بعض النسخ.

(٢) يشبه الحسن. أخرجه أبو داود ٢٣٨٠ والترمذي ٧٢٠ والنسائي في الكبرى ٣١٣٠ وابن ماجه ١٦٧٦ والدارمي ٢/ ١٤ وابن حبان ٨/ ٣٥ والطحاوي ٢/ ٩٧ والدارقطني ٢/ ١٨٤ والبيهقي ٤/ ٢١٩ والحاكم ١/ ٤٢٦، ٤٢٧ وأحمد ٢/ ٤٩٨ كلهم من حديث أبي هريرة، ولفظ النسائي: «إذا ذرع. . .» صححه الحاكم ووافقه الذهبي، وقال الترمذي: حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث عيسى بن يونس اهـ وقال النسائي: وقفه عطاء.

وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٤٨، ٤٤٩: قال أبو داود: سمعت أحمد بن حنبل يقول: ليس من ذا شيء.

قال الخطابي: يريد أن الحديث غير محفوظ.

وقال البخاري: لا أراه محفوظاً، وقد روي عن أبي الدرداء وثوبان وفضالة «أن النبي ﷺ قاء، فأفطر» اهـ.

وقال الدارقطني: رواته كلهم ثقات اهـ.

الخلاصة: هذا الحديث غير قوي، فهو وإن كان ظاهره الصحة من جهة الإسناد إلا أن إماما هذا الفن أشارا إلى ضعفه، وإن قواه آخرون، فالقول الوسط هو أنه يشبه الحسن والله أعلم.

الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لأنه لا يتغذى به عادة، وإن أعاده فسد بالإجماع لوجود الإدخال بعد الخروج فتتحقق صورة الفطر. وإن كان أقل من ملء الفم فعاد لم يفسد صومه لأنه غير خارج ولا صنع له في الإدخال، وإن أعاده فكذلك عند أبي يوسف لعدم الخروج، وعند محمد رحمه الله يفسد صومه لوجود الصنع منه في الإدخال **(فإن استقاء عمداً ملء فيه فعليه القضاء)** لما روينا والقياس متروك به ولا كفارة عليه لعدم الصورة وإن كان أقل من ملء الفم فكذلك عند محمد رحمه الله لإطلاق الحديث، وعند أبي يوسف رحمه الله لا يفسد لعدم الخروج حكماً ثم إن عاد لم يفسد عنده لعدم سبق الخروج، وإن أعاده فعنه: أنه لا يفسد لما ذكرنا، وعنه: أنه يفسد فألحقه بملء الفم

غريب لا نعرفه من حديث هشام بن حسان عن ابن سيرين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ إلا من حديث عيسى بن يونس. وقال البخاري: لا أراه محفوظاً لهذا، يعني للغرابة ولا يقدح في ذلك بعد تصديقه الراوي فإنه هو الشاذ المقبول وقد صححه الحاكم وكل على شرط الشيخين وابن حبان ورواه الدارقطني. وقال: رواته كلهم ثقات، ثم قد تابع عيسى بن يونس عن هشام بن حسان، حفص بن غياث رواه ابن ماجه، ورواه الحاكم، وسكت عليه ورواه مالك في الموطأ موقوفاً على ابن عمر، ورواه النسائي من حديث الأوزاعي موقوفاً على أبي هريرة، وقفه عبد الرزاق على أبي هريرة وعلي أيضاً. وما روي في سنن ابن ماجه «أنه عليه الصلاة والسلام خرج في يوم كان يصومه فدعا بإناء فشرب، فقلنا: يا رسول الله إن هذا يوم كنت تصومه، قال: أجل لكني قئت»[1] محمول على ما قبل الشروع أو عروض الضعف، ثم الجمع بين آثار الفطر مما دخل وبين آثار القيء أن في القيء يتحقق رجوع شيء مما يخرج وإن قل فلاعتباره يفطر وفيما إذا ذرعه إن تحقق ذلك أيضاً لكن لا صنع له فيه ولا لغيره من العباد فكان كالنسيان لا الإكراه والخطأ قوله: (فلو عاد) أي القيء الذي ذرعه، وجملته أنه إما أن ذرعه القيء أو استقاء وكل منهما إما ملء الفم أو دونه، والكل إما أن خرج أو عاد أو أعاده، فإن ذرعه وخرج لا يفطر قل أو كثر لإطلاق ما رويناه وإن عاد بنفسه وهو ذاكر للصوم كان ملء الفم فسد صومه عند أبي يوسف لأنه خارج شرعاً حتى انتقضت به الطهارة وقد دخل، وعند محمد لا يفسد، وهو الصحيح لأنه لم توجد صورة الإفطار وهو الابتلاع ولا معناه إذ لا يتغذى به، فأصل أبي يوسف في العود والإعادة اعتبار الخروج وهو بملء الفم، وأصل محمد فيه الإعادة قل أو كثر وإن أعاد فسد بالاتفاق عند أبي يوسف للدخول بعد تحقق الخروج شرعاً، وعند محمد للصنع وإن كان أقل من ملء الفم فعاد لم يفسد بالاتفاق وإن أعاده لم يفسد عند أبي يوسف رحمه الله. وهو المختار، لعدم الخروج شرعاً،

القيء الذي ذرعه. وقوله **(فلو عاد)** يعني ما ذرعه. وقوله **(وعند محمد لا يفسد)** قيل: وهو الصحيح لأنه كما لا يمكن الاحتراز عن خروجه لا يمكن عن عوده فجعل عفواً. وقوله **(لأنه غير خارج)** تعليل أبي يوسف قوله **(ولا صنع له في الإدخال)** تعليل محمد. وقوله **(فإن استقاء عمداً)** يشير إلى أنه لو استقاء ناسياً لصومه لا يفسد صومه كما لو أكل ناسياً. وقوله **(لما روينا)** إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام «ومن استقاء عمداً فعليه القضاء». وقوله **(فعنه)** أي عن أبي يوسف. وقوله: **(لما ذكرنا)** يريد به عدم الخروج **(وعنه)** أي عن أبي يوسف. وقوله **(لكثرة الصنع)** وهو صنع الاستقاء وصنع الإعادة **(ومن**

قوله **(وقوله فإن استقاء عمداً يشير: إلى أنه لو استقاء ناسياً لصومه لا يفسد صومه كما لو أكل ناسياً)** أقول: وبهذا الكلام يظهر ضعف ما ذكره الإتقاني أن ذكر العمد تأكيد، لأن الاستقاء استفعال من القيء وهو التكلف فيه ولا يكون التكلف إلا بالعمد اهـ. فتأمل.

---

(1) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ١٦٧٥ والبيهقي ٤/ ٢٢٠ كلاهما من حديث فضالة بن عبيد قال البوصيري في الزوائد: في إسناده محمد بن إسحاق، وهو مدلس، وقد روي بالعنعنة، وأبو مرزوق لا يعرف اسمه، ولم يسمع من فضالة. ففي الحديث ضعف، وانقطاع اهـ.
وأخرجه البيهقي ٤/ ٢٢٠ عن أبي الدرداء: «أن رسول الله ﷺ قاء، فأفطر...» وورد عن ثوبان أيضاً.
قال البيهقي: فهذا حديث مختلف في إسناده.

لكثرة الصنع، قال: **(ومن ابتلع الحصاة أو الحديد أفطر)** لوجود صورة الفطر **(ولا كفارة عليه)** لعدم المعنى **(ومن جامع في أحد السبيلين عامداً فعليه القضاء)** استدراكاً للمصلحة الفائتة **(والكفارة)** لتكامل الجناية ولا يشترط الإنزال

ويفسد عند محمد لوجود الصنع، وإن استقاء عمداً وخرج إن كان ملء الفم فسد صومه بالإجماع لما روينا ولا يتأتى فيه تفريع العود والإعادة لأنه أفطر بمجرد القيء قبلهما، وإن كان أقل من ملء فيه أفطر عند محمد لإطلاق ما رويناه ولا يتأتى فيه التفريع أيضاً عنده، ولا يفطر عند أبي يوسف وهو المختار عند بعضهم، لكن ظاهر الرواية كقول محمد ذكره في الكافي، ثم إن عاد بنفسه لم يفطر عند أبي يوسف فلا يتحقق الدخول لعدم الخروج، وإن أعاده فعنه روايتان: في رواية لا يفطر لعدم الخروج، وفي رواية يفطر لكثرة الصنع، وزفر مع محمد في أن قليله يفسد الصوم جرياً على أصله في انتقاض الطهارة بقليله قوله: **(وعند محمد لا يفسد)** ذكرنا أنه الصحيح قوله: **(عادة)** قيد به لأنه مما يتغذى به فإنه بحسب الأصل مطعوم، فإذا استقرّ في المعدة يحصل به التغذي، بخلاف الحصى ونحوه، لكنه لم يعتد فيه ذلك لعدم الحل ونفور الطبع قوله: **(فكذلك عند أبي يوسف)** تقدم أنه المصحح قوله: **(فإن استقاء عمداً)** قيد به ليخرج ما إذا استقى ناسياً لصومه فإنه لا يفسد به كغيره من المفطرات قوله: **(وعند أبي يوسف لا يفسد)** صححه في شرح الكنز، وعلمت أنه خلاف ظاهر الرواية: أعني من حيث الإطلاق فيها، وهذا كله إذا كان القيء طعاماً أو ماء أو مرة، فإن كان بلغماً فغير مفسد للصوم عند أبي حنيفة ومحمد، خلافاً لأبي يوسف إذا ملأ الفم بناء على قوله إنه ناقض، ويظهر أن قوله هنا أحسن من قولهما بخلاف نقض الطهارة، وذلك لأن الإفطار إنما نيط بما يدخل أو بالقيء عمداً، إما نظراً إلى أنه يستلزم عادة دخول شيء أو لا باعتباره بل ابتداء شرع تفطيره بشيء آخر من غير أن يلحظ فيه تحقق كونه خارجاً نجساً أو طاهراً، فلا فرق بين البلغم وغيره حينئذ، بخلاف نقض الطهارة، ولو استقاء مراراً في مجلس ملء فيه لزمه القضاء وإن كان في مجالس أو غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه، كذا نقل من خزانة الأكمل قوله: **(لعدم المعنى)** أي معنى الفطر وهو إيصال ما فيه نفع البدن إلى الجوف سواء كان مما يتغذى به أو يتداوى به فقصرت الجناية فانتفت الكفارة، وكل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة كالحجر والتراب، كذلك لا تجب فيه الكفارة، ولا تجب في الدقيق والأرز والعجين إلا عند محمد رحمه الله، ولا في الملح إلا إذا اعتاد أكله وحده. وقيل: تجب في قليله دون كثيره، ولا في النواة والقطن والكاغد والسفرجل إذا لم يدرك، ولا هو مطبوخ، ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة، وتجب لو مضغها وبلع اليابسة ومضغها على هذا، وكذا يابس اللوز والبندق والفستق. وقيل: هذا إن وصل القشر أولاً إلى حلقه، أما إذا وصل اللبّ أوّلاً كفر، وفي ابتلاع اللوزة الرطبة الكفارة لأنها تؤكل كما هي، بخلاف الجوزة فلذا افترقا، وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمانة والبيضة كالجوزة. وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة، والهليلجة. روى هشام عن محمد وجوب الكفارة، وتجب بأكل اللحم النيء، وإن كان ميتة منتناً إلا إن دوّد فلا تجب. واختلف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب،

ابتلع الحصاة أو الحديد أفطر لوجود صورة الفطر) بإيصال الشيء إلى باطنه **(ولا كفارة عليه لعدم المعنى)** أي معنى الفطر وقد تقدم أن الكفارة أقصى عقوبة في الإفطار فيحتاج إلى كمال الجناية لأن في نقصانها شبهة العدم وهي تندرىء بالشبهات، وقال مالك: تجب عليه لأنه مفطر غير معذور وكل من هو كذلك تجب عليه عنده. وقوله: **(ومن جامع عمداً)** ظاهر. وقوله **(اعتباراً بالاغتسال)** يعني أنه إذا أدخل ولم ينزل وجب عليه الغسل فكذلك الكفارة. فإن قيل: الكفارة تندرىء بالشبهات، وانتفاء معنى الجماع وهو قضاء الشهوة يورث الشبهة، والاغتسال يجب بالاحتياط، فقياس أحدهما على الآخر لا يكون صحيحاً. فالجواب: أنا نمنع انتفاء معنى الجماع لأن قضاء الشهوة يتحقق دون الإنزال، والإنزال شبع وليس بشرط، ألا ترى

قال المصنف: **(استدراكاً للمصلحة الفائتة)** أقول: فإن الحكيم أمر بأداء العبادة، في هذا اليوم، وأمره لا

في المحلين اعتباراً بالاغتسال، وهذا لأن قضاء الشهوة يتحقق دونه وإنما ذلك شبع، وعن أبي حنيفة رحمه الله: أنه لا تجب الكفارة بالجماع في الموضع المكروه اعتباراً بالحد عنده. والأصح أنها تجب لأن الجناية متكاملة لقضاء

فإن كان قديداً وجبت بلا خلاف، وتجب بأكل الحنطة وقضمها لا إن مضغ قمحة للتلاشي وتجب بالطين الأرمني وبغيره على من يعتاد أكله كالمسمى بالطفل لا على من لم يعتده، ولا بأكل الدم إلا على رواية، ولو مضغ لقمة ناسياً فتذكر فابتلعها قيل تجب، وقيل لا وقيل، إن ابتلعها قبل أن يخرجها إلا إن أخرجها ثم ابتلعها، وقيل بالعكس، وصححه أبو الليث لأنها بعد إخراجها تعاف وقبله تلذ، وقيل إن كانت سخنة بعد فعليه لا إن تركها بعد الإخراج حتى بردت لأنها حينئذ تعاف لا قبله، فالحاصل أن المنظور إليه عند الكل في السقوط العيافة غير أن كلاً وقع عنده أن الاستكراه إنما يثبت عند كذا لا كذا قوله: **(فعليه القضاء استدراكاً للمصلحة الفائتة والكفارة)** فلو كفر بالصوم فصام أحداً وستين يوماً عن القضاء والكفارة من غير تعيين يوم القضاء منها قالوا يجزيه، وقد قدمناه. وفي تصويره عندي ضرب إشكال لأنه يفتقر إلى النية لكل يوم، فإذا كان الواقع نيته في كل يوم القضاء والكفارة فإنما يصح بالترجيح على ما عرف فيما إذا نوى القضاء، وكفارة الظهار أنه يقع عن القضاء على قول أبي يوسف وأبي حنيفة، فإنهما يرجحان في مثله ورجحا في هذه القضاء بأنه حق الله تعالى، بخلاف كفارة الظهار فإنها يتوصل بها إلى حق نفسه فيرجح القضاء هنا على كفارة الفطر بقوّة ثبوته ولزومه، بخلاف كفارة الفطر، وإذا كان كذلك فيقع اليوم الأول عن القضاء وما بعده عن الكفارة، لأنه لم يبق عليه قضاء فيلغوا جمع القضاء مع الكفارة، ولو كان الواقع نية ذلك في اليوم الأول فقط فهكذا، أو في الأخير فقط تعين الأخير للقضاء للغو جمع الكفارة إذ لم يبق عليه كفارة، ولو وقع ذلك في أثناء المدة تعين اليوم الذي نوى كذلك للقضاء وبطل ما قبله، وإن كان تسعة وخمسين يوماً لانقطاع التتابع في الكفارة فيجب عليه الاستئناف، ولو جامع مراراً في أيام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة، فلو جامع فكفر ثم جامع عليه كفارة أخرى في ظاهر الرواية. وروى زفر أبي حنيفة: إنما عليه كفارة واحدة، ولو جامع في رمضانين فعليه كفارتان، وإن لم يكفر للأوّل في ظاهر الرواية، وعن محمد كفارة واحدة، وكذا رواه الطحاوي عن أبي حنيفة رحمه الله، وعند الشافعي تتكرر في الكل لتكرر السبب، ولنا إطلاق جوابه عليه الصلاة والسلام للأعرابي بإعتاق رقبة، وإن كان قوله، وإن كان قوله «وقعت على امرأتي»[1] يحتمل

أن من أكل لقمة وجبت عليه الكفارة، وإن لم يوجد الشبع، وإلى هذا أشار بقوله **(وهذا لأن قضاء الشهوة يتحقق دونه)** ولو جامع في الموضع المكروه فعن أبي حنيفة في وجوب الكفارة روايتان، في رواية الحسن لا كفارة عليه **(اعتباراً بالحد عنده)** فإنه لم يجعل هذا الفعل جناية كاملة في إيجاب العقوبة التي تندرىء بالشبهات وهذه عقوبة تندرىء بالشبهات كالحدّ، وفي رواية أبي يوسف عنه أن عليهما الكفارة وهو الأصح **(لأنها جناية متكاملة لقضاء الشهوة)** إنما يدعي أبو جنيفة النقصان في

يخلو عن حكمه ومصلحة، فإذا فوته في هذا اليوم يقتضيه ليتدارك تلك الحكمة والمصلحة قال المصنف: **(اعتباراً بالاغتسال)** أقول: الأولى أن يعتبر بالحد الذي يندرىء بالشبهات إذ الاغتسال مما يجب بالاحتياط كما سبق قوله: **(فالجواب أنا نمنع الخ)** أقول: لم يأت بالجواب عن عدم صحة القياس فتأمل.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٦٧٠٩، ٦٧١١ ومسلم ١١١١ وأبو داود ٢٣٩٠ والترمذي ٧٢٤ والنسائي في الكبرى ٣١١٦ وابن ماجه ١٦٧١ وابن حبان ٣٥٢٤، ٣٥٢٥، ٢٥٢٦ وابن الجارود ٣٨٤ وابن أبي شيبة ٣/١٠٦ والبيهقي ٤/٢٢٧ والدارقطني ٢/١٩٠ والطحاوي ٢/٦١ وأحمد ٢/٢٤١ كلهم من حديث أبي هريرة.

ولفظ البخاري: (أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله هلكت قال: ويحك! قال: وقعت على أهلي في رمضان قال: أعتق رقبة قال: ما أجدها قال: فصم شهرين متتابعين قال: لا أستطيع قال: فأطعم ستين مسكيناً قال: ما أجد، فأتي بعرق فقال: خذه، فتصدق به فقال: يا رسول الله، أعلى غير أهلي؟ فوالذي نفسي بيده ما بين طنبي المدينة أحوج مني فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه قال: خذه» وفي رواية للبخاري: «تجد رقبة» وفي أخرى «تستطيع تعتق رقبة» وعند النسائي «هل تجد رقبة».

الشهوة **(ولو جامع ميتة أو بهيمة فلا كفارة أنزل أو لم ينزل)** خلافاً للشافعي رحمه الله، لأن الجناية تكاملها بقضاء الشهوة في محل مشتهى ولم يوجد، ثم عندنا كما تجب الكفارة بالوقاع على الرجل تجب على المرأة. وقال الشافعي رحمه الله في قول: لا تجب عليها لأنها متعلقة بالجماع وهو فعله وإنما هي محل الفعل، وفي قول: تجب، ويتحمل الرجل عنها اعتباراً بماء الاغتسال. ولنا قوله ﷺ «من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر» وكلمة من تنتظم الذكور والإناث، ولأن السبب جناية الإفساد لا نفس الوقاع وقد شاركته فيها ولا يتحمل لأنها عبادة أو عقوبة، ولا يجري فيها التحمل **(ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة)** وقال

الوحدة والكثرة ولم يستفسره، فدل أن الحكم لا يختلف، ولأن معنى الزجر معتبر في هذه الكفارة بدليل اختصاصها بالعمد وعدم الشبهة بخلاف سائر الكفارات، والزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما إذا جامع فكفر ثم جامع للعلم بأن الزجر لم يحصل بالأول، ولو أفطر في يوم فأعتق ثم أفطر في آخر فأعتق ثم في آخر فأعتق ثم استحقت الرقبة الأولى أو الثانية لا شيء عليه لأن المتأخر يجزيه، ولو استحقت الرقبة الثالثة فعليه إعتاق واحدة لأن ما تقدم لا يجزي عما تأخر، ولو استحقت الثانية أيضاً فعليه واحدة للثاني والثالث، ولو استحقت الأولى أيضاً فكذلك، وهذا لأن الإعتاق بالاستحقاق يلتحق بالعدم وجعل كأنه لم يكن وقد أفطر في ثلاثة أيام ولم يكفر بشيء فعليه كفارة واحدة، ولو استحقت الأولى والثالثة دون الثانية أعتق واحدة للثالثة لأن الثانية كفت عن الأولى، والأصل أن الثاني يجزي عما قبله لا عما بعده، ولو أفطر وهو مقيم بعد النية فوجبت عليه الكفارة ثم في يومه سافر ولم تسقط عنه، ولو مرض فيه سقطت لأن المرض معنى يوجب تغير الطبيعة إلى الفساد يحدث أولاً في الباطن ثم يظهر أثره فلما مرض في ذلك اليوم ظهر أنه كان المرخص موجوداً وقت الفطر فمنع انعقاده موجباً للكفارة. أو نقول: وجود أصله شبهة، وهذه الكفارة لا تجب معها، أما السفر فبنفس الخروج المخصوص فيقتصر على الحال فلم يظهر المانع حال الفطر، ولو أفطرت ثم حاضت أو نفست لا كفارة لأن الحيض دم يجتمع في الرحم شيئاً فشيئاً حتى يتهيأ للبروز فلما برز من يومه ظهر تهيؤه ويجب الفطر، أو تهيؤ أصله فيورث الشبهة؛ ولو سافر في ذلك اليوم مكرهاً لا تسقط الكفارة عند أبي يوسف، وهو الصحيح خلافاً لزفر، ولو جرح نفسه فمرض مرضاً مرخصاً اختلف المشايخ، والمختار لا تسقط لأن المرض من الجرح، وإنه وجد مقصوراً على الحال فلا يؤثر في الماضي قوله: **(وإنما ذلك شبع)** أفاد تكامل الجناية قبله فبمجرد الإيلاج حصل قضاء شهوة الفرج على الكمال والإنزال شبع أكمل، ولا تتوقف الكفارة عليه كما بالأكل تجب بلقمة لا بالشبع، ولأنه لما لم يشترط الإنزال في وجوب الحد وهو عقوبة محضة تندرىء بالشبهات، فلأن لا يشترط في وجوب الكفارة وفيها معنى العبادة التي يحتاط في إثباتها أولى فعدم الاشتراط على هذا ثابت بدلالة نص الحد قوله: **(تجب على المرأة)** لو قال: على المفعول به كان أفيد إذ يدخل الملاط به طائعاً، وفي الكافي: إن وطىء في الدبر، فعن أبي حنيفة رحمه الله: لا كفارة عليهما لأنه لا يجعل هذا الفعل كاملاً حتى لم يجب الحد ولا شبهة في جانب المفعول به إذ ليس فيه قضاء الشهوة. وعنه أن عليه الكفارة، وهو قولهما وهو الأصح لأن الجناية متكاملة، وإنما ادعى أبو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث انه لا يفسد الفراش ولا عبرة في

معنى الزنا من حيث إنه لا يحصل به إفساد الفراش، ولا معتبر به في إيجاب الكفارة ولا يلزم من انتفاء ما هو عقوبة كاملة انتفاء ما فيه معنى العقوبة، **(ولو جامع ميتة أو بهيمة فلا كفارة عليه أنزل أو لم ينزل)** فإن أنزل فعليه القضاء لأنه فات صورة الكفّ فصار كالجماع فيما دون الفرج. وقال الشافعي: وجبت عليه الكفارة لأن السبب للكفارة عنده الجماع المعدم للصورة، وقد وجد. ولنا أن الكفارة تعتمد الجناية الكاملة **(وتكاملها بقضاء الشهوة في محل مشتهى ولم يوجد)** ألا ترى أن الطباع السليمة تنفر عنها، فإن حصل به قضاء الشهوة فذلك لغلبة الشبق أو لفرط السفه فهو كمن يتكلف لقضاء شهوته بيده لا تتم جنايته في إيجاب الكفارة فكذا هذا. وقوله **(اعتباراً بماء الاغتسال)** والمعنى: أن هذه مؤنة أوقعها الزوج فيها فيتحملها عنها كثمن ماء الاغتسال. **(ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «من أفطر في رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر» وكلمة من تنتظم**

الشافعي رحمه الله: لا كفارة عليه لأنها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره. ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الإفطار في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت، وبإيجاب الإعتاق تكفيراً

إيجاب الكفارة به قوله: (**وفي قول يتحمل**) يعني إذا كفر بالمال قوله: (**ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر»**)[1] الله أعلم به، وهو غير محفوظ. وما في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه «أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً»[2] علق الكفارة بالإفطار. فإن قيل: لا يفيد المطلوب لأنه حكاية واقعة حال لا عموم لها فيجب كون ذلك المفطر بأمر خاص لا بالأعم فلا دليل فيه أنه بالجماع أو بغيره فلا متمسك به لأحد، بل قام الدليل على أنه أريد جماع الرجل وهو السائل لمجيئه مفسراً كذلك برواية من نحو عشرين رجلاً عن أبي هريرة رضي الله عنه. قلنا: وجه الاستدلال به تعليقها بالإفطار في عبارة الراوي أعني أبا هريرة، إذ أفاد أنه فهم من خصوص الأحوال التي يشاهدها في قضائه عليه الصلاة والسلام، أو سمع ما يفيد أن إيجابها عليه باعتبار أنه إفطار لا باعتبار خصوص الإفطار فيصح التمسك، وهذا كما قالوا في أصولهم في مسألة ما إذا نقل الراوي بلفظ ظاهره العموم فإنهم اختاروا اعتباره ومثوله بقول الراوي قضى بالشفعة للجار لما ذكرنا من المعنى فهذا مثله بلا تفاوت لمن تأمل، ولأن الحد يجب عليها إذا طاوعته فالكفارة أولى على نظير ما ذكرناه آنفا فتكون ثابتة بدلالة نص حدها قوله: (**ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الإفطار**) مأخوذ ذلك من الحديث الذي ذكره «من أفطر رمضان»[3] الحديث، ومما ذكرناه من قول أبي هريرة رضي الله عنه، وروى الدارقطني عن أبي هريرة رضي الله عنه «أن رجلاً أكل في رمضان فأمره النبي ﷺ أن يعتق»[4] الحديث وأعله بأبي معشر، وأخرج الدارقطني أيضاً في كتاب العلل في حديث الذي وقع على امرأته عن سعيد بن المسيب «أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله أفطر في رمضان متعمداً»[5] الحديث وهذا مرسل

الإناث كالذكور) قال الله تعالى ﴿ومن يقنت منكن﴾ (**ولأن سبب الكفارة جناية إفساد الصوم لا نفس الوقاع**) لأنه تصرف في ملكه (**وقد شاركته في ذلك**) فوجبت عليها كما وجبت عليه وهذا جواب عن قوله الأول، وقوله (**ولا يحتمل لأنها عبادة أو عقوبة ولا يجري فيهما التحمل**) جواب عن قوله الثاني (**ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة**) وقال الشافعي رحمه الله: لا كفارة عليه لأنها شرعت في الوقاع بالنص على خلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة بيانه أن

قوله: (**لأن النبي ﷺ ما لزم الكفارة إلا في مقابلة ما سئل عنه من الوقاع**) أقول: في الحصر كلام حيث دل ما رواه من الحديثين على خلافه.

---

(١) غريب بهذا اللفظ قاله الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٤٩.
وقال ابن حجر في الدراية ١/ ٢٧٩: لم أجده هكذا، والمعروف في ذلك قصة الذي جامع في رمضان.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٢٦٠٠، ٥٣٦٨، ٦٠٨٧ و١٩٣٧ ومسلم ١١١١ وأبو داود ٢٣٩٢، ٢٣٩١ والنسائي في الكبرى ٣١١٥ والشافعي ١/ ٢٦٠، ٢٦١ وابن حبان ٤٥٢٣ والدارمي ٢/ ١١ وعبد الرزاق ٧٤٦٧ والطحاوي ٢/ ٦٠ وأحمد ٢/ ٢٨١. كلهم من حديث أبي هريرة.

(٣) هو المتقدم قبل حديث واحد. وقد قال ابن حجر لم أجده هكذا. واستغربه الزيلعي.

(٤) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٩١ من حديث أبي هريرة وعجز الحديث: «أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين أو يطعم ستين مسكيناً».
وقال الدارقطني: أبو معشر هو نجيح، وليس بالقوي اهـ وقال عنه في التقريب: ضعيف اختلط بآخره اهـ ونقل الزيلعي ٢/ ٤٥٠ عن يحيى قوله فيه: ليس بشيء.

(٥) مرسل. أخرجه أبو داود في مراسيله ٩٤ ومالك ١/ ٢٩٧ والدارقطني في علله كما ذكر المصنف كلاهما عن سعيد بن المسيب ولفظ أبي داود ومالك «جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ يضرب نحره، وينتف شعره، ويقول: هلك الأبعد فقال رسول الله ﷺ: هل تستطيع أن تعتق رقبة قال: لا قال: فهل تستطيع أن تهدي بدنة قال: لا قال: فاجلس، فأتي النبي ﷺ بعرق تمر قال: خذ هذا، فتصدق به فقال: يا رسول الله ما أحد أحوج مني قال: كله وصم يوماً مكان ما أصبت» قال عطاء فسألت سعيد بن المسيب كم في ذلك العرق من التمر؟ قال: ما بين خمسة عشر صاعاً إلى عشرين صاعاً.
قلت: وليس فيه عند مالك وأبي داود لفظ «أفطرت متعمداً» ومالك أحفظ من غيره. فليس فيه حجة للمصنف والصواب ما رواه مالك.

عرف أن التوبة غير مكفرة لهذه الجناية. ثم قال: (والكفارة مثل كفارة الظهار) لما روينا، ولحديث الأعرابي «فإنه قال: يا رسول الله هلكت وأهلكت. فقال: ماذا صنعت. قال: واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمداً، فقال ﷺ: أعتق رقبة. فقال: لا أملك إلا رقبتي هذه، فقال: صم شهرين متتابعين. فقال: وهل جاءني ما جاءني إلا من الصوم؟ فقال: أطعم ستين مسكيناً. فقال: لا أجد، فأمر رسول الله ﷺ أن يؤتى بفرق من تمر. ويروى بعرق فيه خمسة عشر صاعاً. وقال: فرّقها على المساكين فقال: والله ما بين لابتي المدينة أحد أحوج مني ومن عيالي، فقال: كل أنت وعيالك، يجزيك ولا يجزي أحداً بعدك، وهو حجة على الشافعي في قوله يخير لأن مقتضاه الترتيب وعلى

سعيد، وهو مقبول عند كثير ممن لا يقبل المرسل، وعندنا هو حجة مطلقاً، وأيضاً دلالة نص الكفارة بالجماع تفيده للعلم بأن من علم استواء الجماع والأكل والشرب في أن ركن الصوم الكف عن كلها، ثم علم لزوم عقوبة على من فوّت الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الآخر حكماً للعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على أهلية الاجتهاد، أعني بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث، ويفهم كل عالم بهما أن المؤثر في لزومها تفويت الركن لا خصوص ركن قوله: قوله: (وبإيجاب الإعتاق الخ) جواب عن قوله في وجه مخالفة القياس لارتفاع الذنب بالتوبة، وهو غير دافع لكلامه لأنه يسلم أن هذا الذنب لا يرتفع بمجرد التوبة، ولهذا يثبت كونها على خلاف القياس يعني القاعدة المستمرة في الشرع قوله: (ولحديث الأعرابي) في الكتب الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «أتى رجل النبي ﷺ قال: هلكت، قال: ما شأنك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان، قال: فهل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال لا، قال: فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكيناً؟ قال: لا، قال اجلس، فأتى النبي ﷺ بعرق فيه تمر فقال: تصدّق به، على أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين، أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك عليه الصلاة والسلام حتى بدت ثناياه» وفي لفظ «أنيابه» وفي لفظ «نواجذه، ثم قال: خذه فأطعمه أهلك»[1] وفي لفظ لأبي داود زاد الزهري: وإنما كان هذا رخصة له خاصة، ولو أن رجلاً فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير. قال المنذري: قول الزهري ذلك دعوى لا دليل عليها، وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير إلى عدم وجوب الكفارة على من أفطر في رمضان بأي شيء أفطر. قال: لانتساخه بما في آخر الحديث بقوله «كلها أنت وعيالك»[2] اهـ. وجمهور العلماء على قول الزهري، وأما رفع المصنف قوله «يجزيك ولا يجزي

الأعرابي جاء إلى رسول الله ﷺ تائباً نادماً والتوبة رافعة للذنب بالنص، ومع ذلك أوجب عليه النبي ﷺ الكفارة، فعلم أنها ثبتت على خلاف القياس، وما كان كذلك لا يقاس عليه غيره (ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الإفطار في رمضان على وجه الكمال) وهو الإفطار صورة بإيصال شيء إلى الجوف، ومعنى بقضاء الشهوة. لما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ «من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر» ولم يبين السبب المفطر، ولما روى «أن رجلاً سأله فقال: يا رسول الله أفطرت في رمضان، فقال عليه الصلاة والسلام: من غير مرض ولا سفر؟ فقال نعم: فقال: أعتق رقبة» ولم يسأله عما أفطر به فدل على أن الحكم لا يختلف، ألا ترى أنه سأله عن حاله بالمرض والسفر لاختلاف حكم الحال (و) الجناية بالإفطار على وجه الكمال (قد تحققت). فإن قيل: ما ذكرتم يدل على عدم انحصار الكفارة في الوقاع ومدّعاكم الجناية على وجه الكمال فلا مطابقة بين الدليل والمدلول. أجيب بأن المقصود الأصلي هو ذلك، وأما وجوب الجناية على وجه الكمال فلا مطابقة بين الدليل والمدلول. أجيب بأن المقصود الأصلي هو ذلك، وأما وجوب الجناية على وجه الكمال فلا مطابقة بين الدليل والمدلول. أجيب بأن المقصود الأصلي هو ذلك، وأما وجوب الجناية على وجه الكمال فثابت بمساعدة الخصم لكنه يقول على وجه خاص ونحن ننفيه. وعورض بأن الكفارة بنفس الوقاع لأن النبي ﷺ ما ألزم الكفارة إلا في مقابلة ما سئل عنه من الوقاع. والجواب: أن تعلقها به إما أن يكون من حيث إنه وقاع أو من حيث إنه وقاع في نهار رمضان، فإن كان الأول فليس

---

(١) تقدم تخريجه قبل قليل.

(٢) هذه الرواية لأبي داود ٢٣٩٣ «كله أنت وأهل بيتك وصم يوماً واستغفر الله» وقد تقدم.

مالك في نفي التتابع للنص عليه (ومن جامع فيما دون الفرج فأنزل فعليه القضاء) لوجود الجماع معنى **(ولا كفارة عليه)** لانعدامه صورة **(وليس في إفساد صوم غير رمضان كفارة)** لأن الإفطار في رمضان أبلغ في الجناية فلا يلحق به غيره **(ومن احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أفطر)** لقوله ﷺ «الفطر مما دخل» ولوجود معنى الفطر، وهو وصول ما

أحداً من بعدك»[1] فلم ير في شيء من طرقه، وكذا لم يوجد فيها لفظ الفرق بالفاء بل بالعين، وهو مكتل يسع خمسة عشر صاعاً على ما قيل. قلنا: وإن لم يثبت فغاية الأمر أنه أخر عنه إلى الميسرة إذ كان فقيراً في الحال عاجزاً عن الصوم بعد ما ذكر له ما يجب عليه، كذا قال الشافعي وغيره. والظاهر أنه خصوصية لأنه وقع عند الدارقطني في هذا الحديث «فقد كفر الله عنك». وفي لفظ «وأهلكت» ليس في الكتب الستة، لكن أخرج الدارقطني عن أبي ثور: حدثنا معلى بن منصور، حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن حميد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال «جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: هلكت وأهلكت»[2] الحديث. قال: تفرد أبو ثور عن معلى بن منصور عن ابن عيينة بقوله «وأهلكت» وأخرجه البيهقي عن جماعة عن الأوزاعي عن الزهري وفيه «وأهلكت»[3]. وقال: ضعف شيخنا أبو عبد الله الحاكم هذه اللفظة، وكافة أصحاب الأوزاعي رووه عنه دونها، واستدل الحاكم على أنها خطأ بأنه نظر في كتاب الصوم تصنيف المعلى بن منصور فوجد فيه هذا الحديث دون هذه اللفظة وأن كافة أصحاب سفيان

في الأصل بجناية فلا يستلزمها، وإن كان الثاني فهو مسلم، وهو المطلوب لأنه جناية بالإفطار على وجه الكمال بجهة خاصة، وإذا كان غيره في معناه ألحق به دلالة لا قياساً، وتمام تقريره مذكور في التقرير. وقوله **(وبإيجاب الإعتاق تكفيراً)** جواب عن قول الشافعي لارتفاع الذنب بالتوبة. وتقريره: لا نسلم أن هذه الجناية ترتفع بالتوبة فإن الشرع لما أوجب الإعتاق كفارة لهذه الجناية علم أنها غير مكفرة لها كجناية السرقة والزنا، حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل بالجد وقوله **(والكفارة مثل كفارة الظهار لما روينا)** يعني من حديث أبي هريرة **(ولحديث الأعرابي)** وهو مشهور ظاهر. وقوله **(بفرق)** قد تقدم معناه. وقوله **(وهو)** أي حديث الأعرابي **(حجة على الشافعي في قوله: يخير لأن مقتضاه الترتيب)** وهو ظاهر **(وعلى مالك في نفي التتابع للنص عليه)** بقوله عليه الصلاة والسلام «صم شهرين متتابعين» قال في النهاية: ما معناه إن نسبة التخيير إلى الشافعي، ونفي التتابع إلى مالك سهو، بل الشافعي يقول بالترتيب كما نقول: دل على ذلك كتبهم وكتب أصحابنا، والقائل بعدم التتابع هو ابن أبي ليلى القائل بالتخيير. احتج بحديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه «أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: إني أفطرت في رمضان، فقال: أعتق رقبة أو صم شهرين أو أطعم ستين مسكيناً» وقلنا: حديث الأعرابي مشهور لا يعارضه هذا الحديث، فيحمل على أن المراد به بيان ما به تتأدى الكفارة في الجملة لا التخيير. واحتج القائل بنفي التتابع بالقياس على القضاء. وما روينا حجة عليه لأن القياس في مقابلة النص فاسد. قال **(ومن جامع فيما دون الفرج فأنزل فعليه القضاء الخ)** أراد بالفرج القبل والدبر فكان ما دونه هو التفخيذ والتبطين والجماع فيه جماع معنى فأوجب القضاء وليس به صورة فلا كفارة عليه **(وليس في إفساد صوم غير رمضان كفارة)** لأن الكفارة في إفطار صومه وجبت بالنص على خلاف القياس فلا قياس، وليس غيره في معناه **(لأن الإفطار في رمضان أبلغ في الجناية)** لكونها جناية على الصوم والشهر جميعاً وغيره جناية على الصوم وحده لأن

---

(١) قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٥٣: لم أجده في شيء من طرق الحديث، ولا رواية: «الفرق» بالفاء، والفرق هو الزنبيل قيل: يسع خمسة عشر صاعاً.

وقال ابن حجر في الدراية ١/ ٢٨٠: ليس في شيء من طرق الحديث فكأنه بالمعنى من قول الزهري: وإنما كان رخصة له خاصة، ولو أن رجلاً فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير ولفظ: «بفرق» بالفاء هو تصحيف لا يوجد.

(٢) حسن شاذ: أخرجه الدارقطني ٢/ ٢١٠ والبيهقي ٤/ ٢٢٧ كلاهما من حديث أبي هريرة. وفيه لفظ «هلكت وأهلكت».

قال الدارقطني: تفرد به أبو ثور عن معلى بن منصور عن ابن عيينة بقوله: «وأهلكت» وكلهم ثقات.

قال البيهقي: ضعف شيخنا هذه اللفظة «وأهلكت» وحملها على أنها أدخلت على محمد بن المسيب الأرغياني فقد رواه أبو علي الحافظ عن محمد بن المسيب بالإسناد الأول دون هذه اللفظة، ورواه كافة أصحاب الأوزاعي عن الأوزاعي دونها اهـ باختصار. وذكر ابن الهمام ما يدل على شذوذ هذه اللفظة.

فالحديث حسن من جهة الإسناد إلا أن المتن بهذه الزيادة شاذ.

(٣) هو المتقدم.

فيه صلاح البدن إلى الجوف (ولا كفارة عليه) لانعدامه صورة. (ولو أقطر في أذنه الماء أو دخله لا يفسد صومه) لانعدام المعنى والصورة بخلاف ما إذا دخله الدهن (ولو داوى جائفة أو آمّة بدواء فوصل إلى جوفه أو دماغه أفطر)

رووه دونها قوله: (ومن جامع فيما دون الفرج) أراد بالفرج كلاً من القبل والدبر فما دونه حينئذ التفخيذ والتبطين، وعمل المرأتين أيضاً كعمل الرجال جماع فيما دون الفرج لاقضاء على واحدة منهما إلا إذا أنزلت، ولا كفارة مع الإنزال قوله: (فلا يلحق به غيره) في لزوم الكفارة بإفساده إذ القياس ممتنع، وكذا الدلالة لأن إفساد صوم غير رمضان ليس في معنى إفساد صوم رمضان من كل وجه بل ذاك أبلغ في الجناية لوقوعه في شرف الزمان، ولزوم إفساد الحج النفل والقضاء بالجماع ليس إلحاقاً بفساد الحج الفرض، بل هو ثابت ابتداء بعلوم نص القضاء والإجماع قوله: (أو أقطر في أذنه) سيقيده بما إذا كان دهناً قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام «الفطر مما دخل») روى أبو يعلى الموصلي في مسنده: حدثنا أحمد بن منيع؛ حدثنا مروان بن معاوية عن رزين البكري قال: حدثتنا مولاة لنا يقال لها سلمى من بكر بن وائل أنها سمعت عائشة رضي الله عنها تقول: «دخل عليّ رسول الله ﷺ فقال: يا عائشة هل من كسرة؟ فأتيته بقرص فوضعه على فيه، فقال: يا عائشة هل دخل بطني منه شيء؟ كذلك قبلة الصائم، إنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج»[(١)] ولجهالة الموالاة لم يثبته بعض أهل الحديث، ولا شك في ثبوته موقوفاً على جماعة. ففي البخاري تعليقاً: وقال ابن عباس وعكرمة، «الفطر مما دخل وليس مما خرج»[(٢)] وأسند ابن أبي شيبة فقال: حدثنا وكيع عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «الفطر مما دخل وليس مما خرج»[(٣)] وأسنده عبد الرزاق إلى ابن عباس رضي الله عنهما وقال: «إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل والفطر في الصوم مما دخل وليس مما خرج»[(٤)]. وروي أيضاً من قول عليّ رضي الله عنه قاله البيهقي، وعلى كل حال يكون مخصوصاً بحديث الاستقاء أو الفطر فيه باعتبار أنه يعود شيء وإن قل حتى لا يحس به، كما ذكرنا من قريب قوله: (ولوجود معنى الفطر) قد علمت أنه لا يثبت الفطر إلا بصورته أو معناه، وقد مر أن صورته الابتلاع، وذكر أن معناه وصول ما فيه صلاح البدن إلى الجوف فاقتضى فيما لو طعن برمح أو رمي بسهم فبقي الحديد في بطنه، أو أدخل خشبة في دبره وغيبها، أو احتشت المرأة في الفرج الداخل أو استنجى فوصل الماء إلى داخل دبره لمبالغته فيه عدم

الوقت غير متعين لذلك (فلا يلحق به غيره) بخلاف الكفارة في الحج حيث يستوي فيها الفرض والنفل لأن وجوبها لحرمة العبادة وهما فيها سواء (ومن احتقن أو استعط) أي استعمل الدواء بالحقنة أو السعوط وهو الدواء الذي يصبّ في الأنف وهما على بناء الفاعل (أو أقطر في أذنه) على بناء المفعول قال صاحب النهاية: كذا وجدت بخط شيخي (أفطر لقوله عليه الصلاة والسلام «الفطر مما دخل») وكلامه واضح وقوله (وإن داوى جائفة أو آمة) الجائفة اسم لجراحة وصلت إلى الجوف، والآمّة اسم لجراحة وصلت إلى الدماغ (والذي يصل هو الرطب) وإنما قيد بالرطب لأن في ظاهر الرواية فرقاً بين الدواء الرطب واليابس، وأكثر مشايخنا على أن العبرة بالوصول، حتى إذا علم أن الدواء اليابس وصل إلى جوفه فسد صومه، وإن علم أن

قال المصنف: (ولو أقطر في أذنه الماء أو دخله لا يفسد صومه لانعدام المعنى والصورة) أقول: فما الجواب عن الحديث؟

(١) ضعيف: أخرجه أبو يعلى ٤٦٠٢، ٤٩٥٤ وأورد ابن حجر في المطالب العالية ٩٨٥ كلاهما من حديث عائشة.
قال الهيثمي في المجمع ٣/١٦٧: فيه من لم أعرفه اهـ وقال ابن حجر في التقريب سلمى البكرية: لا تعرف اهـ والراجح أنه موقوف كما في الآثار الآتية.

(٢) موقوف. أخرجه البخاري ٤/ ١٧٢ معلقاً بصيغة الجزم عن ابن عباس وعكرمة، وكذا البيهقي ٤/ ٢٦١ عن ابن عباس ولفظ البخاري «الصوم فيما دخل وليس مما خرج».
وأخرج عن أبي هريرة أيضاً: «إذا قاء فلا يفطر إنما يُخرج، ولا يُولج». موقوفاً عليه.

(٣) موقوف. أخرجه ابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٢/ ٤٥٤ عن ابن عباس.

(٤) موقوف. أخرجه البيهقي ٤/٢٦١ من طريق عبد الرزاق موقوفاً.

عند أبي حنيفة رحمه الله، والذي يصل هو الرطب، وقالا: لا يفطر لعدم التيقن بالوصول لانضمام المنفذ مرة واتساعه أخرى، كما في اليابس من الدواء. وله أن رطوبة الدواء تلاقي رطوبة الجراحة فيزداد ميلاً إلى الأسفل فيصل إلى الجوف، بخلاف اليابس لأنه ينشف رطوبة الجراحة فينسدّ فمها (ولو أقطر في إحليله لم يفطر) عند أبي

الفطر لفقدان الصورة وهو ظاهر، والمعنى وهو وصول ما فيه صلاح البدن من التغذية أو التداوي، لكن الثابت في مسألتي الطعنة والرمية اختلاف، وصحح وعدم الإفطار جماعة، ولا أعلم خلافاً في ثبوت الإفطار فيما بعدهما، بخلاف ما إذا كان طرف الخشبة بيده وطرف الحشوة في الفرج الخارج والماء لم يصل إلى كثير داخل فإنه لا يفسد. والحد الذي يتعلق بالوصول إليه الفساد قدر المحقنة، قال في الخلاصة: وقلما يكون ذلك اهـ. نعم لو خرج سرمه فغسله ثبت ذلك الوصول بلا استبعاد، فإن قام قبل أن ينشفه فسد صومه بخلاف ما إذا نشفه. لأن الماء اتصل بظاهر ثم زال قبل أن يصل إلى الباطن بعود المقعدة. لا يقال: الماء فيه صلاح البدن. لأنا نقول: ذكروا أن إيصال الماء إلى هناك يورث داء عظيماً. لا يقال: يحمل قولهم ما فيه صلاح البدن على ما بحيث يصلح به وتندفع به حاجته وإن كان قد يحصل عنده ضرر أحياناً فيندفع إشكال الاستنجاء. لأنا نقول: قد علل المصنف ما اختاره من عدم الفساد فيما إذا دخل الماء أذنه أو أدخله بقوله لانعدام المعنى والصورة، وذلك إفادة أنه لم يصل إلى جوف دماغه ما فيه صلاح البدن، ولو كان المراد بما فيه صلاح البدن ما ذكرت لم يصح هذا التعليل، وبسطه في الكافي فقال: لأن الماء يفسد بمخالطة خلط داخل الأذن فلم يصل إلى الدماغ شيء يصلح له فلا يحصل معنى الفطر فلا يفسد، فالأولى تفسير الصورة بالإدخال بصنعه كما هو في عبارة الإمام قاضيخان في تعليل ما اختاره من ثبوت الفساد إذا أدخل الماء أذنه لا إذا دخل بغير صنعه كما إذا خاض نهراً حيث قال: إذا خاض الماء فدخل أذنه لا يفسد صومه. وإن صب الماء فيها اختلفوا فيه والصحيح هو الفساد لأنه موصل إلى الجوف بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن، كما لو أدخل خشبة وغيبها إلى آخر كلامه، وبه تندفع الإشكالات، ويظهر أن الأصح في الماء التفصيل الذي اختاره القاضي رحمه الله، فعلى هذا فاعتبار ما به الصلاح في تفسير معنى الفطر إما على معنى ما به في نفسه كما أوردناه في السؤال، وبه يندفع تعليل المصنف لتعميم عدم الإفساد في دخول الماء الأذن فيصح التفصيل المذكور فيه. ووجهه أنه لازم فيما لو احتقن بحقنة ضارة لخصوص مرض المحتقن أو أكل بعد الفجر وهو في غاية الشبع والامتلاء قريباً من التخمة، فإن الأكل في هذه الحالة مضرّ ومع ذلك يلزمه فضلاً عن القضاء الكفارة، وإما على حقيقة الإصلاح كما يفيده كلام الكافي والمصنف، وعلى الأول يلزم تعميم الفساد في الماء الداخل في الأذن، وعلى الثاني يلزم تعميم عدمه فيه. هذا ولو أدخل الإصبع في دبره أو فرجها الداخل لا يفسد الصوم إلا أن تكون مبلولة بماء أو دهن على المختار، وقيل: يجب عليه الغسل والقضاء قوله: **(فوصل)** أي الدواء **(إلى جوفه)** يرجع إلى الجائفة لأنها الجراحة في البطن **(أو دماغه)** يرجع إلى الآمة لأنها الجراحة في الرأس من أممته بالعصا ضربت أم رأسه وهي الجلدة التي هي مجمع الرأس، وحينئذ فلا تحرير في العبارة لأنه بعد أن أخذ الوصول في صورة المسألة يمتنع نقل الخلاف فيه، إذ لا خلاف في الإفطار على تقدير الوصول، إنما الخلاف فيما إذا كان الدواء رطباً فقال: يفطر للوصول عادة، وقالا: لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك، وهو يقول: سبب الوصول قائم وتقريره ظاهر من الكتاب، وهو دليل الوصول فيحكم به نظراً إلى الدليل إذ قد يخفي حقيقة المسبب بخلاف اليابس، إذ لم يثبت دليل الوصول فيه لما ذكر في الكتاب. وإذا حققت هذا التصوير علمت أن المذكور في ظاهر الرواية من الفرق بين

الرطب لم يصل إلى جوفه لم يفسد صومه عنده إلا أنه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة، فاليابس إنما يستعمل في الجراحة لاستمساك رأسها به فلا يتعدى إلى الباطن، والرطب يصل إلى الباطن عادة فلهذا فرق بينهما **(ولو أقطر في إحليله لم يفطر عند أبي حنيفة. وقال أبو يوسف: يفطر، وقول محمد مضطرب)** ذكر قوله في الأصل مع أبي حنيفة، وذكره الطحاوي في

حنيفة رحمه الله، وقال أبو يوسف: يفطر، وقول محمد: مضطرب فيه فكأنه وقع عند أبي يوسف أن بينه وبين الجوف منفذاً، ولهذا يخرج منه البول، ووقع عند أبي حنيفة رحمه الله أن المثانة بينهما حائل والبول يترشح منه، وهذا ليس من باب الفقه **(ومن ذاق شيئاً بفمه لم يفطر)** لعدم الفطر صورة ومعنى **(ويكره له ذلك)** لما فيه من تعريض الصوم على الفساد **(ويكره للمرأة أن تمضغ لصبيها الطعام إذا كان لها منه بد)** لما بينا **(ولا بأس إذا لم تجد منه بداً)**

الرطب واليابس لا ينافي ما ذكره أكثر مشايخ بخارى، كما يعطيه ظاهر عبارة شمس الأئمة حيث قال: فرّق في ظاهر الرواية بين الرطب واليابس، وأكثر مشايخنا على أن العبرة للوصول حتى إذا علم أن اليابس وصل فسد، وإن علم أن الطريّ لم يصل لم يفسد إلا أنه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة، فإنه لما بني الفساد في الرطب على الوصول نظراً إلى دليله علم بالضرورة أنه إذا علم عدم الوصول لا يفسد لتحقق خلاف مقتضى الدليل لا امتناع فيه، فإن المراد بالدليل الأمارة وهي ما قدم يجزم بتخلف متعلقها مع قيامها، كوقوف بغلة القاضي على بابه مع العلم بأنه ليس في داره وإنما الكلام فيما إذا لم يعلم خلاف مقتضاه، فإن الظن حينئذ يتعلق بثبوته فالقسمان اللذان ذكروهما لا خلاف فيهما، والحصر فيهما منتف إذ بقي ما إذا لم يعلم يقيناً أحدهما، وهو محل الخلاف فأفسده حكماً بالوصول نظراً إلى دليله ونفياه قوله: **(ولو أقطر في إحليله لم يفطر عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف: يفطر، وقول محمد مضطرب فيه)** والإقطار في أقبال النساء قالوا أيضاً هو على هذا الخلاف، وقال بعضهم: يفسد بلا خلاف لأنه شبيه بالحقنة قال في المبسوط: وهو الأصح قوله: **(فكأنه وقع الخ)** يفيد أنه لا خلاف لو اتفقوا على تشريح هذا العضو فإن قول أبي يوسف بالإفساد إنما هو بناء على قيام المنفذ بين المثانة والجوف، فيصل إلى الجوف ما يقطر فيها، وقوله بعدمه بناء على عدمه، والبول يترشح من الجوف إلى المثانة فيجتمع فيها، أو الخلاف مبني على أن هناك منفذاً مستقيماً أو شبه الحاء فيتصوّر الخروج ولا يتصور الدخول لعدم الدافع الموجب له، بخلاف الخروج وهذا اتفاق منهم على إناطة الفساد بالوصول إلى الجوف، ويفيد أنه إذا علم أنه لم يصل بعد بل هو في قصبة الذكر لا يفسد، وبه صرح غير واحد. قال في شرح الكنز: وبعضهم جعل المثانة نفسها جوفاً عند أبي يوسف، وحكى بعظهم الخلاف ما دام في قصبة الذكر وليسا بشيء اهـ. والذي يظهر أنه لا منافاة على قول أبي يوسف بين ثبوت الفطر باعتباره وصوله إلى الجوف أو إلى جوف المثانة، بل يصح إناطته بالثاني باعتبار أنه يصل إذ ذاك إلى الجوف لا باعتبار نفسه، وما نقل عن خزانة الأكمل فيما إذا حشا ذكره بقطنة فغيبها أنه يفسد كاحتشائها مما يقضي ببطلان حكاية الاتفاق على عدم الفساد في الإقطار ما دام في قصبة الذكر، ولا شك في ذلك، ألا ترى إلى التعليل من الجانبين كيف هو بالوصول إلى الجوف وعدمه بناء على وجود المنفذ أو استقامته وعدمه، لكن هذا يقتضي في حشو الدبر وفرجها الداخل عدم الفساد ولا مخلص إلا بإثبات أن المدخل فيهما تجتذبه الطبيعة فلا يعود إلا مع الخارج المعتاد. وهو في الدبر معلوم لمن فعل ذلك بفتيلة دواء أو صابونة، غير أنا لا نعلم في غيره أن شأن الطبيعة ذلك في كل مدخل كالخشبة، أو فيما يتداوى به لقبول الطبيعة إياه فتجتذبه لحاجتها إليه، وفي القبل ذكرت لنا من تضع مثل الحمصة لتسدّ بها في الداخل تحرزاً من الحبل أنها لا تقدر على إخراجها حتى تخرج هي بعد أيام مع

مختصره مع أبي يوسف. وقال أبو سليمان الجوزجاني في الأصل بعد ما ذكر قول محمد مع أبي حنيفة: ثم إن محمداً شك في ذلك، فوقف، وما ذكره لكل واحد من الجانبين ظاهر. وإنما توقف محمد لأنه شك في وجود المنفذ من الإحليل إلى الجوف، وتكلموا في الإقطار في أقبال النساء. فقيل: هو على هذا الاختلاف. وقيل: يشبه الحقنة فيفسد الصوم بلا خلاف. قيل: وهو الأصح. قوله **(ومن ذاق شيئاً بفمه)** الذوق بالفم قوّة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وإدارك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله إلى العصب، وليس في هذا المعنى ما يوجب الفطر لا صورة ولا معنى **(ويكره ذلك لما فيه من تعريض الصوم على الفساد)** بسبيل التسبب لأن الجاذبة قوية إذا كان صائماً فلا يأمن من أن تجذب شيئاً منه إلى الباطن. وقوله **(لما بينا)** إشارة إلى التعريض. وقوله **(ومضغ العلك لا يفطر)** أطلق محمد

صيانة للولد، ألا ترى أن لها أن تفطر إذا خافت على ولدها **(ومضغ العلك لا يفطر الصائم)** لأنه لا يصل إلى جوفه، وقيل: إذا لم يكن ملتئماً يفسد لأنه يصل إليه بعض أجزائه، وقيل: إذا كان أسود يفسد وإن كان ملتئماً لأنه يتفتت **(إلا أنه يكره للصائم)** لما فيه من تعريض الصوم للفساد، ولأنه يتهم بالإفطار ولا يكره للمرأة إذاً لم تكن صائمة لقيامه مقام السواك في حقهن، ويكره للرجال على ما قيل إذا لم يكن من علة، وقيل: لا يستحب لما فيه من التشبه بالنساء **(ولا بأس بالكحل ودهن الشارب)** لأنه نوع ارتفاق وهو ليس من محظورات الصوم، وقد ندب النبي ﷺ إلى

الخارج، والله سبحانه وتعالى أعلم قوله: **(ويكره له ذلك)** قيده الحلواني بما إذا كان في الفرض، أما في النفل فلا لأنه يباح الفطر فيه بعذر وبلا عذر في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله وأبي يوسف أيضاً، فالذوق أولى بعدم الكراهة لأنه ليس بإفطار بل يحتمل أن يصير إياه. وقيل: لا بأس في الفرض للمرأة إذا كان زوجها سيىء الخلق أن تذوق المرقة بلسانها قوله: **(إذا كان لها منه بد)** فإن لم يكن بأن لم تجد من يمضغ له ممن ليس عليه صوم ولم تجد طعاماً لا يحتاج إلى مضغه له لا يكره لها قوله: **(لما بينا)** من أنه تعريض للصوم على الفساد إذ قد يسبق شيء منه إلى الحلق، فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه. وفي الفتاوى: يكره للصائم أن يذوق بلسانه العسل أو الدهن ليعرف الجيد من الرديء عند الشراء قوله: **(وقيل إذا لم يكن ملتئماً)** بأن لم يمضغه أحد وإن كان أبيض. وكذا إذا كان أسود وإن مضغه غيره لأنه يتفتت وإن مضغ والأبيض يتفتت قبل المضغ فيصل إلى الجوف، وإطلاق محمد عدم الفساد محمول على ما إذا لم يكن كذلك للقطع بأنه معلل بعدم الوصول، فإذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لأنه كالمتيقن قوله: **(إلا أنه يكره)** استثناء منقطع أي لكنه يكره للتعريض على الفساد، وتهمة الإفطار. وعنه عليه الصلاة والسلام «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفنّ مواقف التهم»[1]. وقال علي رضي الله عنه: إياك وما يسبق إلى القلوب إنكاره وإن كان عندك اعتذاره قوله: **(لقيامه مقام السواك في حقهن)** فإن بنيتهن ضعيفة قد لا تحتمل السواك، فيخشى على اللثة والسن منه، وهذا قائم مقام فيفعلنه قوله: **(لا يستحب)** أي ولا يكره فهو مباح بخلاف النساء، فإنه يستحب لهن لأنه سواكهن، وقوله لما فيه من التشبه من النساء بما يناسب التعليل للكراهة، ولذ وضع في غير موضع فيكون قد ترك تعليل الثاني، والأولى الكراهة للرجال إلا لحاجة لأن الدليل أعني التشبيه يقتضيها في حقهم خالياً عن المعارض قوله: **(ودهن الشارب)** بفتح الدال على أنه مصدر وبضمها على إقامة اسم العين مقام المصدر، وفي الأمثلة: عجبت من دهنك لحيتك بضم الدال وفتح التاء على هذه الإقامة قوله: **(ندب النبي إلى الاكتحال الخ)** أما ندبه إلى صوم عاشوراء[2] فأشهر من أن يبدي،

في الكتاب، وهو يدل على أن الكل واحد والتفصيل المذكور في الكتاب ذكره المشايخ. وقوله **(إلا أنه يكره)** استثناء من قوله «ومضغ العلك لا يفطر» وقوله **(ولأنه يتهم بالإفطار)** يعني. أن من رآه يتوهم أنه يأكل شيئاً فيتهمه، وقد قال عليّ رضي الله عنه: إياك وما يسبق إلى القلوب إنكاره، وإن كان عندك اعتذاره. وقوله **(ويكره)** ظاهر والكراهة تستلزم عدم الاستحباب، ولا ينعكس لأن المباحات لا توصف بهما. قال **(ولا بأس بالكحل ودهن الشارب الخ)** يجوز أن يكون الفاء منهما مفتوحاً فيكونان مصدرين من كحل عينه كحلاً، ودهن رأسه دهنا: إذا طلاه بالدهن. ويجوز أن يكون مضموماً ويكون معناه ولا بأس باستعمال الكحل والدهن. فإن قيل: ما وجه تكرير مسألة الكحل، فإنه قال: ولو اكتحل لم يفطر، ثم قال: بالكحل، ثم قال ولا بأس بالاكتحال. أجيب: بأن الأول وضع القدوري، والثاني: وضع الجامع الصغير. والثالث: وضع الفتاوى ولكل واحد

قال المصنف: **(لما فيه من التشبه بالنساء)** أقول: ينبغي أن يكون تعليلاً للكراهة

---

(١) ذكره في الإحياء ٣/٣٥ بنحوه: فقال العراقي: لم أجد له أصلاً لكن ورد عن عمر نحوه.

(٢) أحاديث صوم يوم عاشوراء تقدمت في أوائل كتاب الصوم.

الاكتحال يوم عاشوراء وإلى الصوم فيه، ولا بأس بالاكتحال للرجال إذا قصد به التداوي دون الزينة، ويستحسن

وقد ذكرنا من ذلك في أول كتاب الصوم أحاديث، وأما ندبه إلى الكحل فيه ففي حديثين روى أحدهما البيهقي عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «من اكتحل بالإثمد يوم عاشوراء لم ير رمداً أبداً»[١] وضعفه بجويبر والضحاك لم يلق ابن عباس رضي الله عنهما، ومن طريق آخر رواه ابن الجوزي في الموضوعات عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «من اكتحل يوم عاشوراء لم ترمد عينه تلك السنة»[٢] وقال: في رجاله من ينسب إلى التفغيل، وقد روى الترمذي عن أبي عاتكة عن أنس قال «جاء رجل إلى النبي ﷺ قال: اشتكت عيني أفأكتحل وأنا صائم؟ قال نعم»[٣] قال الترمذي: وإسناده ليس بالقوي، ولا يصح عن النبي ﷺ في هذا الباب شيء وأبو عاتكة مجمع على ضعفه، وأخرج ابن ماجه عن بقية: حدثنا الزبيدي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت «اكتحل النبي ﷺ وهو صائم»[٤] وظن بعض العلماء أن الزبيدي في مسند ابن ماجه هو محمد ابن الوليد الثقة الثبت، وهو وهم، وإنما هو سعيد بن أبي سعيد الزبيدي الحمصي كما هو مصرح به في مسند البيهقي، ولكن الراوي دلسه، قال في التنقيح: ليس هو بمجهول، كما قاله ابن عدي والبيهقي بل هو سعيد بن عبد الجبار الزبيدي الحمصي وهو مشهور، ولكنه مجمع على ضعفه. وابن عدي في كتابه فرق بين سعيد بن أبي سعيد وسعيد بن عبد الجبار وهما واحد، وأخرجه البيهقي عن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع قال: وليس بالقوي عن أبيه عن جده «أن النبي ﷺ كان يكتحل وهو صائم»[٥] وأخرج أبو داود موقوفاً على أنس عن عتبة بن أبي معاذ عن عبيد الله بن أبي بكر بن أنس بن مالك «أنه كان يكتحل وهو صائم»[٦] قال في التنقيح: إسناده مقارب قال أبو حاتم عتبة

منها فائدة، فأما فائدة الأول فما استفيد من عدم تفطير الاكتحال ولا يلزم منه أن لا يكون مكروهاً، بل يجوز أن يكون مكروهاً ولا يفطر كما إذا ذاق بلسانه شيئاً فبالثاني نفي ذلك، ثم قد يختلف حكمه بين الرجال والنساء كما في العلك، فأعلم بالثالث

قال المصنف: (وقد ندب النبي ﷺ إلى الاكتحال يوم عاشوراء) أقول: قال ابن العز: لم يصح عن النبي ﷺ في يوم عاشوراء غير صومه، وإنما الروافض لما ابتدعوا إقامة المأتم وإظهار الحزن يوم عاشوراء لكون الحسين رضي الله عنه قتل فيه ابتدع جهلة أهل السنة إظهار السرور واتخاذ الحبوب والأطعمة والاكتحال ونحو ذلك، ورووا أحاديث موضوعة في الاكتحال والتوسعة على العيال فيه اهـ. فيه

(١) باطل. أخرجه البيهقي في شعب الإيمان كما في نصب الراية ٢/ ٤٥٥ وابن الجوزي في الموضوعات ٢/ ٢٠٣ كلاهما عن ابن عباس.
قال البيهقي: إسناده ضعيف بمرة، فجويبر ضعيف، والضحاك لم يلق ابن عباس اهـ.
وقال ابن الجوزي: قال الحاكم: حديث موضوع وضعه قتله الحسين رضي الله عنه.
وقال الزيلعي: أسند ابن أبي شيبة عن الطيالسي عن شعبة عن عبد الملك بن ميسرة قال: لم يلق الضحاك بن عباس إنما لقي سعيد بن جبير، فأخذ عنه التفسير.
وأخرجه ابن الجوزي من طريق آخر عن أبي هريرة وقال: في رجاله من ينسب إلى التفغيل فدسّ عليه في أحاديث الثقات.
(٢) هو المتقدم لكن عن أبي هريرة. وهو موضوع.
(٣) ضعيف. أخرجه الترمذي ٧٢٦ من حديث أنس وضعفه بأبي عاتكة.
ونقل الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٥٦ عن البخاري قوله: هو منكر الحديث.
(٤) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ١٦٧٨ والبيهقي ٤/ ٢٦٢ كلاهما من حديث عائشة.
قال البوصيري: إسناده ضعيف لضعف الزبيدي، واسمه سعيد بن عبد الجبار بيّنه أبو بكر بن أبي داود اهـ وكذا ضعفه ابن عبد الهادي كما في نصب الراية ٢/ ٤٥٦.
(٥) ضعيف. أخرجه البيهقي ٤/ ٢٦٢ من حديث عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن جده.
قال البيهقي: ابن أبي رافع ليس بالقوي.
وقال عنه الحافظ في التقريب: ضعيف.
(٦) موقوف. أخرجه أبو داود ٢٣٧٨ عن أنس موقوفاً عليه. قال الزيلعي نقلاً عن صاحب التنقيح: إسناده مقارب.
وقال أبو حاتم: عتبة بن حميد صالح الحديث اهـ ٢/ ٤٥٧.

دهن الشارب إذا لم يكن من قصده الزينة لأنه يعمل عمل الخضاب، ولا يفعل لتطويل اللحية إذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة.

ابن حميد الضبي: أبو معاذ البصري صالح الحديث، فهذه عدة طرق إن لم يحتج بواحد منها فالمجموع يحتج به لتعدد الطرق، وأما ما في أبي داود عن عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن هوذة عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ «أنه أمر بالإثمد عند النوم قال: ليتقه الصائم»[1] فقال أبو داود: قال لي يحيى بن معين: هذا حديث منكر. قال صاحب التنقيح: ومعبد وابنه النعمان كالمجهولين إذ لا يعرف لهما غير هذا الحديث. وعبد الرحمن بن النعمان قال: ابن معين ضعيف، وقال أبو حاتم: صدوق. ولا تعارض بين كلاميهما إذ الصدق لا ينفي سائر وجوه الضعف قوله: (دون الزينة) لأنه تعورف من زينة النساء ثم قيد دهن الشارب بذلك أيضاً وليس فيه ذلك، وفي الكافي: يستحب دهن شعر الوجه إذا لم يكن من قصده الزينة به وردت السنة فقيد بانتفاء هذا القصد، فكأنه والله أعلم لأنه تبرج بالزينة. وقد روى أبو داود والنسائي عن ابن مسعود «كان رسول الله ﷺ يكره عشر خلال ذكر منها التبرج بالزينة لغير محلها»[2] وسنورده بتمامه إن شاء الله تعالى في كتاب الكراهية. وما في الموطإ عن أبي قتادة قال لرسول الله ﷺ «إن لي جمة أفأرجلها؟ قال نعم: وأكرمها»[3] فكان أبو قتادة ربما دهنها في اليوم مرتين من أجل قول رسول الله ﷺ «نعم وأكرمها»[4] فإنما هو مبالغة من أبي قتادة في قصد الامتثال لأمر رسول الله ﷺ لا لحظ النفس الطالبة للزينة الظاهرة، وذلك لأن الإكرام والجمال المطلوب يتحقق مع دون هذا المقدار، وفي سنن النسائي «أن رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ يقال له عبيد قال: إن رسول الله ﷺ كان ينهي عن كثير من الأرفاه» فسئل ابن بريدة عن الأرفاه قال: الترجيل[5]، والمراد والله أعلم الترجيل الزائد الذي يخرج إلى حدّ الزينة لا ما كان لقصد دفع أذى الشعر والشعث، هذا ولا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة، فالقصد الأول لدفع الشين وإقامة ما به الوقار وإظهار النعمة شكراً لا فخراً، وهو أثر أدب النفس وشهامتها، والثاني أثر ضعفها، وقالوا: بالخضاب وردت السنة، ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك إن حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصده مطلوب فلا يضره إذا لم يكن ملتفتاً إليه قوله: (وهو) أي القدر المسنون في اللحية (القبضة) بضم القاف، قال في النهاية: وما وراء ذلك يجب قطعه هكذا عن رسول الله ﷺ «أنه كان يأخذ من اللحية من طولها وعرضها»[6] أورده أبو عيسى يعني الترمذي في جامعه، رواه

أنهما لا يفترقان إذا لم يكن قصد الرجل الزينة. وقوله (لأنه يعمل عمل الخضاب) يعني وبالخضاب جاءت السنة لكن لحاجة غير الزينة، والقبضة بضم القاف وقد روي «أن رسول الله ﷺ كان يأخذ من لحيته من طولها وعرضها» أورده أبو عيسى في جامعه، وقال: من سعادة الرجل خفة لحيته، وذكر أبو حنيفة رحمه الله في آثاره عن عبد الله بن عمر: أن عبد الله بن عمر

أن حديث التوسعة رواه الثقات وقد قلد هذا القائل فيما قاله ابن تيمية، وقد ردوا عليه ما قاله، ولابن العراقي جزء خرج فيه حديث التوسعة من طرق.

(١) منكر. أخرجه أبو داود ٢٣٧٧ من حديث معبد بن هوذه عن أبيه عن جده.

قال أبو داود: قال لي يحيى بن معين: هو حديث منكر ونقل الزيلعي عن يحيى قوله: عبد الرحمن بن نعمان ضعيف اهـ ٢/ ٤٥٧.

(٢) أخرجه النسائي في الكبرى ٩٣٦٣ من حديث ابن مسعود، وسيأتي مستوفياً في الكراهية إن شاء الله.

(٣و٤) هذا الخبر. وأخرجه مالك في الموطأ ٢/ ٩٤٩ من حديث أبي قتادة الأنصاري. وفيه إرسال يحيى لم يدرك أبا قتادة. والجمّة: شعر الرأس إذا بلغ المنكبين.

(٥) هو بعض المتقدم.

(٦) ضعيف جداً. أخرجه الترمذي ٢٧٦٢ من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده «أن النبي ﷺ كان يأخذ...».

وقال: هذا حديث غريب. وسمعت محمد بن اسماعيل يقول: عمر بن هارون مقارب الحديث لا أعرف له حديثاً ليس لإسناده أصلهُ، أو قال: ينفرد به إلا هذا الحديث، وسمعت قتيبة يقول: عمر بن هارون صاحب حديث اهـ.

قال ابن حجر في التقريب: عمر بن هارون متروك، وكان حافظاً. في الميزان: كذبه يحيى، وقال المديني والدارقطني: ضعيف جداً.

بالسواك الرطب بالغداة والعشي للصائم لقوله ﷺ «خير خلال الصائم السواك» من غير سبيل. وقال

من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص. فإن قلت: يعارضه ما في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام «أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى»(١) فالجواب: أنه قد صح عن ابن عمر راوي هذا الحديث أنه كان يأخذ الفاضل عن القبضة، قال محمد بن الحسن في كتاب الآثار: أخبرنا أبو حنيفة عن الهيثم بن أبي الهيثم عن ابن عمر رضي الله عنهما «أنه كان يقبض على لحيته ثم يقص ما تحت القبضة»(٢) ورواه أبو داود والنسائي في كتاب الصوم عن علي بن الحسن بن شقيق عن الحسن بن واقد عن مروان بن سالم المقنع قال: رأيت ابن عمر رضي الله عنه يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف وقال: كان النبي ﷺ إذا أفطر قال: «ذهب الظمأ وابتلت العروق وثبت الأجر إن شاء الله تعالى»(٣) وذكره البخاري تعليقاً فقال: «وكان ابن عمر رضي الله عنه إذا حج أو اعتمر قبض على لحيته فما فضل أخذه»(٤) وقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضاً أسنده ابن أبي شيبة عنه: حدثنا أبو أسامة عن شعبة عن عمر بن أيوب من ولد جرير عن أبي زرعة قال «كان أبو هريرة رضي الله يقبض على لحيته فيأخذ ما فضل عن القبضة»(٥) فأقلّ ما في الباب إن لم يحمل على النسخ كما هو أصلنا في عمل الراوي على خلاف مرويه مع أنه روي عن غير الراوي، وعن النبي ﷺ يحمل الإعفاءُ على إعفائها من أن يأخذ غالبها أو كلها، كما هو فعل مجوس الأعاجم من حلق لحاهم كما يشاهد في الهنود وبعض أجناس الفرنج، فيقع بذلك الجمع بين الروايات، ويؤيد إرادة هذا ما في مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه الصلاة والسلام: «جزوا الشوارب وأعفوا اللحى خالفوا المجوس»(٦) فهذه الجملة واقعة موقع التعليل. وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه أحد قوله: (ولا بأس بالسواك الرطب) يعني للصائم سواء كانت رطوبته بالماء أو من نفسه بكونه اخضرّ بعد قوله: (وقال الشافعي يكره) استدل بالحديث والمعنى، فالحديث ما روى الطبراني والدارقطني عنه عليه الصلاة والسلام «إذا صمتم فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشي، فإن الصائم إذا يبست شفتاه

كان يقبض على لحيته ويقطع ما وراء القبضة، وبه أخذ أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد رحمهم الله.. وقوله **(ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي)** ذكره محمد في الأصل أنه لا بأس للصائم يستاك بالسواك الرطب، ولم يذكر أن رطوبته بالماء أو بالرطوبة الأصلية التي تكون للأشجار، ولا ذكر أنه بله بريقه أو بالماء، وذكر في الجامع الصغير لا بأس بالسواك الرطب بالماء للصائم في الفريضة فكان تفسيراً لما ذكر في الأصل ويدل على الرطب بالرطوبة الأصلية بالإلحاق، ولهذا قال

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٥٨٩٣، ٥٨٩٢ ومسلم ٢٥٩ وأبو داود ٤١٩٩ والترمذي ٢٧٦٤، ٢٧٦٥ والنسائي ١/ ١٦ و٨/ ١٨١ والخطيب في تاريخ بغداد ٦/ ٢٤٧ وأبو يعلى ٥٧٣٨ والبيهقي ١/ ١٥٠ وأحمد ٢/ ١٦ وابن حبان ٥٤٧٥ كلهم من حديث ابن عمر.
ورواية مسلم: «خالفوا المشركين أحفوا الشوارب، وأوفوا اللحى».
ورواية البخاري: «أنهكوا الشوارب، وأعفوا اللحى».
ورواية ابن حبان: «أمر بإحفاء الشوارب، وإعفاء اللحى».

(٢) رواه محمد بن الحسن في كتاب الآثار كما في نصب الراية ٢/ ٤٥٨ وهو الآتي.

(٣) حسن. أخرجه أبو داود ٢٣٥٧ والنسائي في الكبرى ٣٣٢٩، ١٠١٣١ والدارقطني ٢/ ١٨٥ والحاكم ١/ ٤٢٢ كلهم عن مروان بن سالم المقفّع قال: «رأيت ابن عمر يقبض لحيته، فيقطع...».
قال الدارقطني: إسناده حسن اهـ. وقال الحاكم: صحيح على شرطهما ووافقه الذهبي اهـ. ومروان بن سالم المقفع بقاف، ثم فاء ثقيلة مصري مقبولة قاله في التقريب: فالحديث حسن كما قال الدارقطني لا صحيح.

(٤) موقوف. ذكره البخاري معلقا بإثر حديث ٥٨٩٢ وأخرج مالك في الموطأ ٢/ ٣٩٦ عن نافع «أن ابن عمر كان إذا حلق في حج أو عمرة أخذ من لحيته، وشاربه».

(٥) موقوف. أخرجه ابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٢/ ٤٥٨عن أبي زرعة قال: كان أبو هريرة... فذكره موقوفاً.

(٦) صحيح. أخرجه مسلم ٢٦٠ من حديث أبي هريرة، وتقدم بنحوه عن ابن عمر قبل حديثين.

الشافعي: يكره بالعشي لما فيه من إزالة الأثر المحمود، وهو الخلوف فشابه دم الشهيد. قلنا: هو أثر العبادة اللائق

كانت له نوراً يوم القيامة»[١] ورواه الدارقطني موقوفاً على عليّ رضي الله عنه، وفي الطريقان كيسان أبو عمر القصاب ضعفه ابن معين. وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي عن كيسان أبي عمر فقال: ضعيف الحديث، ذكره في الميزان وذكر حديثه هذا فيه. والمعنى ما ذكره في الكتاب من أنه إزالة الخلوف المحمود الخ، ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «من خير خلال الصائم السواك»[٢] أخرجه ابن ماجه من حديث عائشة رضي الله عنها والدارقطني، وفيه مجالد ضعفه كثير ولينه بعضهم، ولنا أيضاً عموم قوله عليه الصلاة والسلام «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عن كل صلاة»[٣] إذ يدخل في عموم كل صلاة الظهر والعصر والمغرب للصائم والمفطر. وفي رواية عند النسائي وصحيح ابن خزيمة وصححها الحاكم، وعلقها البخاري «عند كل وضوء»[٤] فيعم وضوء هذه الصلوات. ولنا أيضاً في مسند أحمد عنه عليه الصلاة والسلام «صلاة بسواك أفضل عند الله تعالى من سبعين صلاة بغير سواك»[٥] فهذه النكرة وإن كانت في الإثبات تعم لوصفها بصفة عامة فيصدق على عصر الصائم إذا استاك فيه أنها صلاة أفضل من سبعين، كما يصدق على عصر المفطر، فهذه خاليه عن المعارض، فإن ما ذكره لا يقوم حجة. أما الحديث فإنه مع شذوذه ضعيف، وأما المعنى فلا يستلزم كراهة الاستياك لأنه بناء على أن السواك يزيل الخلوف، وهو غير مسلم، بل إنما يزيل أثره الظاهر على السن من الاصفرار وهذا لأن سببه خلو المعدة من الطعام والسواك لا يفيد شغلها بطعام ليرتفع السبب، ولهذا روي عن معاذ مثل ما قلنا. روى الطبراني: حدثنا إبراهيم بن هاشم البغوي، حدثنا هارون بن معروف، حدثنا محمد بن سلمة الحراني، حدثنا بكر بن خنيس عن أبي عبد الرحمن ابن عبادة بن نسي عن بعد الرحمن بن غنم قال [سألت معاذ بن جبل[٦]. أتسوّك وأنا صائم؟ قال نعم، قلت: أي النهار أتسوّك؟ قال: أيّ النهار شئت غدوة وعشية، قلت: إن الناس يكرهونه عشية، ويقولون: إن رسول الله ﷺ قال: لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك، فقال: سبحان الله لقد أمرهم بالسواك وهو يعلم أنه لا بد بفي الصائم خلوف وإن استاك، وما كان بالذي يأمرهم أن ينتنوا أفواههم عمداً ما في ذلك من الخير شيء بل فيه شرّ، إلا من ابتلى ببلاء لا يجد منه بدأ قال: وكذا الغبار في سبيل الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام «من اغبرّت

المصنف: ولا فرق بين الرطب الأخضر وبين المبلول بالماء، لقوله ﷺ «خير خلال الصائم السواك» من غير فصل بين الرطبين وبين الغداة والعشي، وينتفي به ما قال أبو يوسف: أن الرطب بالماء مكروه لما فيه من إدخال الماء في الفم وذلك لأن ما يبقى من الرطوبة بعد المضمضة أكثر مما يبقى بعد السواك، ثم لم يكره للصائم المضمضة فكذا السواك وقال الشافعي

(١) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٠٤ والبيهقي ٤/ ٢٧٣ والطبراني في الكبير كما في المجمع ٣/ ١٦٥ كلهم من حديث خباب.
قال الدارقطني: كيسان ليس بالقوي اهـ.
وقال الهيثمي: وفيه كيسان أبو عمر وثقه ابن حبان، وضعفه غيره اهـ.
ورواه الدارقطني، والطبراني عن علي موقوفاً، وفي إسناده أيضاً كيسان لكن الصواب وقفه. وكيسان ضعيف كما جاء في الميزان: ضعفه يحيى وأحمد، ثم ذكر له هذا الحديث. وهما أدرى من ابن حبان. .

(٢) حسن. أخرجه ابن ماجه ١٦٧٧ والدارقطني ٢/ ٢٠٣ كلاهما من عائشة مرفوعاً.
قال البوصيري في الزوائد: في إسناده مجالد وهو ضعيف لكن له شاهد من حديث عامر بن ربيعة أخرجه البخاري، وأبو داود، والترمذي اهـ.
وقال الدارقطني: مجالد غيره أثبت منه اهـ.
قلت: مجالد بن سعيد وإن كان فيه مقال إلا أنه ثقة، وهو من رجال مسلم، وللحديث شواهد.

(٣) تقدم مستوفياً في كتاب الطهارة.

(٤) تقدم في كتاب الطهارة، وإسناده ضعيف.

(٥) تقدم في كتاب الطهارة.

(٦) موقوف. أخرجه الطبراني كما في المجمع ٣/ ١٦٥ عن معاذ به. وقال الهيثمي: وفيه بكر بن خنيس، وهو ضعيف، وقد وثقه ابن معين في رواية.

به الإخفاء، بخلاف دم الشهيد لأنه أثر الظلم، ولا فرق بين الرطب الأخضر وبين المبلول بالماء لما روينا.

قدماه في سبيل الله حرّمه الله على النار[1] إنما يؤجر عليه من اضطرّه إليه ولم يجد عنه محيصاً. فأما من ألقى نفسه في البلاء عمداً فما له في ذلك من الأجر شيء[2]] قيل: ويدخل في هذا أيضاً من تكلف الدوران تكثيراً للمشي إلى المساجد نظراً إلى قوله عليه الصلاة والسلام «وكثر الخط إلى المساجد»[3] ومن تصنع في طلوع الشيب لقوله عليه الصلاة والسلام «من شاب شيبة في الإسلام»[4] إنما يؤجر عليهما من بلي بهما، وفي المطلوب أيضاً أحاديث مضعفة نذكر منها شيئاً للاستشهاد والتقوية وإن لم يحتج إليه في الإثبات: منها ما رواه البيهقي عن إبراهيم بن عبد الرحمن: حدثنا إسحاق الخوارزمي قال: سألت عاصماً الأحول أيستاك الصائم بالسواك الرطب؟ قال: نعم أتراه أشد رطوبة من الماء؟ قلت: أوّل النهار وآخره؟ قال نعم، قلت: عمن رحمك الله؟ قال عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ[5] وقال: تفرد به إبراهيم بن عبد الرحمن الخوارزمي، وقد حدث عن عاصم بالمناكير لايحتج به. وروى ابن حبان في كتاب الضعفاء عن ابن عمر رضي الله عنه قال «كان رسول الله ﷺ يستاك آخر النهار وهو صائم»[6] وأعله بأبي ميسرة قال: لا يحتج به ورفعه باطل. والصحيح عن ابن عمر رضي الله عنه من قوله قلنا كفى ثبوته عن ابن عمر مع تعدد الضعيف فيه مع تلك العمومات، والله سبحانه أعلم.

رحمه الله: **(يكره بالعشي لما فيه من إزالة الأثر المحمود وهو الخلوف)** قال ﷺ فيما يحكيه عن ربه عز وجل «الصوم لي وأنا أجزى به، ولخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك» وما يكون محموداً عند الله فسبيله الإبقاء كما في دم الشهيد، والخلوف مصدر خلف فوه إذا تغيرت رائحته لعدم الأكل بالضم لا غير **(قلنا هو أثر العبادة فاللائق به الإخفاء)** فراراً عن الرياء

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٩٠٧، ٢٨١١ والترمذي ١٦٣٢ والنسائي ٦/ ١٤ والبيهقي ٩/ ١٦٢ والبغوي ٢٦١٨ وابن حبان ٤٦٠٥ وأحمد ٣/ ٤٧٩ كلهم من حديث أبي عبس.
وورد في حديث جابر أخرجه الطيالسي ١٧٧٢ وأبو يعلى ٢٠٧٥ وابن حبان ٤٦٠٤ والبيهقي ٩/ ١٦٢ وأحمد ٣/ ٣٦٧.

(٢) إلى هنا رواية الطبراني. والحديث الذي رواه البخاري، وهو المتقدم لم يذكره في المجمع مع حديث معاذ، ولعل المصنف أقحمه معه. والله أعلم.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ٢٥١ والترمذي ٥١ و٥٢ ومالك ١/ ١٧٦ وابن خزيمة في صحيحه ٥ والبغوي ١٤٩ وكذا النسائي ١/ ٨٩ والبيهقي ١/ ٨٢ وأحمد ٢/ ٢٣٥، ٢٧٧، ٣٠٣ و٤٣٨ وابن حبان ١٠٣٨ كلهم من حديث أبي هريرة، وهو بعض حديث صدره: «ألا أخبركم بما يمحو الخطايا...».
وورد من حديث جابر أخرجه ابن حبان ١٠٣٩ والبزار ٤٤٩ وفي إسناده شرحبيل بن سعد ضعفه غير واحد، وقال ابن حجر في التقريب: صدوق اختلط بآخره.

(٤) حسن. أخرجه الترمذي ١٦٣٥ والنسائي ٦/ ٢٦ والبيهقي ٩/ ١٦١، ٢٧٢ وابن حبان ٢٩٨٤ وأحمد ٤/ ٣٨٦ كلهم من حديث أبي نجيح السلمي.
قال الترمذي: حسن صحيح. غريب.
وورد من حديث عمر بن الخطاب أخرجه الطبراني في الكبير ١/ ٥٨ وابن حبان ٢٩٨٣ وإسناده قوي رجاله رجال البخاري غير سليم بن عامر، فمن رجال مسلم.
وورد من حديث كعب بن مرة أخرجه الترمذي ٦٣٤ والنسائي ٦/ ٢٧ وأحمد ٤/ ٢٣٥ والبيهقي ٩/ ١٦٢. وإسناده مقارب، فالحديث حسن بمجموع طرقه. والله أعلم.

(٥) ضعيف. أخرجه البيهقي ٤/ ٢٧٢ والدارقطني ٢/ ٢٠٢ كلاهما عن أبو إسحاق الخوارزمي عن عاصم الأحول عن أنس عن النبي ﷺ.
قال الدارقطني: أبو إسحاق الخوارزمي ضعيف اهـ.
قال البيهقي: ينفرد به أبو إسحاق قاضي خوارزم حدث عن عاصم الأحول بالمناكير لا يحتج به.
وأخرجه البيهقي من طريق آخر وقال: في إسناده أبو أحمد إبراهيم هذا، عامة أحاديثه غير محفوظة.

(٦) الصواب وقفهُ. أخرجه ابن حبان في الضعفاء ١/ ١٤٤ من حديث ابن عمر وأعلّه بابن ميسرة وقال: لا يحتج به، ورفعه باطل، والصحيح عن ابن عمر من فعله والله أعلم.

[فروع] صوم ستة من شوال عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهته، وعامة المشايخ لم يروا به بأساً. واختلفوا فقيل: الأفضل وصلها بيوم الفطر، وقيل: بل تفريقها في الشهر. وجه الجواز أنه قد وقع الفصل بيوم الفطر فلم يلزم التشبه بأهل الكتاب، وجه الكراهة أنه قد يفضي إلى اعتقاد لزومها من العوام لكثرة المداومة، ولذا سمعنا من يقول يوم الفطر: نحن إلى الآن لم يأت عيدنا أو نحوه، فأما عند الأمن من ذلك فلا بأس لورود الحديث به، ويكره صوم يوم النيروز والمهرجان لأن فيه تعظيم أيام نهينا عن تعظيمها، فإن وافق يوماً كان يصومه فلا بأس به ومن صام شعبان ووصله برمضان فحسن. ويستحب صوم أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر ما لم يظن إلحاقه بالواجب، وكذا صوم يوم عاشوراء. ويستحب أن يصوم قبله يوماً وبعده يوماً، فإن أفرده فهو مكروه للتشبه باليهود، وصوم يوم عرفة لغير الحاج مستحب، وللحاج إن كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه، وقيل يكره، وهي كراهة تنزيه لأنه لإخلاله بالأهم في ذلك الوقت، اللهم إلا أن يسيء خلقه فيوقعه في محظور، وكذا صوم يوم التروية، لأنه يعجز عن أداء أفعال الحج، وسيأتي صوم المسافر. ويكره صوم الصمت وهو أن يصوم ولا يتكلم يعني يلتزم عدم الكلام، بل يتكلم بخير ولحاجته إن عنت، ويكره صوم الوصال ولو يومين، ويكره صوم الدهر لأنه يضعفه أو يصير طبعاً له، ومبني العبادة على مخالفة العادة، ولا يحل صوم يومي العيد وأيام التشريق، وأفضل الصيام صيام داود «صم يوماً وأفطر يوماً»[1] ولا بأس بصوم يوم الجمعة منفرداً عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، ولا تصوم المرأة التطوع إلا بإذن زوجها، وله أن يفطرها، وكذا المملوك بالنسبة إلى السيد إلا إذا كان غائباً، ولا ضرر في ذلك عليه فإن ضرره ضرر بالسيد في ماله، وكل صوم وجب على المملوك بسبب باشرة كالمنذور وصيامات الكفارات كالنفل إلا كفارة الظهار لما يتعلق به من حق الزوجه كما ستعلم في الظهار إن شاء الله تعالى.

(بخلاف دم الشهيد فإنه أثر الظلم) فيحتاج إلى الانتصاف من خصمه فلا بد من الاستبقاء. وقوله **(لما روينا)** يعني من قوله عليه الصلاة والسلام «خير خلال الصائم السواك».

قال المصنف **(واللائق به الإخفاء)** أقول: لا نسلم ذلك في الفرائض فإن المسنون فيها الإظهار على ما قرر في مقامه.

---

(١) تقدم تخريجه.

فصل في العوارض

(ومن كان مريضاً في رمضان فخاف إن صام ازداد مرضه أفطر وقضى) وقال الشافعي رحمه الله: لا يفطر، هو

فصـل

هذا الفصل في العوارض وهي حرية بالتأخير. الأعذار المبيحة للفطر: المرض، والسفر، والحبل، والرضاع إذا أضرّ بها أو بولدها، والكبر إذا لم يقدر عليه، والعطش الشديد والجوع كذلك إذا خيف منهما الهلاك، أو نقصان العقل، كالأمة إذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم، وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان إلى العمارة في الأيام الحارة، والعمل الحثيث إذا خشي الهلاك أو نقصان العقل. وقالوا: الغازي إذا كان يعلم يقيناً أنه يقاتل العدوّ في شهر رمضان، ويخاف الضعف إن لم يفطر، ويفطر قبل الحرب مسافراً كان أو مقيماً قوله: **(هو يعتبر خوف الهلاك)** الظاهر من كلام أصحابهم أنه كقولنا. وجه قولنا إن قوله تعالى **﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيام أخر﴾** [البقرة ١٨٤] يبيح الفطر لكل مريض، لكن القطع بأن شرعية الفطر له إنما هو لدفع الحرج، وتحقق الحرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو فساد عضو، ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض، والاجتهاد غير مجرد الوهم، بل هو غلبة الظن عن أمارة أو تجربة أو بإخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق، وقيل عدالته شرط. فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض سئل عنه القاضي الإمام فقال: الخوف ليس بشيء. وفي الخلاصة: لو كان له نوبة حمى فأكل قبل أن تظهر يعني في يوم النوبة لا بأس به، قوله وقال الشافعي: **(الفطر أفضل)** والحق أن قوله كقولنا ولم يحك ذلك عنه إنما هو مذهب أحمد رحمه الله، والحديث الذي رواه في الصحيحين وسنورده. وقول الظاهرية إنه لا يجوز الصوم لهذا الحديث ولقوله تعالى **﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾** [البقرة ١٨٤] فجعل السبب في حقه إدراك العدّة فلا يجوز قبل السبب قوله: **(ولنا أن رمضان أفضل الوقتين)** والصوم في أفضل وقتي الصوم أفضل منه في غيره. فإن قيل: إن أردتم أنه أفضل في حق صوم المقيم فلا يفيد، وإن مطلقاً منعناه، ونسنده بما روينا وتلونا. قلنا: نختار الثاني، وجهه عموم قوله تعالى في رمضان **﴿وأن تصوموا خير لكم﴾** [البقرة ١٨٤] وما رويتم مخصوص بسببه، وهو ما روي في الصحيحين «أنه عليه الصلاة والسلام كان في سفر، فرأى زحاماً ورجلاً قد ظلل عليه فقال: ما هذا؟ قالوا صائم، فقال: ليس من البرّ الصيام في السفر»[1] وكذا ما روى مسلم عن جابر رضي الله عنه «أن النبي ﷺ خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس، ثم دعا بقدح من ماء فشربه، فقيل له: إن بعض الناس قد صام، فقال: أولئك العصاة»[2] محمول على أنهم استضرّوا به

فصـل

لما ذكر مسائل الصوم شرع في هذا الفصل ببيان وجوه الأعذار المبيحة للفطر في الصوم وما يتعلق بها، وكلامه واضح. وحاصله: أن الرخصة لا تتعلق بنفس المرض لتنوعه إلى ما يزداد بالصوم إلى ما يخف به، وما يخف به لا يكون مرخصاً لا محالة، فجعلنا ما يزداد به مرخصاً كخوف الهلاك لوجود ما هو الأصل في الباب وهو المشقة فيه، ومعرفة ذلك إما أن تكون باجتهاده بأن يعلم من نفسه أن حماه زاد شدة أو عينه وجعاً وإما بقول طبيب حاذق مسلم، والشافعي رحمه الله اعتبر خوف الهلاك أو فوات العضو كما في التيمم. وأما السفر بنفسه فمرخص لأنه لا يعري عن المشقة، فإذا كان مسافراً لا يضره الصوم فالصوم أفضل عندنا، خلافاً له، هكذا نقلت هذه المسألة في كتب أصحابنا على خلاف ما وقعت في كتب أصحاب

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٤٦ ومسلم ١١١٥ وأبو داود ٢٤٠٧ والنسائي ٤/١٧٧، ١٧٦ والدارمي ٢/٩ والطيالسي ١٧٢١ وابن أبي شيبة ٣/١٤ والطحاوي ٢/٦٢، ٦٣ وابن حبان ٣٥٥٢ وابن خزيمة ٢٠١٧ وأحمد ٣/٢٩٩ وابن الجارود ٣٩٩ والبيهقي ٤/٢٤٢ و٢٤٣ كلهم من حديث جابر بن عبد الله.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١١١٤ والترمذي ٧١٠ والنسائي ٤/٧٧ والشافعي ١/٢٧٠ والحميدي ١٢٨٩ وابن حبان ٣٥٤٩، ٣٥٥١ والبيهقي ٤/٢٤١، ٢٤٦ والطحاوي ٢/٦٥ والطيالسي ١٦٦٧ وابن خزيمة ٢٠١٩ كلهم من حديث جابر.

يعتبر خوف الهلاك أو فوات العضو كما يعتبر في التيمم، ونحن نقول: إن زيادة المرض وامتداده قد يفضي إلى الهلاك فيجب الاحتراز عنه **(وإن كان مسافراً لا يستضرّ بالصوم فصومه أفضل، وإن أفطر جاز)** لأن السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذراً، بخلاف المرض فإنه قد يخفف بالصوم فشرط كونه مفضياً إلى الحرج، وقال الشافعي رحمه الله: الفطر أفضل لقوله ﷺ «ليس من البرّ الصيام في السفر» ولنا أن رمضان أفضل الوقتين فكان الأداء فيه أولى، وما رواه محمول على حالة الجهد **(وإذا مات المريض أو المسافر وهما على حالهما لم يلزمهما القضاء)**

بدليل ما ورد في صحيح مسلم في لفظه فيه «فقيل له إن الناس قد شقّ عليهم الصوم»[(١)] ورواه الواقدي في المغازي، وفيه «وكان أمرهم بالفطر فلم يقبلوا»[(٢)] والعبرة وإن كان لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، لكن يحمل عليه دفعاً للمعارضة بين الأحاديث فإنها صريحة في الصوم في السفر، ففي مسلم عن حمزة الأسلمي أنه قال «يا رسول الله أجد فيّ قوة على الصيام في السفر فهل عليّ جناح؟ قال عليه الصلاة والسلام: هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن، ومن أحبّ أن يصوم فلا جناح عليه»[(٣)] وفي الصحيحين عن أنس «كنا نسافر مع رسول الله ﷺ فمنا الصائم ومنا المفطر، فلم يعب الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم»[(٤)] وفيه ما عن أبي الدرداء «خرجنا مع رسول الله ﷺ في بعض غزواته في حرّ شديد، حتى إن أحدنا ليضع يده على رأسه من شدّة الحر، وما فينا صائم إلا رسول الله ﷺ»[(٥)] فهذه تدل على جواز الصوم. وثم ما يدل على خلافه، وهو ما في مسند عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري عن صفوان بن عبد الله بن صفوان بن أمية الجمحي عن أم الدرداء عن كعب بن عاصم الأشعري عن النبي ﷺ «ليس من امبرا مصيام في أمسفر»[(٦)] وهذه لغة بعض أهل اليمن يجعلون مكان الألف واللام الألف والميم. وعن عبد الرزاق رواه أحمد في مسنده، وما في ابن ماجه عن عبد الله بن موسى التيمي عن أسامة بن زيد عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ «صائم رمضان في السفر كالمفطر

الشافعي. فإن الغزالي رحمه الله ذكر أن الصوم أحبّ في السفر من الإفطار لتبرأ ذمته: استدل الشافعي رحمه الله بقوله ﷺ **(ليس من البرّ الصيام في السفر)** روى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال «كان رسول الله ﷺ في سفر، فرأى زحاماً ورجلاً قد ظلل عليه فقال: ما هذا؟ قالوا صائم، فقال: ليس من البر» الحديث **(ولنا أن رمضان أفضل الوقتين)** لأن ﴿**عدة من أيام أخر**﴾ كالخلف عن رمضان، والخلف لا يساوي الأصل بحال. **(وما رواه محمول على حالة الجهد)** بفتح الجيم: أي المشقة على ما ذكرنا في سببه آنفاً. وقوله: **(وإن مات المريض أو المسافر وهما على حالهما)** أي من المرض والسفر **(لم يلزمهما القضاء)** لأن الله تعالى أوجب عليهما القضاء في عدّة من أيام أخر و**(لم يدركا عدة من أيام أخر)** وقوله: **(ولو صح**

---

(١) هذه الرواية عن مسلم ١١١٤ح ٩١.

(٢) في رواية للواقدي في مغازيه ٢/ ٨٠٢ من حديث جابر «إنكم مصبحوا عدوّكم، والفطر أقوى لكم...».

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٤٢، ١٩٤٣ ومسلم ١١٢١ وأبو داود ٢٤٠٢ والترمذي ٧١١ والنسائي ٤/ ١٨٧، ١٨٨ وابن ماجه ١٦٦٢ والدارمي ٢/ ٨، ٩ والطحاوي ٢/ ٦٩ والطبراني ٢/ ٦٩ والبيهقي ٤/ ٢٤٣ وابن حبان ٣٥٦٠ وابن أبي شيبة ٣/ ١٦ وابن الجارود ٣٩٧ وأحمد ٦/ ٤٦، ١٩٣، ٢٠٢، ٢٠٧ كلهم من حديث عائشة أن حمزة الأسلمي سأل رسول الله ﷺ...
وورد من حديث حمزة بن عمرو الأسلمي أخرجه مسلم ١١٢١ ح١٠٧ وأبو داود ٢٤٠٣ والنسائي ٤/ ١٨٥ و١٨٦ والطحاوي ٢/ ٧١ والبيهقي ٤/ ٢٤٣ والطيالسي ١١٧٥ وابن حبان ٣٥٦٧ وأحمد ٣/ ٤٩٤.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٤٧ ومسلم ١١١٨ وأبو داود ٢٤٠٥ والطحاوي ٢/ ٦٨ والبيهقي ٤/ ٢٤٤ وابن حبان ٣٥٦١ ومالك ١/ ٢٩٥ كلهم من حديث أنس بن مالك.

(٥) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٤٥ ومسلم ١١٢٢ كلاهما من حديث أبي الدرداء.

(٦) حسن غريب. هذا اللفظ أخرجه أحمد في مسنده ٥/ ٤٣٤ وعبد الرزاق في مصنفه كما في نصب الراية ٢/ ٤٦١ كلاهما عن كعب بن عاصم الأشعري وهي لغة بعض العرب وقال الهيثمي في المجمع ٣/ ١٦١: رجال أحمد رجال الصحيح اهـ لكن رجح الحافظ في التلخيص ٢/ ٢٠٥ كون الأشعري هذا نطق بالحديث بلغته والله أعلم.

لأنهما لم يدركا عدة من أيام أخر (ولو صح المريض وأقام المسافر ثم ماتا لزمهما القضاء بقدر الصحة والإقامة)

في الحضر»[1] وأخرجه البزار عن عبد الله بن عيسى المدني: حدثنا أسامة بن زيد به ثم قال: هذا حديث أسنده أسامة بن زيد وتابعه يونس. ورواه ابن أبي ذئب وغيره عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه موقوفاً على عبد الرحمن. ولو ثبت مرفوعاً كان خروجه عليه الصلاة والسلام حين خرج فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر وأمر الناس بالفطر دليلاً على نسخة اهـ. واعلم أن هذا في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما «خرج عليه الصلاة والسلام عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر»[2] قال الزهري: وكان الفطر آخر الأمرين. وقال ابن القطان: هكذا قال: يعني البزار عبد الله بن عيسى، وقال غيره: أي غير البزار عبد الله بن موسى وهو أشبه بالصواب، وهو عبد الله بن موسى بن إبراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيد الله التميمي القرشي، يروي عن أسامة بن زيد وهو لا بأس به اهـ. وهذا مما يتمسك به القائلون بمنع الصوم لا غيرهم باعتبار ما كان آخر الأمر. فالحاصل التعارض بحسب الظاهر، والجمع ما أمكن أولى من إهمال أحدهما واعتبار نسخه من غير دلالة قاطعة فيه، والجمع بما قلنا من حمل ما ورد من نسبة من لم يفطر إلى العصيان، وعدم البر وفطره بالكديد على عروض المشقة خصوصاً، وقد ورد ما قدمناه من نقل وقوعها فيجب المصير إليه خصوصاً وأحاديث الجواز أقوى ثبوتاً واستقامة مجيء وأوفق لكتاب الله تعالى، قال الله تعالى بعد قوله سبحانه **﴿ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾** [البقرة ١٨٥] فعلل التأخير إلى إدراك العدة بإرادة اليسر واليسر أيضاً لا يتعين في الفطر، بل قد يكون اليسر في الصوم إذا كان قوياً عليه غير مستضر به لموافقة الناس. فإن في الائتساء تخفيفاً، ولأن النفس توطنت على هذا الزمان ما لم تتوطن على غيره فالصوم فيه أيسر عليها، وبهذا التعليل علم أن المراد بقوله **﴿فعدة من أيام أخر﴾** [البقرة ١٨٥] ليس معناه يتعين ذلك بل المعنى فأفطر فعليه عدة، أو المعنى فعدة من أيام أخر يحل له التأخير إليها لا كما ظنه أهل الظواهر قوله: **(وحكى الطحاوي رحمه الله فيه خلافاً بين أبي حنيفة وأبي يوسف وبين محمد)** وهو أن عندهما يلزمه إذا صح وأقام يوماً قضاء الكل فيلزم الإيصاء بالجميع، وعند محمد إنما يلزمه قدر ما صح وأقام، والصحيح الاتفاق في القضاء وهو إنما يلزمه قدر الصحة والإقامة، وأن الخلاف إنما هو في النذر، وهو ما إذا قال المريض: لله عليّ صوم شهر مثلاً فصح يوماً، فعندهما يلزمه الكل

المريض) ظاهر. وقوله: **(وفائدته)** أي فائدة لزوم القضاء **(وجوب الوصية بالإطعام)** بقدر الصحة والإقامة فإذا أوصى يؤدي الوصي من ثلث ماله لكل يوم مسكيناً بقدر ما يجب في صدقة الفطر، وإن لم يوص وتبرع الورثة جاز، وإن لم يتبرعوا لا يلزمهم الأداء بل يسقط في حكم الدنيا **(وذكر الطحاوي فيه)** أي في وجوب الوصية **(خلافاً بين أبي حنيفة وأبي يوسف وبين محمد رحمهم الله)** فقال: ولو زال عنه العذر وقدر على قضاء البعض دون البعض فإنه ينظر إن قضى فيما قدر ولم يفرّط فيه ثم مات فلا يلزمه قضاء ما بقي لأنه لم يدرك من وقت قضائه إلا قدر ما قضي، وإن لم يصم فيما قدر عليه حتى مات وجب عليه قضاء الكل في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، لأن ما قدر يصلح فيه قضاء اليوم الأول والذي بعده وهلم جرّا، فما قدر على قضاء البعض فكأنه قدر على قضاء الكل ولم يصم، وليس كذلك إذا صام فيما قدر لأنه بالصوم تعين أن لا يصلح فيه

---

(١) موقوف أخرجه ابن ماجه ١٦٦٦ والبزار في مسنده كما في نصب الراية ٢/ ٤٦٢ كلاهما عن عبد الرحمن بن عوف، وإسناد واهٍ بمرة، والمتن منكر فيه مبالغة تدل على وهنه قال البوصيري: في إسناده انقطاع أسامة بن زيد متفق على تضعيفه، وأبو سلمة بن عبد الرحمن لم يسمع من أبيه شيئاً قاله ابن معين والبخاري.

قلت: وأخرجه النسائي ٤/ ١٨٣ بأسانيد، من طرق عن عبد الرحمن بن عوف موقوفاً. وصحح الوقف أبو حاتم، والدارقطني كما في التلخيص ٢/ ٢٠٥.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٤٢٧٥، ٢٩٥٤، ٤٢٧٦ ومسلم ١١١٣ والنسائي ٤/ ١٨٩ والطيالسي ٢٧١٦ والحميدي ٥١٤ وعبد الرزاق ٧٧٦٢ وابن أبي شيبة ٣/ ١٥ والطحاوي ٢/ ٦٤ والدارمي ٢/ ٩ ومالك ١/ ٢٩٤ والشافعي ١/ ٢٧١ والبيهقي ٤/ ٢٤٠، ٤١، ٤٦ وابن حبان ٣٥٥٥ وأحمد ١/ ٢١٩، ٣٣٤ كلهم من حديث ابن عباس والكديد: عين جارية على اثنين وأربعين ميلاً من مكة.

لوجود الإدراك بهذا المقدار، وفائدته وجوب الوصية بالإطعام، وذكر الطحاوي فيه خلافاً بين أبي حنيفة وأبي يوسف وبين محمد وليس بصحيح وإنما الخلاف في النذر. والفرق لهما أن النذر سبب فيظهر الوجوب في حق

والإيصاء به، وعند محمد رحمه الله قدر ما صح. وجه الفرق لهما أن النذر هو السبب في وجوب الكل فإذا وجد منه في المرض ومات من ذلك المرض فلا شيء عليه، فإن صح صار كأنه قال ذلك في الصحة. والصحيح لو قاله ومات قبل إدراك عدة المنذور لزمه الكل فكذلك، هذا بخلاف القضاء لأن السبب هو إدراك العدة وحقيقة هذا الكلام المذكور في النذر إنما يصح على تقدير كون النذر بذلك غير موجب شيئاً في حالة المرض وإلا لزم الكل وإن لم يصح لتظهر فائدته في الإيصاء بل هو معلق بالصحة، وإن لم يذكر أدوات التعليق تصحيحاً لتصرف المكلف ما أمكن والنذر مما يتعلق بالشرط كقوله: إن شفى الله مريضي فلله عليّ كذا، فينزل عند الصحة فيجب الكل، ثم يعجز عنه لعدم إدراك العدة فيجب الإيصاء كما لو لم يجعل معلقاً في المعنى على ما قلنا، وأما قولهم: السبب إدراك العدة، فهل المراد أن إدراك العدة سبب لوجوب القضاء على المريض أو الأداء، فصرح في شرح الكنز فقال في الفرق المذكور: وسبب القضاء إدراك العدة فيتقدر بقدره. وفي المبسوط جعله سبب وجوب الأداء. وعلى ظاهر الأول أن سبب القضاء على ما اعترفوا بصحته هو سبب وجوب الأداء، فيكون إدراك العدة سبب وجوب الأداء كما ذكره في المبسوط، ويلزمه عدم حل التأخير عن أول عدة يدركها، فإن قال: سبب وجوب الأداء لا يستلزم حرمة التأخير عنه. قلنا: فليكن نفس رمضان سبب وجوب الأداء على المريض، إذ لا مانع من هذا الاعتبار سوى ذلك اللازم، فإذا كان منتفياً لزم إذ هو الأصل، ويلزمه الإيصاء بالكل إذا لم يدرك العدة كما هو قول محمد على رواية الطحاوي قوله: **(ولا فدية عليه)** وقال الشافعي رحمه الله: عليه الفدية إن أخره بغير عذر، لما روي «أنه عليه الصلاة والسلام قال في رجل مرض في رمضان فأفطر ثم صح فلم يصم حتى أدركه رمضان آخر: يصوم الذي أدركه ثم يصوم الذي أفطر فيه ويطعم عن كل يوم مسكيناً»[1] ولنا إطلاق قوله تعالى ﴿**فعدة من أيام أخر**﴾ [البقرة ١٨٥] من

قضاء يوم آخر، وقال محمد: لا يلزمه القضاء إلا مقدار ما قدر عليه لأنه ما أدرك إلا ذلك فلم يلزمه غيره. قال المصنف **(وليس بصحيح)** يعني أن الصحيح أن قولهما كقول محمد **(وإنما الخلاف في النذر)** وهو أن يقول المريض: لله عليّ أن أصوم شهراً، فإذا مات قبل أن يصح لم يلزمه شيء، وإن صح يوماً واحداً لزمه أن يوصي بجميع الشهر عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله. وقال محمد: لزمه بقدر ما صح لأن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله فصار كقضاء رمضان **(والفرق لهما)** بين قضاء رمضان والنذر ما ذكره في الكتاب **(أن النذر سبب)** وقد وجد، والمانع وهو عدم الذمة في التزام أدائه قد زال بالبرء، وإذا وجد السبب المقتضي وزال المانع يظهر الوجوب لا محالة، وصار كصحيح نذر فمات قبل الأداء، وإذا ظهر الوجوب ولم يتحقق الأداء يصار إلى الخلف وهو الفدية **(وفي هذه المسألة السبب إدراك العدة)** وإدراكها لم يتحقق بكماله بل بعضها تحقق **(فيتقدر بقدره)** وفيه بحث من وجهين: أحدهما: أن القضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين وسبب الأداء شهود الشهر فكذا سبب القضاء. والثاني: أن جزء السبب ليس له حكم كله فلا يكون لبعض السبب أثر في بعض الحكم. والجواب عن الأول: أن ذلك ليس فيما يتعلق به نفس الوجوب، بل فيما يتعلق به تسليم الوجوب أو مثله وهو الخطاب، وهذا من مزالّ الأقدام فلا تغفل. وعن الثاني: بأن جزء السبب لا يجوز أن يؤثر في كل الحكم وإلا لكان هو العلة فما فرضناه جزءاً لا يكون جزءاً هذا خلف باطل، وأما أن يكون جزءاً لسبب علة تامة لبعض الحكم فلا مانع عنه، ألا ترى أن بالقدر والجنس

قال المصنف: **(وفي هذه المسألة السبب الخ)** أقول: أي سبب وجوب القضاء وهو الإتيان به لا سبب نفس الوجوب

(١) الراجح وقفه. أخرجه البيهقي ٤/٢٥٣ والدارقطني ٢/١٩٧ من طريق عطاء عن أبي هريرة موقوفاً عليه.
وقال الدارقطني: إسناد صحيح.
وأخرجه الدارقطني مرفوعاً من حديث أبي هريرة وقال: في إسناده إبراهيم بن نافع، وابن وجيه ضعيفان.
وأخرجه الدارقطني، والبيهقي موقوفاً على ابن عباس أيضاً.

الخلف، وفي هذه المسألة السبب إدراك العدة فيتقدر بقدر ما أدرك **(وقضاء رمضان إن شاء فرّقه وإن شاء تابعه)** لإطلاق النص، لكن المستحب المتابعة مسارعة إلى إسقاط الواجب **(وإن أخره حتى دخل رمضان آخر صام الثاني)**

غير قيد، فكان وجوب القضاء على التراخي فلا يلزمه بالتأخير شيء غير أنه تارك للأولى من المسارعة، وما رواه غير ثابت ففي سنده إبراهيم بن نافع. قال أبو حاتم الرازي: كان يكذب، وفيه أيضاً من اتهم بالوضع قوله: **(إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما)** يردّ ما وقع في بعض الحواشي معزياً إلى الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لوجوب الإرضاع عليها بالعقد بخلاف الأم فإن الأب يستأجر غيرها، وكذا عبارة غير القدوري أيضاً تفيد أن ذلك للأم، وكذا إطلاق الحديث وهو ما روى أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال «إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة، وعن الحبلى والمرضع الصوم»[1] ولأن الإرضاع واجب على الأم ديانة قوله: **(هو يعتبره)** أي كلاً من الحامل والمرضع **(بالشيخ الفاني)** في حكم هو وجوب الفدية بإفطاره بجامع أنه انتفع به من لم يلزمه الصوم غير أنه الولد في الفرع. قلنا القياس ممتنع بشرع الفدية على خلاف القياس، إذ لا مماثلة تعقل بين الصوم والإطعام والإلحاق دلالة متعذر، لأن الشيخ يجب عليه الصوم بالعمومات ثم ينتقل إلى الفدية لعجزه عنه، والطفل لا يجب عليه بل على أمه، ولم ينتقل عنها شرعاً إلى خلف غير الصوم، بل أجيز لها التأخير فقط رحمة على الولد إلى خلف هو الصوم، بخلاف الشيخ فإنه لا قضاء عليه بل أقيمت الفدية مقام الصيام في حقه. وحاصل الدفع فيهما أنه اختلف الحكم في الأصل والفرع فإنه في الأصل وجوب الفدية عوضاً عن الصوم لسقوطه بها ولا سقوط في الحامل قوله: **(ويطعم الخ)** وعن الطحاوي أنه لا فدية عليه، وهو مذهب مالك رحمه الله لأنه عاجز عجزاً مستمراً إلى الموت،

يحرم الفضل والنسيئة، وأحدهما يحرم النسيئة، وكل ذلك قررناه في التقرير مستوفي. قال: **(وقضاء رمضان إن شاء فرّقه وإن شاء تابعه)** الصوم المذكور في كتاب الله ثمانية: أربعة منها متتابعة، وأربعة صاحبها فيها بالخيار، أما المتتابع فصوم رمضان وكفارة القتل والظهار واليمين عندنا، وأما غيره فقضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وجزاء الصيد. أما صوم رمضان فلا كلام لأحد في وجوب التتابع فيه، وأما غيره فقد ضبطه المشايخ بأن كل ما شرع فيه العتق كان التتابع فيه واجباً، وما لا فلا فيكون قضاء رمضان مما فيه لمن عليه الخيار، ولأن النص مطلق والعمل به واجب. وفيه بحث من وجهين: أحدهما أن القضاء يحكي الأداء، والتتابع واجب في الأداء، فكان مغنياً عن تقييد نص القضاء. والثاني أن أبي بن كعب رضي الله عنه قرأ **﴿فعدة من أيام أخر متتابعات﴾** فهلا اعتبرتم قراءته مقيدة كما فعلتم بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين؟ والجواب عن الأوّل: أن الأمر لو كان كما ذكرتم لما قال ﷺ لمن سأله عن تقطيع قضاء رمضان ذلك إليك، أرأيت لو كان على أحدكم دين فقضاء الدرهم والدرهمين ألم يكن قضاء. قال: نعم قال عليه الصلاة والسلام: فالله أحق أن يعفو ويغفر» فإنه ﷺ كان أعلم بذلك. وعن الثاني: ما قيل إن قراءة أبي رضي الله عنه لم تشتهر اشتهار قراءة ابن مسعود، فكان كخبر الواحد فلا يزاد به على كتاب الله. قوله **(لكن المستحب المتابعة)** أي التتابع **(مسارعة إلى إسقاط الواجب، وإن أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر صام الثاني لأنه في وقته وقضى الأول بعده لأنه وقت القضاء ولا فدية عليه)** خلافاً للشافعي رحمه الله: فإنه يوجب مع القضاء لكل يوم طعام مسكين، وروي ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما. ويقول: القضاء مؤقت بما بين رمضانين، مستدلاً بما روي عن عائشة رضي الله عنها «أنها كانت تؤخر قضاء أيام الحيض إلى شعبان» وهذا بيان منها لآخر وقت يجوز التأخير إليه، ثم يجعل تأخير القضاء عن وقته كتأخير الأداء عن وقته، وتأخير الأداء لا ينفك عن موجب فكذا تأخير القضاء، وهذا كما ترى ليس فيه ما يعوّل عليه لأن تأخيرها القضاء إلى شعبان قد يكون اتفاقياً، ولو سلم ذلك فإيجاب الفدية لا أصل له، لأنه لا فدية في الشرع على القادر على الأصل، وبالتأخير لم يثبت العجز. ولنا أن الله تعالى أمر بالقضاء مطلقاً، والأمر المطلق لا يوجب الفور بل على التراخي، ولهذا لو تطوّع جاز بالاتفاق، ومذهبنا مروي عن علي وابن مسعود رضي الله

قوله: **(والأمر بالإفطار مع الكفارة، إلى قوله: لا يجتمعان)** أقول: منقوض بحديث «فليحنث وليكفر» فتأمل في الجواب

---

(١) حديث أنس الكعبي. أخرجه البيهقي ٤/ ٢٣١ من حديث أنس بن مالك رجل من بني عبد الأشهل. وله قصة.
وذكر البيهقي الاختلاف في طرقه. وأعله ابن التركماني بالاضطراب في المتن، والإسناد. مع أن بعض أسانيده صالحة. والله أعلم.

لأنه في وقته **(وقضى الأول بعده)** لأنه وقت القضاء **(ولا فدية عليه)** لأن وجوب القضاء على التراخي، حتى كان له أن يتطوع **(والحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما أفطرتا وقضتا)** دفعاً للحرج **(ولا كفارة عليهما)** لأنه إفطار بعذر **(ولا فدية عليهما)** خلافاً للشافعي رحمه الله فيما إذا خافت على الولد، هو يعتبره بالشيخ الفاني. ولنا أن الفدية بخلاف القياس في الشيخ الفاني، والفطر بسبب الولد ليس في معناه لأنه عاجز بعد الوجوب: والولد لا

فكان المريض إذا مات قبل أن يصح، والمسافر قبل أن يقيم، وهذه الآية منسوخة. وعن سلمة بن الأكوع لما نزلت هذه الآية ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية**﴾ [البقرة ١٨٤] الآية. كان من أراد أن يفطر ويفدي فعل، حتى أنزلت الآية التي بعدها نسختها. ولنا ما روى عطاء أنه سمع ابن عباس رضي الله عنه يقرأ ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين**﴾ [البقرة ١٨٤] قال ابن عباس رضي الله عنه: «ليست بمنسوخة، وهي للشيخ الكبير، والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً»(١) رواه البخاري، وهو مرويّ عن عليّ بن أبي طالب، وابن عباس وابن عمر وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يرو عن أحد منهم خلاف ذلك فكان إجماعاً. وأيضاً لو كان لكان قول ابن عباس رضي الله عنهما «ليست بمنسوخة»(٢) مقدما لأنه مما لا يقال بالرأي بل عن سماع لأنه مخالف لظاهر القرآن لأنه مثبت في كتاب الله تعالى، فجعله منفياً بتقدير حرف النفي لا يقدم عليه إلا بسماع ألبتة، وكثيراً ما يضمر حرف لا في اللغة العربية. في التنزيل الكريم ﴿**تالله تفتأ تذكر يوسف**﴾ [يوسف ٨٥] أي لا تفتأ وفيه ﴿**يبين الله لكم أن تضلوا**﴾ [النساء ١٧٦] أي أن لا تضلوا ﴿**رواسي أن تميد بكم**﴾ [النحل ١٥] وقال الشاعر:

فقلت يمين الله أبرح قاعداً   ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي

أي لا أبرح وقال:

تنفك تسمع ما حييـ   ـت بهالك حتى تكونه

عنهما. وقوله: **(والحامل والمرضع)** قال في الذخيرة: المراد بالمرضع ههنا الظئر، لأن الأم لا تفطر إذا كان للولد أب، لأن الصوم فرض عليها دون الإرضاع، وقال شيخ شيخي عبد العزيز: ينبغي أن يشترط يسار الأب أو عدم أخذ الولد ضرع غير الأم. وقوله: **(لأنه إفطار بعذر)** قيل: نعم هو عذر، ولكن لا في نفس الصائم بل لأجل غيره، ومثله لا يعتد به، ألا ترى أنه لو أكره على شرب الخمر بقتل أبيه أو ابنه لم يحل له الشرب. وأجيب بأن الحامل والمرضع مأمورة بصيانة الولد مقصودة، وهي لا تتأتى بدون الإفطار عند الخوف فكانت مأمورة بالإفطار والأمر بالإفطار مع الكفارة التي بناؤها على الوجوب عن الإفطار لا يجتمعان بخلاف الإكراه، فإنه ليس كل أحد مأموراً قصداً بصيانة غيره بل نشأ الأمر هناك من ضرورة حرمة القتل والحكم بتفاوت الأمر قصداً وضمناً. وقوله: **(فيما إذا خافت على الولد الخ)** يعني إذا خافت الحامل أو المرضع على نفسها لا تجب الفدية بالاتفاق، وإذا خافت على ولدها فأفطرت وجب القضاء والفدية على أصح أقواله عندهم **(هو يعتبره بالشيخ الفاني)** فإن الفطر حصل بسبب نفس عاجزة عن الصوم خلقة لا علة فتجب الفدية كفطر الشيخ الفاني، ولأن فيه منفعة نفسها وولدها، فبالنظر إلى نفسها يجب القضاء وبالنظر إلى منفعة ولدها تجب الفدية، ولنا أن الفدية فيه ثبتت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس **(والفطر بسبب الولد ليس في معناه لأن الشيخ الفاني عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه أصلاً)** ألا ترى أنه لو كان له مال لم تجب على ماله، ولم تتضاعف بتضاعف الولد فلا يلحق به دلالة أيضاً، وقوله: **(والشيخ الفاني)**

قال المصنف: **(هو يعتبره بالشيخ الفاني)** أقول: قال ابن الهمام: أي كلا من الحامل والمرضع اهـ. والأظهر إرجاع الضمير إلى محل النزاع قال المصنف: **(والولد لا وجوب عليه أصلاً، ألا ترى الخ)** أقول: يعني أن الولد لا تجب عليه الفدية، ولا يخفى عليك أن عدم الوجوب عليه أجلى من أن يحتاج إلى مثل هذا التنوير قوله: **(لم تجب على ماله ولم تتضاعف)** أقول: يعني أن الفدية لم تجب ولم تتضاعف قوله: **(كمن مات وعليه الصوم)** أقول: فيه نوع مصادرة، فإن جوازه فيه بطريق الإلحاق بالشيخ الفاني كما يجيء قوله: **(فإن**

---

(١) موقوف صحيح. أخرجه البخاري ٤٥٠٥ والدارقطني ٢/٢٠٧ والبيهقي ٤/٢٧١ كلهم عن ابن عباس موقوفاً عليه.

(٢) هو المتقدم.

وجوب عليه أصلاً (**والشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصيام يفطر ويطعم لكل يوم مسكيناً كما يطعم في الكفارات**) والأصل فيه قوله تعالى **﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾** قيل معناه: لا يطيقونه، ولو قدر على الصوم يبطل

أي لا تنفك، ورواية الأفقه أولى، ولأن قوله تعالى (**وأن تصوموا خير لكم**) ليس نصاً في نسخ إجازة الافتداء الذي هو ظاهر اللفظ هذا ولو كان الشيخ الفاني مسافراً فمات قبل الإقامة قيل: ينبغي أن لا يجب عليه الإيصاء بالفدية، لأنه يخالف غيره في التخفيف لا في التغليظ، فإنما ينتقل وجوب الصوم عليه إلى الفدية عند وجود سبب التعيين، ولا تعيين على المسافر فلا حاجة إلى الانتقال، ولا تجوز الفدية إلا عن صوم هو أصل بنفسه لا بدل عن غيره، فلو وجب عليه قضاء شيء من رمضان فلم يقضه حتى صار شيخاً فانياً لا يرجى برؤه جازت له الفدية، وكذا لو نذر صوم الأبد فضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة له أن يفطر ويطعم، لأنه استيقن أن لا يقدر على قضائه، فإن لم يقدر على الإطعام لعسرته يستغفر الله ويستقيله، وإن لم يقدر لشدة الحرّ كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء إذا لم يكن نذر الأبد، ولو نذر يوماً معيناً فلم يصم حتى صار فانياً جازت الفدية عنه، ولو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخاً كبيراً لا تجوز له الفدية لأن الصوم هنا بدل عن غيره، ولذا لا يجوز المصير إلى الصوم إلا عند العجز عما يكفر به من المال، فإن مات فأوصى بالتكفير جاز من ثلثه، هذا ويجوز في الفدية طعام الإباحة أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر للتنصيص على الصدقة فيها، والإطعام في الفدية قوله: (**لأن شرط الخلفية**) أي شرط وقوع الفدية خلفاً عن الصوم دوام العجز عن الصوم، فخرج المتيمم إذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة قبل التيمم، لأن خلفية التيمم مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه، وكذا خليفة الأشهر عن الأقراء في الاعتداد مشروط بانقطاع الدم مع سن الإياس لا بشرط دوامه، فلذا يجب الاعتداد بالدم إذا عاد بعد الانقطاع في سن الإياس في المستقبل، أو في العدة التي فرض عوده فيها، حتى تستأنف للقدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف لا في الأنكحة المباشرة حال ذلك الانقطاع هذا هو الواقع من الحكم، ومقتضاه كون الخلفية على الوجه الذي ذكرناه لا على ما ذكر في النهاية قوله: (**وصار كالشيخ الفاني**) إلحاقاً بطريق الدلالة لا بالقياس. وجهه أن الكلام في مريض عجز عن الأداء وعليه الصوم،

وصف بما بين المراد به بقوله (**الذي لا يقدر على الصيام**) وسمي فانياً إما لقربه إلى الفناء أو لأنه فنيت قوته، ووجوب الفدية عليه مذهبنا. وقال مالك رحمه الله: لا تجب عليه الفدية، لأن الأصل وهو الصوم لم يجب عليه فلا يجب خلفه وقلنا: السبب وهو شهود الشهر تناوله حتى لو تحمل المشقة وصام وقع عن فرضه، وإنما يباح له الإفطار بعذر ليس بعرض الزوال حتى يصار إلى القضاء كالمرض والسفر فوجبت الفدية كمن مات وعليه الصوم (**والأصل فيه قوله تعالى ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية﴾**) قال أهل التفسير (**معناه لا يطيقونه**) فهو كقوله تعالى **﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾** فإن قيل: روي عن الشعبي رحمه الله أنه قال: لما نزل قوله تعالى **﴿وعلى الذين يطيقونه فدية﴾** كان الأغنياء يفطرون ويفدون والفقراء يصومون بناء على أن في بدء الإسلام كان الرجل مخيراً بين الصوم والفدية، ثم نسخت بعد ذلك بقوله تعالى **﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾** والمنسوخ لا يجوز الاستدلال به. أجيب بأن الآية إن وردت في الشيخ الفاني كما ذهب إليه بعض السلف فظاهر، وإن وردت في التخيير فكذلك لأن النسخ إنما ثبت في حق القادر على الصوم، فبقي الشيخ الفاني على حاله كما كان. وقوله (**ولو قدر على الصوم**) يعني بعد ما فدى (**بطل حكم الفداء**) وصار كأن لم يكن، ووجب عليه الصوم. فإن قيل: القدرة على الأصل بعد حصول المقصود بالخلف لا تبطل الخلف، كما لو قدر على الماء بعد ما صلى بالتيمم، وههنا حصل المقصود وهو تفريغ

قيل روي عن الشعبي، إلى قوله: والمنسوخ لا يجوز الاستدلال به) أقول: الشيخ الفاني على هذا التقدير ليس من متناولات الآية الكريمة حتى يكون استدلالاً بالمنسوخ فالأظهر إتمام الكلام بقوله فلا تتناول الآية الكريمة محل النزاع قوله: (**فبقي الشيخ الفاني على حاله**) أقول: كيف يبقى الشيخ الفاني على حاله، وقوله تعالى **﴿وعلى الذين يطيقونه﴾** لم يتناوله على هذا التفسير قال المصنف: (**لأن شرط الخليفة استمرار العجز**) أقول: فإن قوله تعالى **﴿لا يطيقونه﴾** محمول على الاستمرار، إذ لا تجب الفدية على المريض والمسافر.

حكم الفداء لأن شرط الخلفية استمرار العجز (**ومن مات وعليه قضاء رمضان فأوصى به أطعم عنه وليه لكل يوم مسكيناً نصف صاع من برّ أو صاعاً من تمر أو شعير**) لأنه عجز عن الأداء في آخر عمره فصار كالشيخ الفاني، ثم لابد من الإيصاء عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله، وعلى هذا الزكاة. هو يعتبره بديون العباد إذا كان كل ذلك حق مالي تجري فيه النيابة. ولنا أنه عبادة ولابد فيه من الاختيار. وذلك في الإيصاء دون الوراثة لأنها جبرية، ثم هو تبرع ابتداء حتى يعتبر من الثلث، والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ، وكل صلاة تعتبر بصوم يوم هو الصحيح

ولا شك أن كل من سمع أن الشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصوم يجزي عنه الإطعام علم أن سبب ذلك عجزه عجزاً مستمراً إلى الموت، فإن الشيخ الفاني الذي علق عليه هذا الحكم هو الذي كل يوم في نقص إلى أن يموت فيكون الوارد في الشيخ الفاني وارداً في المريض الذي هو بتلك الصفة، لا فرق إلا بأن الوجوب لم يسبق حال جواز الإطعام في الشيخ الفاني إلا بقدر ما يثبت ثم ينتقل، والمريض تقرّر الوجوب عليه قبله بإدراك العدة وعجزه الآن بسبب تقصيره في المسارعة إلى القضاء، ومعلوم أنه إذا كان الوجوب على التراخي لا يكون بذلك التأخير جانياً فلا أثر لهذا الفرق في إيجاب افتراق الحكم. واعلم أنهم منعوا في الأصول الإلحاق بالشيخ الفاني بطريق الدلالة كما منعوه بطريق القياس، لأن شرطه ظهور المؤثر وأثره غير أنه في الدلالة لا يفتقر إلى أهلية الاجتهاد بخلاف القياس، وذلك منتف في الشيخ الفاني، فإن ظهور المؤثر فيه وهو العجز إنما يصلح لإسقاط الصوم. وهنا مقام آخر وهو وجود الفدية ولا يعقل العجز مؤثراً في إيجابها، لكنا نقول ذلك في غير المنصوصة، وكون العجز سبباً لوجوب الفدية علة منصوصة، لأن ترتيب الحكم على المشتق نص على علية مبدأ الاشتقاق وإن لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالإشارة، وقد قال تعالى ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية**﴾ أي لا يطيقونه قوله: (**ثم لابد من الإيصاء عندنا**) أي في لزوم الإطعام على الوارث (**خلافاً للشافعي رحمه الله وعلى هذا الزكاة**) أي إذا مات من عليه دين الزكاة بأن استهلك مال الزكاة بعد الحول والعشر بعد وقت وجوبه لا يجب على وارثه أن يخرج عنه الزكاة والعشر إلا أن يوصي بذلك. ثم إذا أوصى فإنما يلزم الوارث إخراجهما إذا كانا يخرجان من الثلث، فإن زاد دينهما على الثلث لا يجب على الوارث، فإن أخرج كان متطوّعاً عن الميت ويحكم بجواز إجزائه، ولذا قال محمد في تبرع الوارث: يجزيه إن شاء الله تعالى، كما إذا أوصى بالإطعام عن الصلوات على ما يذكر، ويصح التبرع في الكسوة والإطعام لا الإعتاق لأن في الإعتاق بلا إيصاء إلزام الولاء على الميت، ولا إلزام في الكسوة والإطعام. وجه قول الشافعي ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها؟ فقال: لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها؟ قال نعم، قال: فدين الله أحق»

الذمة عما وجب عليه أجيب: بأن القدرة ههنا على الأصل إنما هي قبل حصول المقصود بالخلف، لأن دوام هذا العجز إلى الموت شرط صحة هذا الخلف، فإن الشيخ الفاني هو الذي يزداد ضعفه كل وقت إلى موته، وإليه أشار بقوله (**لأن شرط الخليفة استمرار العجز**) وقوله (**ومن مات وعليه قضاء رمضان**) أي قرب منه لأن الإيصاء بعد الموت غير متصوّر، وقوله (**لأنه عجز عن الأداء في آخر عمره**) استعمل الأداء في موضع القضاء والعجز عن القضاء بحيث لا يرجى في معنى الشيخ الفاني، فيلحق به دلالة بالطريق الأولى، لأن عجز الميت ألزم (**ثم لا بد من الإيصاء**) لإلزام الوارث، فإن لم يوص فللوارث أن يخرجه ولا يلزمه، وإذا أوصى أخرج عنه من ثلث المال مقدار صدقة الفطر (**وعندنا خلافاً للشافعي**) في جميع ذلك، أما خلافه في المقدار فلأن المقدار الواجب عنده مد، وأما في الباقي فلأنه يعتبر هذا الدين بديون العباد بجامع أن كلاً منهما حق مالي تجري فيه النيابة، فكما أن ديون العباد تخرج من جميع المال وإن لم يوص فكذلك هذا (**ولنا أنه عبادة وكل ما هو عبادة لا بد فيه من الاختيار وذلك في الإيصاء دون الوراثة لأنها جبرية ثم هو تبرع ابتداء**) لأن الصوم فعل مكلف به وقد سقطت الأفعال بالموت فصار الصوم كأنه سقط في حق الدنيا فكانت الوصية بأداء الفدية تبرعاً، بخلاف دين العباد فإنه لا يسقط

(ولا يصوم عنه الولي ولا يصلي) لقوله ﷺ «لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد» **(ومن دخل في صلاة التطوع أو في صوم التطوع ثم أفسده قضاه)** خلافاً للشافعي رحمه الله. له أنه تبرع بالمؤدي فلا يلزمه ما لم يتبرع به.

وفي رواية «جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟» الحديث، إلى أن قال «فصومي عن أمك»[1] وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام «من مات وعليه صيام صام عنه وليه»[2] قلنا: الاتفاق على صرف الأول عن ظاهره فإنه لا يصح في الصلاة الدين، وقد أخرج النسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما، وهو راوي الحديث الأول في سننه الكبرى أنه قال «لا يصلي أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد»[3] وفتوى الراوي على خلاف مرويه بمنزلة روايته للناسخ، ونسخ الحكم يدل على إخراج المناط عن الاعتبار، ولذا صرحوا بأن من شرط القياس أن لا يكون حكم الأصل منسوخاً لأن التعدية بالجامع ونسخ الحكم يستلزم إبطال اعتباره، إذ لو كان معتبراً لاستمر ترتيب الحكم على وفقه، وقد روي عن عمر رضي الله عنه نحوه، أخرجه عبد الرزاق وذكره مالك في الموطإ بلاغاً فقال مالك: ولم أسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعين رضي الله تعالى عنهم بالمدينة أن أحداً منهم أمر أحداً أن يصوم عن أحد ولا يصلي عن أحد اهـ. وهذا مما يؤيد النسخ، وإنه الأمر الذي استقرّ الشرع عليه آخراً، وإذا أهدر كون المناط الدين فإنما يعلل لوجوب الأداء عن الميت على الوارث بدين العباد فإنه محل الاتفاق، وليس هو الكائن في صورة النزاع فلا يجب على الوارث إلا بالإيصاء، ثم إذا أوصى لا يجب عليه إلا بقدر الثلث إلا أن يتطوّع، وعلى هذا دين صدقة الفطر والنفقة الواجبة والكفارات المالية والحج وفدية الصيامات التي عليه والصدقة المنذورة والخراج والجزية، وهذا لأن هذه بين عقوبة وعبادة، فما كان عبادة فشرط إجزائها النية ليتحقق أداؤها مختاراً فيظهر اختياره الطاعة من اختياره المعصية الذي هو المقصود من التكليف، وفعل الوارث من غير أمر المبتلي بالأمر والنهي لا يحقق اختياره، بل لما مات من غير فعل ولا أمر به فقد تحقق عصيانه بخروجه من دار التكليف ولم يمتثل، وذلك يقرز عليه موجب العصيان، إذ ليس فعل الوارث الفعل المأمور به فلا يسقط به الواجب، كما لو تبرع به حال حياته وما كان فيها مع ذلك معنى العقوبة، فلا يخفى أنه فات فيه الأمران إذ لم يتحقق إيقاع ما يستشقه منه ليكون زاجراً له، بخلاف ديون العباد فإن المقصود من الأمر بأدائها وصول المال إلى من هو له يدفع به حاجته، ولذ إذا ظفر من له بجنسه كان له أخذه ويسقط عن ذمة من عليه فلزمت من غير إيصاء لتحقق حصول المقصود بفعل الوارث هنا، وعن هذا قلنا: لا يورث خيار الشرط والرؤية لأنه رأي كان للميت، بخلاف خيار العيب لأنه جزء من العين في المعنى احتبس عند البائع. وإذا علمت ما ذكرنا علمت أن المقصود من حقوق الله تعالى إنما هي الأفعال إذ بها تظهر الطاعة والامتثال،

بالموت، لأن المقصود ثمة هو المال والفعل غير مقصود لحاجة العباد إلى الأموال، وكذلك الوصية بالزكاة، وإذا كان تبرعاً **(يعتبر من الثلث)** وإنما قال ابتداء لأنها في الآخرة تنوب عن الواجب على الميت **(والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ)** فإن النص الوارد بالفداء في الصوم غير معقول المعنى، فالقياس أن يقتصر عليه، لكن النص الوارد فيه يجوز أن يكون معلولاً بعلة

---

(١) صحيح. أخرجه ١٩٥٣ ومسلم ١١٤٨ وأبو داود ٣٣١٠ والترمذي ٧١٧ والنسائي ١٩١٢، ٢٩١٦ وابن ماجه ١٧٥٨ والبيهقي ٤/ ٢٥٥ والدارقطني ٢/ ١٩٥ وأحمد ١/ ٢٢٤، ٢٢٧، ٣٦٢ كلهم من حديث ابن عباس وفي بعض الروايات «أختي» بدل «أمي».
وفي رواية للبخاري: «إن أمي ماتت، وعليها صوم نذر».

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٥٢ ومسلم ١١٤٧ وأبو داود ٢٤٠٠ و٣٣١١ وابن حبان ٣٥٦٩ والدارقطني ٢/ ١٩٤ والبيهقي ٤/ ٢٥٥ و٦/ ٢٧٩ وأحمد ٦/ ٦٩ كلهم من حديث عائشة.

(٣) موقوف جيد. أخرجه النسائي في الكبرى ٢٩١٨ وذكره البيهقي ٤/ ٢٥٧ عن ابن عباس قال: «لا يصوم أحد عن أحد، ويطعم عنه».
وقال ابن التركماني في الجوهر النقي بعد أن ذكر حديث النسائي عن ابن عباس: وهذا سند صحيح عن شرط الشيخين خلا ابن عبد الأعلى، فإنه على شرط مسلم.
وورد عن ابن عمر موقوفاً أخرجه مالك ١/ ٣٠٣ وعبد الرزاق في مصنفه في كتاب الوصايا كما في نصب الراية ٢/ ٤٦٣.

ولنا أن المؤدي قربة وعمل فتجب صيانته بالمضي عن الإبطال، وإذا وجب المضي وجب القضاء بتركه. ثم عندنا لا يباح الإفطار فيه بغير عذر في إحدى الروايتين لما بينا ويباح بعذر، والضيافة عذر لقوله ﷺ «أفطر واقض يوماً مكانه»

وما كان مالياً منها، فالمال متعلق المقصود: أعني الفعل، وقد سقطت الأفعال كلها بالموت لتعذر ظهور طاعته بها في دار التكليف، فكان الإيصاء بالمال الذي هو متعلقها تبرعاً من الميت ابتداء فيعتبر من الثلث، بخلاف دين العباد لأن المقصود فيها نفس المال لا الفعل، وهو موجود في التركة فيؤخذ منها بلا إيصاء قوله: **(والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ)** وجهه: أن المماثلة قد ثبتت شرعاً بين الصوم والإطعام والمماثلة بين الصلاة والصوم ثابتة، ومثل مثل الشيء جاز أن يكون مثلاً لذلك الشيء وعلى تقدير ذلك يجب الإطعام، وعلى تقدير عدمها لا يجب، فالاحتياط في الإيجاب، فإن كان الواقع ثبوت المماثلة حصل المقصود الذي هو السقوط وإلا كان براً مبتدأ يصلح ماحياً للسيئات، ولذا قال محمد فيه: يجزيه إن شاء الله تعالى من غير جزم، كما قال في تبرع الوارث بالإطعام، بخلاف إيصائه به عن الصوم فإنه جزم بالإجزاء قوله: **(هو الصحيح)** احتراز من قول ابن مقاتل: إنه يطعم لكل صلاة يوم مسكيناً لأنها كصيام يوم ثم رجع إلى ما في الكتاب، لأن كل صلاة فرض على حدة فكانت كصوم يوم قوله: **(ومن دخل في صوم التطوّع ثم أفسده قضاه)** لا خلاف بين أصحابنا رحمهم الله في وجوب القضاء إذا فسد عن قصد أو غير قصد بأن عرض الحيض للصائمة المتطوّعة، خلافاً للشافعي رحمه الله، وإنما اختلاف الرواية في نفس الإفساد هل يباح أو لا؟ ظاهر الرواية لا إلا بعذر، ورواية المنتقى يباح بلا عذر. ثم اختلف المشايخ رحمهم الله على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر أو لا؟ قيل نعم، وقيل لا، وقيل عذر قبل الزوال لا بعده، إلا إذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لأحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر. وقيل: إن كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وإن لم يأكل لا يباح الفطر، وإن كان يتأذى بذلك يفطر. واعتقادي أن رواية المنتقى أوجه، وعلى اعتبار ذلك ينصب الكلام في خلافية الشافعي رحمه الله آخراً، ويتبين وجه اختيارنا لها في ضمنه إن شاء الله تعالى، وأحسن ما يستدل به عندكم شيء؟ فقلنا لا، قال: فإني إذا صائم ثم أتانا يوماً آخر فقلنا: يا رسول الله أهدي لنا حيس، قال: أرنيه فلقد أصبحت صائماً، فأكل» وفي لفظ «فأكل، وقال: قد كنت أصبحت صائماً»[1] فهذا يدل على عدم وجوب الإتمام، ولزوم القضاء مرتب على وجوبه فلا يجب واحد منهما. وروى أبو

مشتركة بينه وبين الصلاة وإن كنا لا نعقله، والصلاة نظير الصوم بل أهم، فأمر المشايخ بالفداء فيها احتياطاً وموضعه الأصول وقوله **(هو الصحيح)** احتراز عما قاله محمد بن مقاتل أولاً: إنه يطعم عنه لصلاة كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال: كل صلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح لأنه أحوط. وقوله **(ولا يصوم عنه الولي)** احتراز عن قول الشافعي رحمه الله، فإنه يجوز ذلك في قول استدلالاً بما روي عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال «من مات وعليه صيام صام عنه وليه» وهو نص في الباب. ولنا حديث ابن عمر رضي الله عنهما **(لا يصوم أحد عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد)** وتأويل حديث عائشة رضي الله عنها فعل عنه ما يقوم مقام الصوم من الإطعام إن أوصى بذلك. وقوله **(ومن دخل في صوم التطوع)** ذكرناه في فصل القراءة من كتاب الصلاة. وقوله **(ثم عندنا)** كأنه بيان لمبنى الاختلاف، وهو أن الإفطار بعد الشروع ليس بمباح بغير عذر عندنا وعنده مباح، فإذا كان غير مباح كان بالإفطار جانياً فيلزمه القضاء، وإذا كان مباحاً لم يكن جانياً فلا يلزمه القضاء. وقوله **(والضيافة عذر)** يعني على الأظهر، وروى الحسن عن أبي حنيفة أنها ليست بعذر لما روي أن رسول الله ﷺ قال «إذا دعي أحدكم فليجب، فإن كان مفطراً فليأكل، وإن كان صائماً فليصلّ: أي فليدع لهم». ووجه الأظهر ما روي عنه عليه الصلاة والسلام «أنه كان في ضيافة رجل من الأنصار، فامتنع رجل من الأكل وقال إني صائم،

قوله: (وقوله ثم عندنا كأنه بيان لمبنى الاختلاف الخ) أقول فيه بحث.

(١) صحيح. تقدم في أوائل كتاب الصيام.

. . . .

داود والترمذي والنسائي عن أم هانيء مرفوعاً «الصائم المتطوّع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر»[١] وفي كل من سنده ومتنه اختلاف، وتكلم عليه البيهقي رحمه الله. وقال الشافعي أيضاً: صح: «أنه عليه الصلاة والسلام خرج من المدينة حتى إذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع إناء فشرب والناس ينظرون» وفي لفظ «كان ذلك بعد العصر» زاد مسلم «عام الفتح»[٢] وفيه دلالة التأخير. قال الشافعي: فلما كان له قبل أن يدخل في صوم الفرض أن لا يدخل فيه للسفر كان له إذا دخل فيه أن يفطر كما فعل عليه الصلاة والسلام، فالتطوع أولى. وحاصله استدلال بفطره في الفرض بعد الشروع الذي لم يكن واجباً عليه على إباحة فطره في النفل بعد الشروع الذي لم يكن واجباً عليه، وهو استدلا حسن جداً. ولنا الكتاب والسنة والقياس؛ أما الكتاب فقوله تعالى **﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾** وقال تعالى **﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها﴾** الآية سيقت في معرض ذمهم على عدم رعاية ما التزموه من القرب التي لم تكتب عليهم، والقدر المؤدي عمل كذلك فوجب صيانته عن الإبطال بهذين النصين، فإذا أفطر وجب قضاؤه تفادياً عن الإبطال؛ وأما السنة فما أخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن عروة عن عائشة قالت «كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فجاء رسول الله ﷺ فبدرتني إليه حفصة وكانت ابنة أبيها فقالت: يا رسول الله إنا كنا صائمتين فعرض علينا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، قال: اقضيا يوماً آخر مكانه»[٤] وأعله البخاري بأنه لا يعرف لزميل سماع من عروة، ولا ليزيد سماع من عروة، وأعله الترمذي

فقال عليه الصلاة والسلام: إنما دعاك أخوك لتكرمه فأفطر واقض يوماً مكانه» ومن المشايخ من قال إن كان صاحب الدعوة يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الأكل لا يفطر، وإن كان يتأذى يفطر ويقضي. وقال في الذخيرة: هذا كله إذا كان الإفطار قبل الزوال، فأما إذا كان بعد الزوال فلا ينبغي له أن يفطر إلا إذا كان في ترك الإفطار عقوق الوالدين أو أحدهما. وقوله **(وإذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر)** الأصل في هذا أن كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان عليها في أوّله لزمه الصوم

---

(١) حسن. الترمذي ٧٣٢ والنسائي في الكبرى ٣٣٠٢ بهذا اللفظ وأبو داود ٢٤٥٦ بنحوه وابن عدي في الكامل ٢/ ١٧٩ والبيهقي ٤/ ٢٧٦ والطيالسي ١٦١٨ والحاكم ١/ ٤٣٩ وأحمد ٦/ ٣٤٣ كلهم من حديث أم هانيء.
قال النسائي: لم يسمعه جعدة من أن هانيء اهـ.
وقال الدارقطني: إنما سمعه سماك عن ابن أم هانيء عن أبي صالح عن أم هانيء اهـ.
وقال ابن عدي: قال البخاري: جعدة روى عنه شعبة لا يعرف إلا بحديث فيه نظر اهـ ولفظ أبي داود فيه: «فقال لها: أكنت تقضين شيئاً؟ قالت: لا قال: فلا يضرك إن كان تطوعاً».
وأورده النسائي في الكبرى من عدة طرق بألفاظ مختلفة. وقد تكلم فيها. والخلاصة أنه حديث حسن ففي رواية للبيهقي: قال شعبة لجعدة أسمعته من أم هانيء قال: أخبرني أهلنا وأبو صالح مولى أم هانيء. عن أم هانيء اهـ وجعدة هذا مقبول كما في التقريب. فحديثه حسن لوحده كيف وله وجوه أخرى عن أم هانيء..

(٢) صحيح. تقدم تخريجه من سديث جابر قبل قليل.

(٣) حسن لشواهده أخرجه أبو داود ٢٤٥٧ والترمذي ٧٣٥ والطحاوي ٢/ ١٠٨، ١٠٩ وابن حبان ٣٥١٧ وكذا النسائي في الكبرى ٣٢٩٩ وأحمد ٦/ ٢٦٣ من وأبو يعلى ٤٦٣٩.
طرق كلهم من حديث عائشة.
وورد من طريق الزهري مرسلاً أخرجه مالك ١/ ٣٠٦.
وقال ابن عبد البر: لا يصح عن مالك إلا المرسل.
قال المنذري: قال البخاري: لا تعرف لزميل سماعاً من عروة، ولا يزيد من زُميل، ولا تقوم به الحجة. وقال الخطابي: إسناده ضعيف، وزّميل مجهول. ولو ثبت احتمل أن يكون إنما أمرهما بذلك استحباباً اهـ قلت: هذا إسناد أبي داود ورواه الترمذي من طريق أخرى عن الزهري به. ورواه ابن حبان من طريق آخر ورجاله ثقات رجال مسلم وهو من طريق غير طريق الزهري وللحديث شواهد وطرق أخرى يرقى بها إلى درجة الحسن، وشواهده هي الآتية. لكن محمول على الاستحباب كما قال الخطابي.

بأن الزهري لم يسمع من عروة، فقال: روى هذا الحديث صالح بن أبي الأخضر ومحمد بن حفصة عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها. وروى مالك بن أنس ومعمر بن عبيد الله بن عمرو بن زياد[١] بن سعد وغير واحد من الحفاظ عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها، ولم يذكروا فيه عروة، وهذا أصح، ثم أسند إلى ابن جريج قال: سألت الزهري أحدثك عروة عن عائشة رضي الله عنها؟ قال: لم أسمع من عروة في هذا شيئاً. ولكن سمعنا في خلافة سليمان بن عبد الملك من ناس عن بعض من سأل عائشة رضي الله عنها عن هذا الحديث اهـ. قلنا: قول البخاري مبني على اشتراط العلم بذلك، والمختار الاكتفاء بالعلم بالمعاصرة على ما مر غير مرة، ولو سلم إعلاله وإعلال الترمذي فهو قاصر على هذا الطريق فإنما يلزم لو لم يكن له طريق آخر، لكن قد رواه ابن حبان في صحيحه من غيرها عن جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت «أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين»[٢] الحديث، ورواه ابن أبي شيبة من طريق آخر غيرهما عن خصيف عن سعيد بن جبير «أن عائشة وحفصة» الحديث. ورواه الطبراني في معجمه من حديث خصيف عن عكرمة عن ابن عباس «أن عائشة وحفصة»[٣] ورواه البزار من طريق غيرها عن حماد بن الوليد عن عبيد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن نافع عن ابن عمر قال «أصبحت عائشة وحفصة رضي الله عنهما»[٤] وحماد بن الوليد لين الحديث، وأخرجه الطبراني من غير الكل في الوسط. حدثنا موسى بن هارون، حدثنا محمد بن مهران الجمال قال: ذكره محمد بن أبي سلمة المكي عن محمد ابن عمرويه عن أم سلمة[٥] عن أبي هريرة قال «أهديت لعائشة وحفصة رضي الله عنهما هدية وهما صائمتان فأكلتا منها فذكرتا ذلك لرسول الله ﷺ فقال: اقضيا يوماً مكانه ولا تعودا»[٦] فقد ثبت هذا الحديث ثبوتاً لا مرد له لو كان كل طريق من هذه ضعيفاً لتعددها وكثرة مجيئها، وثبت في ضمن ذلك أن ذلك المجهول في قول الزهري فيما أسند الترمذي إليه عن بعض من سأل عائشة رضي الله عنها عن هذا الحديث ثقة أخبر بالواقع، فكيف وبعض طرقه مما يحتج به. وحمله على أنه أمر ندب خروج عن مقتضاه بغير موجب، بل هو محفوف بما يوجب مقتضاه ويؤكد، وهو ما قدمناه من قوله تعالى: ﴿**ولا تبطلوا أعمالكم**﴾ [محمد ٣٣] كلام المفسرين فيها على أن المراد لا تحبطوا الطاعات بالكبائر، كقوله تعالى ﴿**لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي**﴾ إلى أن قال: ﴿**أن تحبط أعمالكم**﴾ [الحجرات ٢] وكلام ابن عمر رضي الله عنه ظاهر في أن هذا قول الصحابة، أو لا تبطلوها بمعصيتهما: أي معصية الله ورسوله، أو الإبطال بالرياء والسمعة، وهو قول ابن عباس رضي الله عنه، وعنه بالشك والنفاق أو بالعجب،

فعليه الإمساك كالحائض والنفساء يطهران بعد طلوع الفجر أو معه، والمجنون يفيق والمريض يبرأ، والمسافر يقدم بعد الزوال أو الأكل، والمفطر عمداً أو خطأ أو مكرهاً، أو أكل يوم الشك ثم تبين أنه من رمضان أو أفطر على ظن غروب الشمس أو

---

(١) قوله صاحب الفتح (ابن عمرو بن زياد) هكذا في بعض النسخ، وفي بعضها ابن عمر وابن زياد مضبوطاً بالقلم بضم عين عمر ثم واو العطف بعدها وليحرر اهـ مصححه.

(٢) ابن حبان ٣٥١٧ وهو الحديث المتقدم. ورجال ابن حبان ثقات رجال مسلم كما قال الشيخ شعيب الأرناؤوط.

(٣) ضعيف. أخرجه ابن أبي شيبة عن سعيد بن جبير أن عائشة وحفصة الحديث. كما في نصب الراية ٢/ ٤٦٧ وكذا الطبراني في معجمه عن خصيف عن عكرمة عن ابن عباس أن عائشة... الحديث.
قال ابن أبي حاتم: قال أحمد: خصيف ضعيف. وقال ابن معين: صالح وقال أبي حاتم: صالح يخلط. وقال أبو زرعة: ثقة.

(٤) ضعيف. أخرجه الطبراني والبزار كما في المجمع ٣/ ٢٠٢ من حديث ابن عمر.
وقال الهيثمي: فيه حماد بن الوليد ضعفه الأئمة وقال أبو حاتم: شيخ اهـ.

(٥) وقوله صاحب الفتح (عن أم سلمة) في بعض النسخ عن أبي سلمة وحرر اهـ مصححه.

(٦) ضعيف. أخرجه الطبراني في الأوسط كما في المجمع ٣/ ٢٠٢ من حديث أبي هريرة.
وقال الهيثمي: وفيه محمد بن أبي سلمة المكي وقد ضعف بهذا الحديث اهـ لكن هذه الطرق، والشواهد تقوي حديث الباب، وتجعله حسناً، وقد تقدم أن إسناد ابن حبان بمفرده صحيح على شرط مسلم. والله أعلم. وانظر الجوهر النقي ٤/ ٢٨٠.

(وإذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في رمضان أمسكا بقية يومهما) قضاء لحق الوقت بالتشبه **(ولو أفطرا فيه لا قضاء**

والكل يفيد أن المراد بالإبطال إخراجها عن أن تترتب عليها فائدة أصلاً كأنها لم توجد، وهذا غير الإبطال الموجب للقضاء فلا تكون الآية باعتبار المراد دليلاً على منع هذا الإبطال، بل دليلاً على منعه بدون قضاء، فتكون دليل رواية المنتقى على ما قدمناه من أنها إباحة الفطر مع إيجاب القضاء، ولهذا اخترناها لأن الآية لا تدل باعتبار المراد منها سوى ذلك. والأحاديث المذكورة لا تفيد سوى إيجاب القضاء إلا ما كان من الزيادة التي في رواية الطبراني وهي قوله «ولا تعودا»[(١)] وهي مع كونها منفرداً بها لا تقوي قوة حديث مسلم المتقدم الاستدلال به للشافعي، فبعد تسليم ثبوت الحجية يحمل على الندب، وكذا حديث البخاري «آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها: ما شأنك؟ قالت؟ أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً فقال كل، قال: فإني صائم، قال: ما آكل حتى تأكل فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، فقال له سلمان نم فنام، ثم ذهب يقوم فقال نم، فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن، قال: فصليا فقال له سلمان: «إن لربك عليك حقاً ولنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً فأعط كل ذي حق حقه، فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له، فقال عليه الصلاة والسلام: صدق سلمان»[(٢)] وهذا مما استدل به القائلون بأن الضيافة عذر، وكذا ما أسند الدارقطني إلى جابر قال «صنع رجل من أصحاب رسول الله ﷺ طعاماً فدعا النبي ﷺ وأصحابه، فلما أتى بالطعام تنحى رجل منهم، فقال عليه الصلاة والسلام: ما لك؟ قال: إني صائم، فقال عليه الصلاة والسلام: تكلف أخوك وصنع طعاماً ثم تقول أني صائم، كل وصم يوماً مكانه»[(٣)] فإن كلاً منهما يدل على عدم كون الفطر ممنوعاً إذ لا يعهد للضيافة أثر في إسقاط الواجبات، ولذا منع المحققون كونها عذراً كالكرخي وأبي بكر الرازي، واستدلا بما روى عنه عليه الصلاة والسلام «إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب، فإن كان مفطراً فيأكل، وإن كان صائماً فليصل: أي فليدع لهم»[(٤)] والله أعلم بحال هذا الحديث. وقول بعضهم: ثبت موقوف على إبداء ثبت، ثم لا يقوي قوة حديث سلمان. والحاصل أن على رواية المنتقى تتظافر الأدلة ولا يعارض ما استدل به الشافعي رحمه الله ما يثبتها على ما لا يخفى، وأما القياس فعلى الحج والعمرة النفلين حيث يجب قضاؤهما إذا أفسدا قوله: **(وإذا بلغ الصبي الخ)** كل من تحقق بصفة أثناء النهار أو قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فإنه يجب عليه الإمساك تشبهاً كالحائض والنفساء يطهران بعد الفجر أو معه، والمجنون يفيق، والمريض يبرأ، والمسافر يقدم بعد الزوال أو قبله بعد الأكل، أما إذا قدم قبل الزوال والأكل فيجب عليه الصوم لما في الكتاب، وكذا لو كان نوى الفطر ولم يفطر حتى قدم في وقت النية وجب عليه نية الصوم، والذي أفطر عمداً أو خطأ أو مكرها أو أكل يوم الشك ثم استبان أنه من رمضان أو أفطر على ظن غروب الشمس، أو

تسحر على ظن عدم طلوع الفجر والأمر بخلافه، ومن لم يكن كذلك لم يجب عليه الإمساك كما في حالة الحيض والنفاس. ثم وجوب الإمساك إنما هو على قول بعض المشايخ وهو اختيار المصنف على ما يذكره عند قوله: إذا قدم المسافر، أو

(١) هو المتقدم.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٦٨، ٦١٣٩ والترمذي ٢٤١٣ وابن حبان ٣٢٠ والبيهقي ٤/ ٢٧٦ كلهم من حديث ابن أبي جحيفة عن أبيه «أن رسول الله ﷺ آخى بين...» الحديث.

(٣) حديث أبي سعيد. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٧٧ من إبراهيم بن عبيد قال: صنع أبو سعيد... الحديث.
وقال الدارقطني: هذا مرسل.
وأخرجه الطيالسي ٢٢٠٣ عن إبراهيم بن عبيد الله الزرقي عن أبي سعيد قال: «صنع رجل طعاماً...».
ثم كرره الدارقطني من وجه آخر ٢/ ١٧٨ موصولاً من طريق ابن المنكدر عن جابر، فهذه متابعة، لكن فيه من لا يعرف وانظر نصب الراية ٢/ ٤٦٥.

(٤) سيأتي في الأطعمة إن شاء الله، وهو متفق عليه.

عليهما) لأن الصوم غير واجب فيه **(وصاما ما بعده)** لتحقق السبب والأهلية **(ولم يقضيا يومهما ولا ما مضى)** لعدم الخطاب، وهذا بخلاف الصلاة لأن السبب فيها الجزء المتصل بالأداء فوجدت الأهلية عنده، وفي الصوم الجزء الأول والأهلية منعدمة عنده. وعن أبي يوسف رحمه الله أنه إذا زال الكفر أو الصبا قبل الزوال فعليه القضاء، لأنه

تسحر قبل الفجر وقيل الإمساك مستحب لا واجب، لقول أبي حنيفة رحمه الله في الحائض تطهر نهاراً: لا يحسن أن تأكل وتشرب. والناس صيام. والصحيح الوجوب لأن محمداً قال فليصم، وقال في الحائض فلتدع. وقول الإمام لا يحسن تعليل للوجوب: أي لا يحسن بل يقبح، وقد صرح به في بعضها فقال في المسافر: إذا أقام بعد الزوال إني أستقبح أن يأكل ويشرب والناس صيام وهو مقيم، فبين مراده بعدم الاستحسان، ولأنه الموافق للدليل، وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالإمساك لمن أكل في يوم عاشوراء[1] حين كان واجباً، ولا يخفى على متأمل فوائد قيود الضابط، وقلنا: كل من تحقق أو قارن ولم نقل من صار بصفة الخ ليشمل من أكل عمداً في نهار رمضان لأن الصيرورة للتحول، ولو لامتناع ما يليه ولا يتحقق المفاد بهما فيه قوله: **(لأن الصوم غير واجب فيه عليهما)** وقال زفر في الكافر إذا اسلم: يجب عليه قضاء ذلك اليوم لأن إدراك جزء من الوقت بعد الأهلية موجب كما في الصلاة، وينبغي أن يكون جوابه في الصبي إذا بلغ كذلك. ونحن نفرق بأن السبب في الصلاة الجزء القائم عند الأهلية أيّ جزء كان، فتحقق الموجب في حقهما، وفي الصوم الجزء الأول ولم يصادفه أهلاً. وعلى هذا فقولهم في الأصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سبباً للمؤدي وظرفاً له كوقت الصلاة أو سبباً ومعياراً وهو ما يقع فيه مقدراً به كوقت الصوم تساهل إذ يقتضي أن السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه، ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال: يلزم أن لا يجب الإمساك في نفس الجزء الأول من اليوم لأنه هو السبب للوجوب، وإلا لزم سبق الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب، فالإيجاب فيه يستدعي سبباً سابقاً، والفرض خلافه، ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكروه في وقت الصلاة من أن السببية تضاف إلى الجزء الأول، فإن لم يؤدّ عقيبه انتقلت إلى ما يلي ابتداء الشروع، فإن لم يشرع إلى الجزء الأخير تقررت السببية فيه، واعتبر حال المكلف عنده تكلفاً مستغني عنه

طهرت الحائض. وقال الشيخ الإمام الصفار: الصحيح أنه على الإيجاب لأن محمداً رحمه الله ذكر في كتاب الصوم «فليصم بقية يومه» والأمر للوجوب. وقال في الحائض: إذا طهرت في بعض النهار فلتدع الأكل والشرب وهذا أمر أيضاً. وقال بعضهم: هو على الاستحباب ذكره محمد بن شجاع، لأنه مفطر فكيف يجب عليه الكف عن المفطرات. وقال أبو حنيفة رحمه الله في الحائض: طهرت في بعض النهار ولا يحسن لها أن تأكل وتشرب والناس صيام. وأجيب عن الثاني: بأن هذا الإمساك ليس على جهة الصوم حتى ينافي الإفطار المتقدم، وإنما هو قضاء لحق الوقت بالتشبه، ومعنى قول أبي حنيفة لا يحسن لها يقبح منها، وترك القبيح شرعاً من الواجبات. وقوله **(ولو أفطرا فيه)** أي فيما بقي من يومهما **(لا قضاء عليهما لأن الصوم غير واجب فيه)** بل الإمساك هو الواجب ولا قضاء إلا للصوم **(وصاما ما بعده)** من الأيام **(لتحقق السبب)** وهو شهود الشهر **(والأهلية)** بالإسلام والبلوغ **(ولم يقضيا يومهما)** يعني إذا أمسكا بقية النهار، وإنما قلت هذا لئلا يتكرر مع قوله لا قضاء عليهما، وقوله **(ولا ما مضى)** أي لم يقضيا ما مضى من الأيام قبل البلوغ والإسلام **(لعدم الخطاب)** لأنه إنما يكون عند الأهلية وكانت منتفية قبلهما: فإن قيل: انتفاء الأهلية في أول النهار لا يمنع وجوب القضاء فإن المجنون إذا أفاق في يوم رمضان قبل الزوال والأكل ونوى الصوم يقع عن الفرض، ولو أفطر وجب عليه القضاء مع أن الصوم لم يكن واجباً عليه وقت طلوع الفجر. أجيب: بأنا لا نسلم أن الوجوب لم يكن ثابتاً عليه في ذلك الوقت، بل الوجوب في حقه كان ثابتاً إلا أنه لم يظهر أثره عند الاستغراق، فإذا لم يستغرق ظهر أثر الوجوب. وقوله **(وهذا)** أي ما ذكرنا من عدم وجوب قضاء صوم ذلك اليوم الذي بلغ فيه الصبي أو أسلم فيه الكافر **(بخلاف الصلاة)** حيث يجب قضاؤها إذا بلغ أو أسلم لما ذكره في الكتاب، وهو

---

(١) تقدم في أوائل كتاب الصيام.

أدرك وقت النية. وجه الظاهر أن الصوم لا يتجزأ وجوباً وأهلية الوجوب منعدمة في أوّله إلا أن للصبيّ أن ينوي **التطوّع في هذه الصورة دون الكافر على ما قالوا،** لأن الكافر ليس من أهل التطوّع أيضاً، والصبيّ أهل له **(وإذا نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه)** لأن السفر لا ينافي أهلية الوجوب ولا صحة الشروع

إذ لا داعي لجعله ما يليه دون ما وقع فيه قوله: **(على ما قالوا)** إشارة إلى الخلاف، وأكثر المشايخ على هذا الفرق، وهو أن الصبي كان أهلاً فتتوقف إمساكاته في حق الصوم في أول النهار على وجود النية في وقتها، والكافر ليس أهلاً أصلاً فلا تتوقف فيقع فطراً فلا يعود صوماً، ومنهم من تمسك في التسوية بينهما بما في الجامع الصغير في الصبي يبلغ والكافر يسلم، قال: هما سواء، فإنه يدل على صحة نية كل منهما للتطوع قوله: **(وإذا نوى المسافر الإفطار)** أي في غير رمضان بدليل قوله وإن كان في رمضان، ثم نية الإفطار ليس بشرط، بل إذا قدم قبل الزوال والأكل وجب عليه صوم ذلك اليوم بنية ينشئها قوله: **(ألا ترى الخ)** يعني أن المرخص السفر، فلما لم يتحقق في أوّل اليوم كان الخطاب متوجهاً عليه بتعين الصوم فلا يجوز له الفطر فيه بحدوث إنشائه. وقد يشكل عليه ما صح عنه عليه الصلاة والسلام مما قدمنا «أنه خرج من المدينة عام الفتح حتى إذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع إناء فشرب»[١] اللهم إلا أن يدفع بتجويز كون خروجه كان قبل الفجر وفيه بعد، وأيضاً قولهم: ما لم يتحقق المرخص، فالخطاب بالصوم عيناً ممنوع، لم لا يجوز أن يكون الخطاب بتعينه إن لم يحديث سفراً في أثناء اليوم فيجب الشروع قبله، فإذا سافر في أثناء اليوم زال التعين لأنه كان بشرط عدمه، وهذا البحث مذهب بعض الفقهاء حكاه بعض شارحي كتاب مسلم، والجمهور على تعين صومه. واعلم أن إباحة الفطر للمسافر إذا لم ينو الصوم، فإذا نواه ليلاً وأصبح من غير أن ينقض عزيمته قبل الفجر أصبح صائماً فلا يحل فطره في ذلك اليوم، لكن لو أفطر فيه لا كفارة عليه لأن السبب المبيح من حيث الصورة وهو السفر قائم فأورث شبهة وبها تندفع الكفارة. ويشكل عليه حديث كراع الغميم بناء على أن الصحيح أن فطره عنده ليس في اليوم الذي خرج فيه من المدينة لأنه مسافة بعيدة لا يصل إليها في يوم واحد، بل معنى قول الراوي حتى إذا كان بكراع الغميم وهو صائم أنه كان صائماً حين وصل إليه، ولا شك أنه صوم يوم لم يكن في أوله مقيماً غير أنه شرع في صوم الفرض وهو مسافر ثم أفطر. وتبين بهذا

واضح (و) روى ابن سماعة **(عن أبي يوسف أنه إذا زال الكفر أو الصبا قبل الزوال فعليهما القضاء)** لما ذكره في الكتاب، وهو نظير من أصبح ناوياً للفطر ثم نوى قبل الزوال أن يصوم أجزأه، ولا شك أن نية الفطر منافية للصوم لكنها منافية حكماً لا حقيقة، فلا تمنع نية الصوم قبل الزوال وكذا الكفر مناف للصوم حكماً لا حقيقة، وخلله ظاهر لأن فيه مساواة الأهل لغير الأهل. وجه الظاهر ما ذكره في الكتاب ومبناه كما ترى على التفرقة بين من له الأهلية وفاقدها. وأكثر المشايخ على التفرقة بينهما في النفل أيضاً فالصبي إذا بلغ قبل الزوال ونوى صوم النفل صح، والكافر إذا أسلم ونوى ذلك لم يصح. وذكر في الجامع الصغير أنهما في صحة نية التطوّع سواء، فكان الاختلاف في النفل كالاختلاف في الفرض. وقوله **(وإذا نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه لأن السفر لا ينافي أهلية الوجوب)** لأنها بالذمة الصالحة للوجوب وهو ثابت في حقه **(ولا صحة الشروع)** لأنه لو صام صح **(وإن كان في رمضان)** يعني المسافر الذي نوى الإفطار **(فعليه أن يصوم لزوال المرخص)** وهو السفر **(في وقت النية)** لأن فرض المسألة فيما إذا قدم قبل انتصاف النهار، قيل: في كلام المصنف تكرار لأن المسألتين كلتيهما في مسافر قدم المصر قبل الزوال في رمضان. وأجيب بأن المسألة الأولى في غير رمضان. ورد

قال المصنف: **(وإذا نوى المسافر الإفطار)** أقول: أي في غير رمضان بدليل قوله وإن كان في رمضان قوله: **(وبأن معناه المعنى المصطلح)** أقول: معطوف على قوله بأن المسئلة الأولى في قوله وأجيب بأن المسئلة الأولى في غير رمضان.

---

(١) صحيح. تقدم في أوائل «فصل في العوارض».

(وإن كان في رمضان فعليه أن يصوم) لزوال المرخص في وقت النية؛ ألا ترى أنه لو كان مقيماً في أوّل اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحاً لجانب الإقامة فهذا أولى، إلا أنه إذا أفطر في المسألتين لا تلزمه الكفارة لقيام شبهة المبيح **(ومن أغمي عليه في رمضان لم يقض اليوم الذي حدث فيه الإغماء)** لوجود الصوم فيه وهو الإمساك المقرون بالنية إذ الظاهر وجودها منه **(وقضى ما بعده)** لانعدام النية **(وإن أغمي عليه أوّل ليلة منه قضاه كله غير يوم تلك الليلة)** لما قلنا. وقال مالك: لا يقضي ما بعده لأن صوم رمضان عنده يتأدى بنية واحدة بمنزلة الاعتكاف، وعندنا

اندفاع الإشكال عن تعين الصوم في اليوم الذي أنشأ فيه السفر وتقريره على تعين صوم اليوم الذي شرع في صومه عن الفرض وهو مسافر. والحاصل أنه إن كان بلوغه كراع الغميم في اليوم الذي خرج فيه أشكل على الأول، وإن كان فيما بعد أشكل على ما بعده ولا مخلص إلا بتجويز كونه عليه الصلاة والسلام علم من نفسه بلوغ الجهد المبيح لفطر المقيم ونحوه ممن تعين عليه الصوم وخشي الهلاك، والله أعلم قوله: **(في المسألتين)** هما إذا أنشأ السفر بعد الصوم وإذا صام مسافراً ثم أقام قوله: **(لأنه نوع مرض يضعف القوي ولا يزيل الحجا)** أي العقل ولهذا ابتلي به من هو معصوم من زوال العقل ﷺ على ما قد أسلفناه في باب الإمامة من كتاب الصلاة قوله: **(ومن جن رمضان كله)** قال الحلواني: المراد فيما يمكنه إنشاء الصوم فيه، حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الأخير لا يلزمه القضاء لأن الصوم لا يصح فيه كالليل، والذي يعطيه الوجه الآتي ذكره خلافه قوله: **(فيكون عذراً في التأخير لا في الإسقاط)** رتبه بالفاء على كونه لا يزيل العقل بل يضعفه نتيجة له، فحاصله لما كان غير مزيل لم يسقط فيتبادر منه أنه لو أزاله كان مسقطاً وليس كذلك، فإن الجنون مزيل له ولا يسقط به من حيث هو مزيل له بل من حيث هو ملزم للحرج، فكان الأولى في التعليل بعدم لزوم الحرج في إلزام قضاء الشهر بالإغماء فيه كله بخلاف جنون الشهر كله، فإن ترتيب قضاء الشهر عليه موجب للحرج، وهذا لأن امتداد الإغماء شهراً من النوادر لا يكاد يوجد وإلا كان ربما يموت، فإنه لا يأكل ولا يشرب ولا حرج في ترتيب الحكم على ما هو من النوادر، بخلاف الجنون فإن امتداده شهراً غالب فترتيب القضاء معه موجب للحرج، وقد سلك المصنف مسلك التحقيق في تعليل عدم إلزام القضاء بجنون الشهر، حيث قال: ولنا أن المسقط هو الحرج. ثم قال: والإغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج، فأفاد تعليل وجوب قضاء الشهر إذا اغمي عليه فيه كله بعدم الحرج، وهو في الحقيقة تعليل بعدم المانع لأن الحرج مانع، لكن المراد أن انتفاء الوجوب إنما يكون لمانع الحرج لندرة امتداد الإغماء شهراً. وبسط مبني هذا أن الوجوب الذي يثبت جبراً بالسبب أعني أصل الوجوب لا يسقط بعدم القدرة على استعمال العقل لعدمه أو ضعفه، بل ينظر فإن كان المقصود من متعلقه مجرد إيصال المال لجهة كالنفقة والدين ثبت الوجوب مع هذا العجز، لأن هذا المقصود يحصل

بأن قوله لا ينافي أهلية الوجوب يأباه لأنه لا يستعمل في غير الفرض. وأجيب بأن معناه لا ينافي أهلية الثبوت وفيه بعد، وبأن معناه المعنى المصطلح، والصوم هو أن يكون نذراً معيناً. وصورته: نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل انتصاف النهار فنذر أن يصوم ذلك اليوم ونواه أجزأه، فكانت الأولى في غير رمضان، والثانية فيه فلا تكرار. وقوله **(فهذا أولى)** قيل في وجه الأولوية إن المرخص وهو السفر قائم وقت الإفطار في تلك المسألة ومع ذلك لم يبح له الإفطار، فلأن لا يباح في هذه المسألة وهو ليس بقائم فيه أولى. وقوله **(في المسألتين)** يعني مسافراً أقام ومقيماً سافر. قال **(ومن أغمي عليه في رمضان)** الإغماء إما أن يكون مستغرقاً أولاً، والثاني إما أن يحدث في أول ليلة أو في غيرها، فإن كان في غيرها سواء كان ليلاً أو نهاراً لا يقضي صوم ذلك النهار الذي حصل فيه أو في ليلته الإغماء، وكذا إذا كان في أول ليلة لأن الإمساك موجود لا محالة، وكذا النية ظاهراً، لأن ظاهر حال المسلم في ليالي رمضان عدم الخلو عن النية، والأول يقضيه كله لما ذكره من قوله **(لأنه نوع مرض الخ)** وكلامه واضح. وقوله **(ومن جنّ رمضان كله)** قال شمس الأئمة الحلواني: المراد بقوله جن رمضان كله ما يمكنه الصوم فيه ابتداء، حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الأخير من شهر رمضان لم يلزمه القضاء لأن الصوم لا يصح فيه

لابد من النية لكل يوم لأنها عبادات متفرقة، لأنه يتخلل بين كل يومين ما ليس بزمان لهذه العبادة، **بخلاف** الاعتكاف **(ومن أغمي عليه في رمضان كله قضاه)** لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجا فيصير عذراً في التأخير لا في الإسقاط **(ومن جنّ رمضان كله لم يقضه)** خلافاً لمالك هو يعتبره بالإغماء. ولنا أن المسقط هو الحرج والإغماء لايستوعب الشهر عادة فلا حرج، والجنون يستوعبه فيتحقق الحرج **(وإن أفاق المجنون في بعضه قضى ما مضى)** خلافاً لزفر والشافعي رحمهما الله. هما يقولان لم يجب عليه الأداء لانعدام الأهلية، والقضاء مرتب عليه، وصار كالمستوعب. ولنا أن السبب قد وجد وهو الشهر والأهلية بالذمة، وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته

بفعل النائب فيطالب به وليه، وإن كان من العبادات والمقصود منها نفس الفعل ليظهر مقصود الابتلاء من اختيار الطاعة أو المعصية فلا يخلو من كون هذا العجز الكائن بسبب عدم القدرة على استعمال العقل مما يلزمه الامتداد أو لا يمتد عادة أو قد وقد، ففي الأول لا يثبت الوجوب كالصبا لأنه يستتبع فائدته، وهي إما في الأداء وهو منتف إذ لا يتوجه عليه الخطاب بالأداء في حالة الصبا أو في القضاء وهو مستلزم للحرج البين فانتفى، وفي الثاني لا يسقط الوجوب معه، بل يثبت شرعاً ليظهر أثره في الخلف وهو القضاء فيصل بذلك إلى مصلحته من غير حرّج رحمة عليه كالنوم، فلو نام تمام وقت الصلاة وجب قضاؤها شرعاً، فعلمنا أن الشرع اعتبر هذا العارض بسبب أنه لا يمتد غالباً عدماً إذ لا حرج في ثبوت الوجوب معه ليظهر حكمه في الخلف، ثم لو نام يومين أو ثلاثة أيام وجب القضاء أيضاً لأنه نادر لا يكاد يتحقق فلا يوجب ذلك تغير الاعتبار الذي ثبت فيه شرعاً، أعني اعتباره عدماً إذ لا حرج في النوادر، وفي الثالث أدرنا ثبوت الوجوب وعدمه على ثبوت الحرج إلحاقاً له إذا ثبت بما يلزمه الامتداد، وإذا لم يثبت بما لم يمتد عادة فقلنا في الإغماء يلحق في حق الصوم بما لا يمتد وهو النوم، فلا يسقط معه الوجوب، إذا امتد تمام الشهر بل يثبت ليظهر حكمه في القضاء لعدم الحرج إذ لا حرج في النادر لأن النادر إنما يفرض فرضاً، وربما لم يتحقق قط وامتداد الإغماء شهراً كذلك. وفي حق الصلاة بما يمتد إذا زاد على يوم وليلة لثبوت الحرج بثبوت الكثرة بالدخول في حدّ التكرار فلا يقضي شيئاً وبما لا يمتد وهو النوم إذا لم يزد عليها لعدم الحرج، وقلنا في الجنون في حق الصلاة كذلك على ما قدمناه في باب صلاة المريض لاتحاد اللازم فيهما، وفي حق الصوم إن استوعب الشهر ألحق بما يلزمه الامتداد لأن امتداد الجنون شهراً كثير غير نادر، فلو ثبت الوجوب مع استيعابه لزم الحرج، وإذا لم يستوعبه بما لا يمتد لأن صوم ما دون الشهر في سنة لا يوقع في الحرج. وأيضاً أنه يؤدي إلى عدم وجوب القضاء إذا كان الجنون في الغالب يستمر شهراً وأكثر. وهذا التقرير يوجب أن لا فرق بين الأصلي

كالليل هو الصحيح. وقوله **(هو يعتبره بالإغماء)** يعني من حيث إن الجنون مرض يخل العقل فيكون عذراً في التأخير إلى زواله لا في الإسقاط كما في الإغماء. وقوله **(ولنا)** ظاهر، وقوله **(هما يقولان لم يجب عليه الأداء)** أي أداء ذلك البعض **(لانعدام الأهلية)** وكل من لم يجب عليه الأداء لم يجب عليه القضاء، لأن القضاء مرتب عليه **(وصار كالمستوعب)** فإن المستوعب منه منع القضاء في الكل، فإذا وجد في البعض منع بقدره اعتباراً للبعض بالكل **(ولنا أن السبب قد وجد وهو الشهر)** أي بعضه، لأن السبب لو كان كله لوقع الصوم في شوّال فكان تقدير الآية والله أعلم: **﴿فمن شهد منكم بعض الشهر فليصم الشهر كله﴾** لأن الضمير يرجع إلى المذكور دون المضمر والمجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعد الشهر فيصوم كله. فإن قيل: يجوز أن يمنع من ذلك مانع وهو عدم الأهلية فيما مضى. أجاب بأن الأهلية للوجوب بالذمة وهي كونه أهلاً للإيجاب والاستيجاب وهي موجودة لأنها بالآدمية. فإن قيل: لو كان ما ذكرتم صحيحاً لوجب على المستغرق

قوله: **(لأن السبب لو كان كله لوقع الصوم في شوال)** أقول: لأن السبب يتقدم على المسبب قوله: **(والمجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعض الشهر فيصوم كله)** أقول: يلزم على ظاهره أن يجب على الكافر الذي أسلم في بعض الشهر صوم كله، وكذا الصبي الذي بلغ في بعضه فليتأمل قوله: **(أجاب بأن الأهلية للوجوب بالذمة وهي كونه الخ)** أقول: الذمة صفة بها صار الإنسان أهلاً للإيجاب والاستيجاب كما صرح به في باب المحكوم به من التلويح، ففي كلام الشارح تسامح كما لا يخفى.

مطلوباً على وجه لا يحرج في أدائه، بخلاف المستوعب لأنه يحرج في الأداء فلا فائدة وتمامه في الخلافيات، ثم

والعارض وبين أن يفيق المجنون في وقت النية من آخر يوم أو بعده خلافاً لما قاله الحلواني وإن اختاره بعضهم، ثم نقل المصنف عن محمد أنه فرق بينهما على ما هو في الكتاب، وقدمنا في الزكاة الخلاف في نقل هذا الخلاف فجعل هذا التفصيل قول أبي يوسف، وقول محمد عدم التفصيل. وقيل الخلاف على عكسه وهو ما نقله المصنف. ومنهم من أيد التفصيل بثبوت التفصيل شرعاً في العدة بالأشهر والحيض بناء على أصلية امتداد الطهر وعارضيته، فإن الطهر إذا امتد امتداداً أصلياً بأن بلغت الصغيرة بالسن ولم تردما فإنها تعتد بالأشهر بعد البلوغ، ولو بلغت بالحيض ثم امتد طهرها اعتدت بالحيض فلا تخرج من العدّة إلى أن تدخل سن الإياس، فتعتد بالأشهر، ولا يخفي على متأمل عدم لزومه فإن المدار فيما نحن فيه لزوم الحرج وعدمه وفي العدة المتبع النص وهو يوجب ذلك التفصيل، والله سبحانه وتعالى أعلم قوله: **(وفي الوجوب فائدة)** جواب عما قد يقال قولك الأهلية بالذمة ومرجع الذمة إلى الآدمية يستلزم ثبوت أصل الوجوب على الصبي فقال: هو دائر مع الذمة لكن بشرط الفائدة لأنه يتلو الفائدة، ولا فائدة في تحققه في حق الصبي لما ذكرنا من أنه عند العجز عن الأداء إنما يثبت ليظهر أثره في القضاء لتحصل مصلحة الفرض رحمة ومنة، وإنما يكون ذلك فائدة إذا لم يستلزم إيجاب القضاء حرجاً لأنه حينئذ فتح باب تحصيل المصلحة، أما إذا استلزمه فهو معدوم الفائدة ظاهراً لأنه مقترن بطريق التفويت وهو الحرج، وذلك باب العذاب لا الفائدة وإن كان قد ثبت له الأفراد من العباد فإن الفوائد الشرعية التي تستتبعها التكاليف إنما تراعي في حق العموم رحمة وفضلاً لا بالنسبة إلى آحاد من الناس، بخلاف ثبوته مع الجنون لأنه يستتبع الفائدة أو نقول: لا فائدة لأنها في القضاء ولا يجب القضاء للحرج، فلو ثبت الوجوب لم يكن لفائدة قوله: **(وتمامه في الخلافيات)** إذا حققت ما قدمناه آنفاً تحققت تمامه قوله: **(فعليه قضاؤه)** قيل: لا بد من التأويل، لأن دلالة حال المسلم كافية في وجود النية، ألا ترى أن من أغمي عليه في ليلة من رمضان يكون صائماً يومها، وإنما يقضي ما بعده بناء على الظاهر وجود النية منه فيها، فلذا أوّل بأن يكون مريضاً أو مسافراً أو متهتكاً اعتاد الأكل في رمضان، ومن حقق تركيب الكتاب وهو قوله: ومن لم ينو في رمضان كله لا صوماً ولا فطراً فعليه القضاء جزم بأن هذا التأويل تكلف مستغنى عنه، بخلاف من أغمي عليه فإن الإغماء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الإفاقة فيبني الأمر فيه على الظاهر من حال وهو وجود النية، إلا أن يكون متهتكاً يعتاد الأكل فيفتي بلزوم صومه ذلك اليوم أيضاً لأن حاله لا يصلح دليلاً على

أيضاً. أجاب بقوله **(وفي الوجوب فائدة وهو)** أي الفائدة بتأويل المذكور **(صيرورته مطلوباً على وجه لا يحرج في أدائه، والمستوعب ليس كذلك لأنه يحرج في الأداء فلا فائدة)** في الوجوب لأنه بوجوب لسقط بسبب الجرح بعد الوجوب فصار كالصبا لأن الصبا لما كان ممتداً كان في الإيجاب عليه حرج وهو مسقط فلا فائدة فيه. والحاصل أن الوجوب في الذمة لا ينعدم بسبب الإغماء والصبا والجنون، إلا أن الإغماء لا يطول عادة فلا يسقط القضاء والصبا يطول فيسقط دفعاً للحرج والجنون يطول ويقصر، فإذا طال التحق بالصبا، وإذا لم يطل التحق بالإغماء، والطويل في الصوم أن يستوعب الشهر كله، وفي الصلاة أن يزيد على يوم وليلة **(ثم لا فرق بين)** الجنون **(الأصلي)** وهو أن يبلغ مجنوناً **(والعارضي)** وهو أن يبلغ عاقلاً ثم يجن **(قيل هذا)** أي عدم الفرق بين الجنونين **(ظاهر الرواية. وعن محمد أنه فرق بينهما)** فقال: إن بلغ مجنوناً ثم أفاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ما مضى، لأن ابتداء الخطاب يتوجه إليه الآن فصار كصبي بلغ. وروى هشام عن أبي يوسف أنه قال في القياس لا قضاء عليه ولكني أستحسن فأوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر، لأن الجنون الأصلي لا يفارق العارضي في شيء من الأحكام، وليس فيه رواية عن أبي حنيفة. واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه، والأصح أنه ليس عليه قضاء ما مضى، كذا في المبسوط وإليه أشار بقوله **(وهذا)** أي المروي عن محمد **(مختار بعض المتأخرين)** منهم الإمام أبو

قوله: **(والحاصل أن الوجوب في الذمة لا ينعدم الخ)** أقول: يخالف ظاهره لما تقدم آنفاً من قوله لو وجب لسقط

لا فرق بين الأصلي والعارضي، قيل هذا في ظاهر الرواية. وعن محمد رحمه الله أنه فرق بينهما لأنه إذا بلغ مجنوناً التحق بالصبيّ فانعدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلاً ثم جنّ، وهذا مختار بعض المتأخرين **(ومن لم ينو في رمضان كله لا صوماً ولا فطراً فعليه قضاؤه)** وقال زفر رحمه الله: يتأدى صوم رمضان بدون النية في حق الصحيح المقيم لأن الإمساك مستحق عليه، فعلى أيّ وجه يؤديه يقع عنه، كما إذا وهب كل النصاب من الفقير. ولنا أن المستحق الإمساك بجهة العبادة ولا عبادة إلا بالنية، وفي هبة النصاب وجد نية القربة على ما مر في الزكاة **(ومن أصبح غير ناو للصوم فأكل لا كفارة عليه)** عند أبي حنيفة رحمه الله. وقال زفر: عليه الكفارة لأنه يتأدى بغير النية عنده. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إذا أكل قبل الزوال تجب الكفارة لأنه فوّت إمكان التحصيل فصار

قيام النية، أما ههنا فإنما علق وجوب القضاء بنفس عدم النية ابتداء لا بأمر يوجب النسيان ولا شك أنه أدرى بحالته. نعم لو قال: ومن شك أنه كان نوى. أولاً أمكن إيجاب بهذه المسألة بالبناء على ظاهر حاله كما ذكرنا قوله: **(في حق الصحيح المقيم)** قيد بهما لأن المسافر والمريض لا بد لهما من النية اتفاقاً لعدم التعين في حقهما قوله: **(كما إذا وهب النصاب من الفقير)** أي على مذهبكم فهو إلزامي من زفر، فإن إعطاء النصاب فقيراً واحداً عنده لا يقع به عن الزكاة. وثمرة الخلاف تظهر أيضاً في لزوم الكفارة بالأكل فيه عند زفر تجب مطلقاً، وعند أبي حنيفة لا تجب مطلقاً، وعندهما التفصيل بين أن يأكل قبل الزوال فتجب أو بعده فلا، وهي المسألة التي تلي هذه، ومنهم من جعل محمداً مع أبي حنيفة قوله: **(ولأبي حنيفة رحمه الله أن الكفارة تعلقت بالإفساد وهذا امتناع)** عنه لا إفساد لأنه يستدعي سابقة الشروع إلا إن لأبي يوسف أن يقول: الثابت في الشرع ترتيبها على الفطر في رمضان إذ اسم الفطر لا

عبد الله الجرجاني، والإمام الرستغفني، والزاهد الصفار رحمهم الله. وقوله **(ومن لم ينو في رمضان)** يعني أمسك عن المفطرات لكنه لم ينو **(صوماً ولا فطراً فعليه قضاؤه)** قالوا: هذا المسألة من خواص الجامع الصغير ولا بد لها من تأويل، لأن دلالة حال المسلم فيه كافية لوجود النية كالمغمى عليه في رمضان يجعل صائماً يوم أغمي عليه، لأن ظاهر حاله عدم الخلوّ عن النية وإن لم يعرف منه، وأوّلوا بأن يكون مريضاً أو مسافراً أو متهتكاً اعتاد الأكل في رمضان، فلم يصلح حاله دليلاً على نية الصوم، كذا ذكره فخر الإسلام، وأرى أنه ليس بمحتاج إلى التأويل لأن حال المسلم دليل إذا لم يعرف منه كما في المغمى عليه، والفرض في هذه المسألة العلم بأنه لم ينو شيئاً بإخباره بذلك، والدلالة إنما تعتبر إذا لم يخالفها صريح وقال زفر: **(يكون صائماً ولا قضاء عليه لأن صوم رمضان يتأدى بدون النية في حق الصحيح المقيم لأن الإمساك مستحق عليه، فعلى أيّ وجه أدّاه يقع عنه كما إذا وهب كل النصاب من الفقير)** وهكذا روي عن عطاء، وأنكر الكرخي أن يكون هذا مذهباً لزفر، وقال المذهب عنده أن صوم الشهر كله يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك، وقال أبو اليسر: هذا قول لزفر في صغره ثم رجع عنه، وإنما قيد بالصحيح المقيم نفياً لما يجوز به صرف الإمساك إلى غيره لتعين الجهة. واعترض بأن هبة النصاب فقيراً واحداً لا يجوز عنده على ما مرّ فما وجه ما في الكتاب؟ وأجيب بأن معناه على قول مذهبكم، وبأن تأويله أن يكون الفقير مديوناً فإن دفع النصاب إليه جائز بالاتفاق، ويجوز أن يقال أراد بالفقير الجنس فكان الدفع متفرّقاً **(ولنا أن المستحق هو**

قوله: **(وإليه أشار بقوله وهذا: أي المروي الخ)** أقول: تأمل في وجه الإشارة قوله: **(وأولوا بأن يكون مريضاً أو مسافراً أو متهتكاً اعتاد الأكل في رمضان الخ)** أقول: لا يستقيم خلاف زفر على هذا التأويل قال المصنف: **(ومن أصبح غير ناو للصوم)** أقول: قال في الكافي: وإن أصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم أكل فلا كفارة عليه. وعن أبي يوسف أنها تلزمه لأن شروعه في الصوم صح فكملت جنايته بالفطر. ولهما أن ظاهر قوله ﷺ «لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل» ينفي كونه صائماً بهذه النية، فالحديث وإن ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في درء ما يسقط بالشبهات كمن وطىء جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يحد لظاهر قوله ﷺ «أنت ومالك لأبيك» اهـ. فيحتاج أبو يوسف على ظاهر الرواية عنه ومحمد إلى الفرق بين مسئلة الكتاب وهذه المسئلة قوله: **(لأن الاستهلاك شرط التفويت، إلى قوله، فلم يكن إلا للتفويت)** أقول: يخالف لقوله: وتفويت إمكان الشيء كتفويته تأمل.

كغاصب الغاصب، ولأبي حنيفة رحمه الله: أن الكفارة تعلقت بالإفساد وهذا امتناع إذ لا صوم إلا بالنية **(وإذا حاضت المرأة أو نفست أفطرت وقضت)** بخلاف الصلاة لأنها تحرج في قضائها وقد مرّ في الصلاة **(وإذا قدم المسافر أو طهرت الحائض في بعض النهار أمسكا بقية يومهما)** وقال الشافعي رحمه الله: لا يجب الإمساك وعلى هذا الخلاف كل من صار أهلاً للزوم ولم يكن كذلك في أوّل اليوم. هو يقول: التشبه خلف فلا يجب إلا على من يتحقق الأصل في حقه كالمفطر متعمداً أو مخطئاً. ولنا أنه وجب قضاء لحق الوقت لا خلفاً لأنه وقت معظم،

يستدعي سابقة الصوم، يقال: أفطرت اليوم وكان من عادتي صومه إذا أصبح غير ناو ثم أكل. سلمناه لكن الإمساكات الكائنة في وقت النية من النهار ليس لها حكم الفطر، كما أن ليس لها حكم الصوم فيتحقق الفطر بالأكل إذا ورد عليها، إلا أن هذا يقتصر على ما إذا أكل قبل نصف النهار. والذي أظنه أن الملحوظ لكل من أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله واقعة الأعرابي المروية في الكفارة لما كانت في فطر بما هي مشتهي حال قيام الصوم هل يفهم ثبوتها في فطر كذلك قبل الشروع، ففهمه أبو يوسف رحمه الله، وفهم أبو حنيفة عدمه إذ لا شك في أن جناية الإفطار حال قيام الصوم أقبح منها حال عدمه، فإلزام الكفارة في صورة الجناية التي هي أغلظ لا يوجب فهم ثبوتها فيما هو دون ذلك خصوصاً مع الاتفاق على عدم إلغاء كل ما زاد على كونه فطراً جناية في صورة الواقعة للاتفاق على عدم الكفارة مع قيام الفطر لعدم الجناية في ابتلاع الحصى ونحوه. وروى الحسن عن أبي حنيفة فيمن أصبح لا ينوي الصوم ثم نواه قبل الزوال ثم جامع في بقية يومه لا كفارة فيه، وروي عن أبي يوسف أن عليه الكفارة. وجه النفي شبهة الخلاف في صحة الصوم بنية من النهار، وفي المنتقى فيمن أصبح ينوي الفطر ثم عزم على الصوم ثم أكل عمداً لا كفارة فيه عند أبي حنيفة خلافاً لأبي يوسف، والكلام فيهما واحد قوله: **(وعلى هذا الخلاف كل من صار أهلاً)** تقدم الكلام في هذا والمقصود هنا ذكر الخلاف، والمراد بالمخطىء من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الإفساد كمن تسحر على ظن عدم الفجر أو أكل يوم الشك ثم ظهر أنه الفجر ورمضان قوله: **(لأنه وقت معظم)** وتعظيمه بعدم الأكل فيه إذا لم يكن المرخص قائماً وأصل ذلك حديث عاشوراء على ما ذكرناه قريباً فثبت به وجوب التشبه أصلاً ابتداء لا خلفاً عن الصوم قوله: **(وهو يرى)** على البناء للمفعول من الرأي بمعنى الظن لا الرؤية بمعنى

الإمساك عبادة ولا إمساك عبادة بالنية وفي هبة النصاب قد وجدت النية كما مرّ في الزكاة، **(ومن أصبح غير ناو للصوم فأفطر)** قبل الزوال أو بعده **(فلا كفارة عليه عند أبي حنيفة**، وقال زفر: **عليه الكفارة لأنه يتأدى عنده بغير النية)** وقد أفسد المستحق عليه شرعاً فتجب الكفارة كما لو نوى **(وقال أبو يوسف ومحمد)** وفخر الإسلام جعل هذا قول أبي يوسف خاصة **(إذا أكل قبل الزوال تجب الكفارة لأنه فوّت إمكان التحصيل)** لكونه وقت النية **(فصار كغاصب الغاصب)** فإن المالك إذا ضمنه فإنما يضمنه لتفويت الإمكان وتفويت إمكان الشيء كتفويته، لا يقال: لا نسلم أنّ التضمين لتفويت الإمكان لم لا يكون للاستهلاك أو للغصب نفسه من الغاصب، لأن الاستهلاك شرط التفويت، ولا يضاف الحكم إلى الشرط مع قيام صاحب العلة، ولم يتحقق الغصب لأنه ما أزال يداً محقة فلم يكن إلا للتفويت. ووجه قول أبي حنيفة ظاهر مكشوف، وأما ما قالا من تفويت الإمكان فهو مستيم في غير ما يندرىء بالشبهات في باب العدوان. وقوله: **(وإذا حاضت المرأة أو نفست)** بضم النون أي صارت نفساء وكلامه واضح. وقوله: **(وإذا قدم المسافر)** قد قدمنا الأصل الجامع لهذه الفروع، وكلامه كما ترى يشير إلى اختياره وجوب الإمساك، إذا لو لم يكن كذلك لارتفع الخلاف. فإن الشافعي رحمه الله يقول: بعدم الوجوب بناء على أن التشبه خلف والخلف لا يجب إلا على من يجب الأصل في حقه كالمفطر متعمداً. والمخطىء، يعني الذي أكل يوم الشك ثم ظهر أنه من رمضان أو تسحر على ظن أنه ليل وكان الفجر طالعاً لا الذي أخطأ في المضمضة ونزل الماء في جوفه فإنه لا

قوله: **(لا الذي أخطأ في المضمضة الخ)** أقول: يجوز أن يكون مراده كالمخطىء على مذهبكم قوله: **(لأن هذا الوقت معظم، ولهذا وجبت الكفارة على المفطر فيه عمداً)** أقول: الضمير في قوله فيه راجع إلى الوقت قال المصنف: **(كالمفطر متعمداً أو مخطئاً)** أقول فيه: إن المخطىء كالناسي عنده وجوابه ظاهر.

بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم حال قيام هذه الأعذار لتحقق المانع عن التشبه حسب تحققه عن الصوم. قال: **(وإذا تسحر وهو يظن أن الفجر لم يطلع فإذا هو قد طلع أو أفطر وهو يرى أن الشمس قد غربت فإذا هي لم تغرب أمسك بقية يومه)** قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن أو نفياً للتهمة **(وعليه القضاء)** لأنه حق مضمون بالمثل، كما في المريض والمسافر **(ولا كفارة عليه)** لأن الجناية قاصرة لعدم القصد، وفيه

اليقين كقوله * رأيت الله أكبر من كل شيء * أي علمته، ولو صيغ منه للفاعل مراداً به الظن لم يمتنع في القياس لكنه لم يسمع بمعناه إلا مبنياً للمفعول. قال:

وكنت أرى زيداً كما قيل سيداً ... إذ إنه عبد القفا واللهازم

فأريت بمعنى أظننت: أي دفع إلى الظن قوله: **(لأن الجناية قاصرة)** ليس هنا جناية أصلاً لأنه لم يقصد وقد صرحوا بعدم الإثم عليه، اللهم إلا أن يراد أن عدم تثبته إلى أن يستيقن جناية فيكون المراد جناية عدم التثبت لا جناية الإفطار كما قالوا في القتل الخطأ لا إثم عليه فيه، والمراد إثم القتل، وصرح بأن فيه إثم ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حال الرمي، قال المصنف في الجنايات: شرع الكفارة يؤذن باعتبار هذا المعنى، اللهم إلا أن يدفع بأن ترك التثبت إلى الاستيقان في القتل ليس كتركه إلى الاستيقان في الفطر، وأيضاً: المعنى الموجب للقول بثبوته في القتل بترك التثبت إلى تلك الغاية شرع الكفارة، وهذا الدليل مفقود هنا إذ لا كفارة، ولولا هو لم نجسر على القول بذلك هناك. وحديث عمر رضي الله عنه رواه أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي قال: أفطر عمر رضي الله عنه وأصحابه في يوم غيم ظنوا أن الشمس غابت، قال: فطلعت فقال عمر: ما تعرضنا لجنف نتم هذا اليوم ثم نقضي يوماً مكانه. وأخرجه ابن أبي شيبة من طرق أقربها إلى لفظ الكتاب ما عن علي بن حنظلة عن أبيه قال: شهدت عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رمضان وقرّب إليه شراب فشرب بعض القوم وهم يرون الشمس قد غربت، ثم ارتقى المؤذن فقال: يا أمير المؤمنين والله إن الشمس طالعة لم تغرب، فقال عمر رضي الله عنه: من كان أفطر فليصم يوماً مكانه، ومن لم يكن أفطر فليتم حتى تغرب الشمس. وأعاده من طريق آخر، وزاد فقال له: بعثناك داعياً ولم نبعثك راعياً، وقد اجتهدنا، وقضاء يوم يسير[1]. وإنما قال له ذلك لأن خطابه له من أعلى المئذنة رافعاً صوته ليس من الأدب، بل كان حقه أن ينزل فيخبره متأدباً. وحديث «تسحروا فإن في السحور بركة»[2] رواه الجماعة إلا أبا داود عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ «تسحروا فإن في السحور بركة»[3] قيل: المراد

يفطر عنده. قلنا: لا نسلم أن التشبه خلف لأن بعض الشيء لا يكون خلفا عن الكل بل وجب قضاء لحق الوقت أصلاً لأن هذا الوقت معظم، ولهذا وجبت الكفارة على المفطر فيه عمداً دون غيره وقد قال ﷺ «من تقرّب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة، ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه» وإذا كان معظماً وجب عليه قضاء حقه بالصوم إن كان أهلاً، وبالإمساك إن لم يكن وإذا لم يكن خلفاً لا يكون وجوبه مبنياً على وجوب الأصل **(بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم)** الإمساك لتحقق المانع عنه وهو قيام هذه الأعذار، فإنها كما تمنع عن الصو تمنع عن التشبه به، أما في الحائض والنفساء فلأن الصوم عليهما حرام والتشبه بالحرام حرام، وأما في المريض والمسافر فلأن الرخصة في حقهما باعتبار الحرج فلو ألزمنا التشبه عاد على موضوعه بالنقض. قال: **(وإذا تسحر وهو يظن أن الفجر لم يطلع)** ومن أخطأ في الفطر بناء على ظنه فسد صومه ولزمه إمساك بقية يومه، ويجب عليه القضاء ولا تجب عليه

---

(١) موقوف. أخرجه البيهقي ٤/٢١٧ موقوفاً على عمر.
وانظر الزيلعي ٢/٤٦٩.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٢٣ ومسلم ١٠٩٥ والترمذي ٧٠٨ والنسائي ٤/١٤١ وابن ماجه ١٦٩٢ والبيهقي ٤/٢٣٦ وابن خزيمة ١٩٣٧ وأبو يعلى ٢٨٤٨ والدارمي ٢/٦ وعبد الرزاق ٧٥٩٨ وابن أبي شيبة ٣/٨ وابن حبان ٣٤٦٦ وابن الجارود ٣٨٣ وأحمد ٣/٩٩، ٢٢٩، ٢٥٨، ٢٨١ كلهم من حديث أنس.

(٣) هو المتقدم.

قال عمر رضي الله تعالى عنه: ما تجانفنا لإثم، قضاء يوم علينا يسير، والمراد بالفجر الفجر الثاني، وقد بيناه في الصلاة **(ثم التسحر مستحب)** لقوله عليه الصلاة والسلام «تسحروا فإن في السحور بركة» **(والمستحب تأخيره)** لقوله عليه الصلاة والسلام «ثلاث من أخلاق المرسلين: تعجيل الإفطار، وتأخير السحور، والسواك» **(إلا أنه إذا شك في**

بالبركة حصول التقوّي به على صوم الغد، بدليل ما روي عنه عليه الصلاة والسلام «استعينوا بقائلة النهار على قيام الليل، وبأكل السحر على صيام النهار»[1]. أو المراد زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين. قال عليه الصلاة والسلام «فرق ما بين صومنا وصوم أهل الكتاب أكلة السحر»[2] ولا منافاة فليكن المراد بالبركة كلاً من الأمرين. والسحور ما يؤكل في السحر وهو السدس الأخير من الليل، وقوله في النهاية: هو على حذف مضاف تقديره في أكل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر[3] فأما على فتحها وهو الأعرف في الرواية فهو اسم للمأكول في السحر، كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به. وقيل: يتعين الضم لأن البركة ونيل الثواب إنما يحصل بالفعل لا بنفس المأكول. وحديث «ثلاث من أخلاق المرسلين»[4] على الوجه الذي ذكره المصنف الله أعلم به. والذي في معجم

الكفارة، ولا يأثم به، أما فساد صومه فلانتفاء ركنه بغلط يمكن الاحتراز عنه في الجملة بخلاف النسيان. وأما إمساك البقية فلقضاء حق الوقت بالقدر الممكن كما ذكرنا آنفاً أو لنفي التهمة، فإنه إذا أكل ولا عذر به اتهمه الناس بالفسق، والتحرز عن مواضع التهم واجب بالحديث. وأما القضاء فلأنه حق مضمون بالمثل شرعاً فإذا فوّته قضاء كالمريض والمسافر، وأما عدم الكفارة فلأن الجناية قاصرة لعدم القصد، ويعضده ما روي عن عمر رضي الله عنه: أنه كان جالساً مع أصحابه في رحبة مسجد الكوفة عند الغروب في شهر رمضان، فأتى بعسّ من لبن فشرب منه هو وأصحابه، وأمر المؤذن أن يؤذن، فلما رقى المئذنة رأى الشمس لم تغب فقال: الشمس يا أمير المؤمنين، فقال عمر: بعثناك داعياً ولم نبعثك راعياً **(ما تجانفنا لإثم، قضاء يوم علينا يسير)** فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الإثم، وإن جعلت الموضع موضع بيان ما يجب في مثله دل على عدم الكفارة أيضاً، لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان، والجنف الميل. فإن قيل: ما يدل عليه عبارة الكتاب هو ما يكون ظناً فما حكم الشك في ذلك؟ فالجواب أنه إذا شك في طلوع الفجر لا تجب عليه الكفارة، وإذا شك في غروب الشمس وجبت، والفرق أنه متى شك في غروب الشمس فأفطر فقد كمل الفطر على سبيل التعدي، لأنه كان متيقناً بالنهار شاكاً بالليل، واليقين لا يزول بالشك وفي طلوع الفجر بالعكس، وفي كلام المصنف تصريح بذلك ولكنه قال: ينبغي أن تجب الكفارة لأن فيه اختلاف المشايخ. وقوله **(والمراد بالفجر)** ظاهر. وقوله **(ثم التسحر)** السحر آخر الليل، عن الليث قالوا: هو السدس الأخير، والسحور اسم لما يؤكل في ذلك الوقت وقوله عليه الصلاة والسلام **(فإن في السحور بركة)** أي في أكله، والمراد بالبركة زيادة القوّة على أداء الصوم، ويجوز أن يكون المراد نيل زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين، ثم تأخير أكل السحور مستحب في مستحب، فإن نفس التسحر مستحب، وتأخيره مستحب أيضاً، فكان التأخير مستحباً في

---

(١) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ١٦٩٣ والحاكم ١/ ٤٢٥ كلاهما من حديث ابن عباس.
قال البوصيري في الزوائد: في إسناده زمعة بن صالح ضعيف قال الحاكم: زمعة بن صالح وسلمة بن وهرام ليسا بالمتروكين اللذين لا يحتج بهما ولكن الشيخين لم يخرجاه عنهما اهـ.
وأقره الذهبي سكوتاً. وهذا منه تضعيف لزمعة وسلمة. وقال الحافظ في التقريب في ترجمة زمعة: ضعيف اهـ وقد تفرد به.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٠٩٦ وأبو داود ٢٣٤٣ والترمذي ٧٠٩ والنسائي ٤/ ١٤٦ وابن خزيمة ١٩٤٠ والدارمي ٢/ ٦ وعبد الرزاق ٧٦٠٢ وابن أبي شيبة ٣/ ٨ وابن حبان ٣٤٧٧ وأحمد ٤/ ٢٠٢ كلهم من حديث عمرو بن العاص ورجاله ثقات.

(٣) (قوله جمع سحر) هكذا في النسخ، والمشهور الموجود في كتب اللغة أن جمع سحر أسحار، والسحور بالضم: الأكل في السحر اهـ مصححه.

(٤) الراجح وقفه. أخرجه الطبراني في الكبير كما في المجمع ٢/ ١٠٥ عن أبي الدرداء مرفوعاً، وموقوفاً.
قال الهيثمي: الموقوف صحيح، والمرفوع في رجاله من لم أجد من ترجمه.
وأخرجه البيهقي ٤/ ٢٣٨ والطبراني في الكبير كما في المجمع ٢/ ١٠٥ كلاهما من حديث ابن عباس بنحوه.
قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح اهـ.
وقال البيهقي: يعرف بطلحة بن عمرو المكي وهو ضعيف اهـ.
وورد عن عائشة من قولها أخرجه البيهقي ٢/ ٢٩ وذكره في ٤/ ٢٣٨ وقال: وهو أصح ما ورد فيه. لكن هذا مثله معاً لا يقال بالرأي فله حكم الرفع، وإن كان موقوفاً.

الفجر) ومعناه تساوي الظنين **(الأفضل أن يدع الأكل)** تحرزاً عن المحرّم، ولا يجب عليه ذلك، ولو أكل فصومه تام لأن الأصل هو الليل. وعن أبي حنيفة رحمه الله: إذا كان في موضع لا يستبين الفجر، أو كانت الليلة مقمرة أو متغيمة، أو كان ببصره علة وهو يشك لا يأكل، ولو أكل فقد أساء لقوله عليه الصلاة والسلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» وإن كان أكبر رأيه أنه أكل والفجر طالع فعليه قضاؤه عملاً بغالب الرأي، وفيه الاحتياط. وعلى ظاهر

الطبراني حدثنا جعفر بن محمد بن حرب العباداني حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن علي بن أبي العالية عن مورّق العجلي عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من أخلاق المرسلين: تعجيل الإفطار، وتأخير السحور، ووضع اليمين على الشمال في الصلاة»[1]. ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه موقوفاً، وذكر أن الدارقطني في الأفراد رواه من حديث حذيفة مرفوعاً بنحو حديث أبي الدرداء. ومما يدل على المطلوب مما في الصحيح حديث البخاري عن سهل بن سعد قال «كنت أتسحر ثم يكون لي سرعة أن أدرك صلاة الفجر مع رسول الله ﷺ»[2] وفي الصحيحين عن زيد بن ثابت قال «تسحرنا مع رسول الله ﷺ ثم قمنا إلى الصلاة، قلت: كم كان قدر ما بينهما؟ قال: قدر خمسين آية»[3] قوله: **(إلا أنه إذا شك)** استثناء من قوله ثم التسحر مستحب، وأخذ الظن في تفسير الشك بناء على استعمال لفظ الظن في الإدراك مطلقاً قوله: **(فصومه تام)** أي ما لم يتيقن أنه أكل بعد الفجر فيقضي حينئذ قوله: **(وعن أبي حنيفة الخ)** يفيد المغايرة بين هذه وبين تلك الرواية، فإن استحباب الترك لا يستلزم ثبوت الإساءة إن لم يترك يستلزم كون ذلك مفضولاً، وفعل المفضول لا يستلزم الإساءة، ثم استدل على هذه الرواية بقوله عليه الصلاة والسلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» رواه النسائي والترمذي، وزاد «فإن الصدق طمأنينة

مستحب. قال عليه الصلاة والسلام **(ثلاث من أخلاق المرسلين: تعجيل الإفطار، وتأخير السحور، والسواك)** فإن قيل: ما وجه جعل تأخير السحور من أخلاق المرسلين وهو مخصوص بأهل الإسلام وبأمته عليه الصلاة والسلام، فإن النبي ﷺ قال «فرق ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكل السحور». أجيب: بأن المراد به الأكلة الثانية فإنها كانت تجري مجرى السحور في حقهم، ويجوز أن يقال: لا منافات بين الحديثين، فإن الأول يدل على أنه من أخلاق المرسلين. والثاني يدل على أن أهل الكتاب ما كان لهم سحور، وهذا غير الأول لجواز أن يكون أنبياؤهم يتسحرون. وقوله **(إلا أنه إذا شك في الفجر)** ظاهر. وقوله **(وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه)** هو الصحيح لأن الليل هو الأصل فلا ينتقل عنه إلا بيقين، وأكبر الرأي ليس كذلك. وقوله **(رواية واحدة)** قال في النهاية: أي فعليه القضاء والكفارة، لأن النهار كان ثابتاً وقد انضم إليه أكبر الرأي فصار بمنزلة اليقين، وقد أشرنا إليه في الجواب المذكور، وإنما قال: رواية واحدة احترازاً عما إذا كان أكبر رأيه أن الفجر طالع، لأن فيه روايتين كما ذكرنا آنفاً. وقوله **(ومن أكل في رمضان ناسياً)** ظاهر **(لأن الاشتباه استند إلى القياس)** لأن القياس الصحيح يقتضي أن لا يبقى الصوم بانتفاء ركنه بالأكل ناسياً، فإذا أكل بعده عامداً لم يلاق فعله الصوم فلا تجب عليه الكفارة. وقوله

قوله: **(فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الإثم الخ)** أقول: ولكن قول المصنف لأن الجناية قاصرة يؤذن بوجوده فتأمل، فإنه لا يبعد أن يقال المنفي هو جناية الإفطار، والذي أثبته المصنف هو جناية ترك التثبت كما سيجيء نظيره في القتل الخطأ من الجنايات، أو يكون كلام المصنف مبنياً على التنزل قوله: **(وإذا شك في غروب الشمس وجبت)** أقول: يعني في رواية قوله: **(لأنه كان متيقناً بالنهار شاكاً بالليل، واليقين لا يزول بالشك)** أقول: قوله متيقناً بالنهار: أي أولاً، وقوله شاكاً بالليل: أي ثانياً، وقوله واليقين لا يزول: أي حكم اليقين.

---

(١) هو المتقدم.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٢٠ من حديث سهل بن سعد.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٢١ ومسلم ١٠٩٧ كلاهما من حديث زيد بن ثابت.

الرواية لا قضاء عليه لأن اليقين لا يزال إلا بمثله، ولو ظهر أن الفجر طالع لا كفارة عليه لأنه بنى الأمر على الأصل فلا تتحقق العمدية (ولو شك في غروب الشمس لا يحل له الفطر) لأن الأصل هو النهار (ولو أكل فعليه القضاء)

والكذب ريبة»[1] قال الترمذي: حديث حسن صحيح. فنقول: المروي لفظ الأمر، فإن كان على ظاهره كان مقتضاه الوجوب فيلزم بتركه الإثم لا الإساءة، وإن صرف عنه بصارف كان ندباً ولا إساءة بترك المندوب، بل إن فعله نال ثوابه وإلا لم ينل شيئاً فهو دائر بين كونه دليل الوجوب أو الندب فلا يصلح جعله دليلاً على هذه إلا أن يراد إساءة معها إثم، والله أعلم قوله: (فعليه قضاؤه) ولا كفارة قوله: (وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه لأن اليقين لا يزال بالشك) والليل أصل ثابت بيقين فلا ينتقل عنه إلا بيقين، وصححه في الإيضاح. واعلم أن التحقيق هو أن التيقن إنما هو دخول الليل في الوجود لا امتداده إلى وقت تحقق ظن طلوع الفجر لاستحالة تعارض اليقين مع الظن لأن العلم بمعنى اليقين لا يحتمل النقيض، فضلاً أن يثبت ظن النقيض، فإذا فرض تحقق ظن طلوع الفجر في وقت فليس ذلك الوقت محل تعارض الظن به، واليقين ببقاء الليل، بل التحقيق أنه محل تعارض دليلين ظنيين في بقاء الليل وعدمه، وهما الاستصحاب والأمارة التي بحيث توجب ظن عدمه لا تعارض ظنين في ذلك أصلاً إذ ذاك لا يمكن، لأن الظن هو الطرف الراجح من الاعتقاد فإذا فرض تعلقه بأن الشيء كذا استحال تعلق آخر بأنه لا كذا من شخص واحد في وقت واحد، إذ ليس له إلا طرف واحد راجح، فإذا عرف هذا فالثابت تعارض ظنين في قيام الليل وعدمه فيتهاتران، لأن موجب تعارضهما الشك لا ظن واحد فضلاً عن ظنين، وإذا تهاترا عمل بالأصل وهو الليل فحقق هذا وأجره في مواطن كثيرة كقولهم: في شك الحدث بعد يقين الطهارة اليقين لا يزال بالشك ونحوه قوله: (ولو أكل فعليه القضاء) وفي الكفارة روايتان، ومختار الفقيه أبي جعفر لزومها لأن الثابت حال غلبة ظن الغروب شبهة الإباحة لا حقيقتها، ففي حال الشك دون ذلك وهو شبهة الشبهة وهي لا تسقط العقوبات، هذا إذا لم يتبين الحال، فإن ظهر أنه أكل قبل الغروب فعليه الكفارة لا أعلم فيه خلافاً، والله سبحانه وتعالى أعلم، وهو الذي ذكره بقوله ولو كان شاكاً إلى قوله ينبغي أن تجب الكفارة قوله: (فعليه القضاء رواية واحدة) أي إذا لم يستبن شيء أو تبين أنه أكل قبل الغروب لأن النهار كان ثابتاً بيقين وقد انضم إليه أكبر رأيه. وأورد لو شهد اثنان بأنها غربت واثنان بأن لا فأفطر ثم تبين عدم الغروب لا كفارة مع أن تعارضهما يوجب الشك. أجيب بمنع الشك فإن الشهادة بعدمه على النفي فبقيت الشهادة بالغروب بلا معارض فتوجب ظنه، وفي النفس منه شيء يظهر بأدنى تأمل قوله: (ومن أكل في رمضان ناسياً) أو جامع ناسياً فظن أنه أفطر فأكل أو جامع عامداً لا كفارة عليه، وعلى هذا لو أصبح مسافراً فنوى الإقامة فأكل لا كفارة عليه قوله: (وإن بلغه الحديث) يعني قوله ﷺ «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه»[2] وتقدم تخريجه، ففيه روايتان عن أبي حنيفة في رواية لا تجب وصححه قاضيخان، وفي رواية تجب وكذا عنهما، ومرجع وجهيهما إلى أن انتفاء الشبهة لازم انتفاء الاشتباه أو لا، فقولهما بناء على

(لأنه لا اشتباه) يعني إذا علم الحديث علم أن القياس متروك، والمتروك لا يورث شبهة فلا شبهة. وقوله: (وجه الأول) يعني

---

(١) جيد. أخرجه الترمذي ٢٥١٨ والنسائي ٨/ ٣٢٧ والدارمي ٢/ ٢٤٥ والطيالسي ١١٧٨ وابن حبان ٧٢٢ وعبد الرزاق ٤٩٨٤ والحاكم ٢/ ١٣، ٤/ ٩٩ كلهم من حديث الحسن بن علي وفي لفظ «فإن الخير طمأنينة والشر ريبة» صححه الحاكم، ووافقه الذهبي في الأولى، وقال الذهبي في الثانية: إسناده قوي اهـ.

وقال الترمذي: حسن صحيح.

وورد من حديث ابن عمر أخرجه الطبراني في الصغير ١/ ١٠٢ وأبو نعيم في الحلية ٦/ ٣٥٢ والخطيب في تاريخ بغداد ٢/ ٢٢٠، ٣٨٧ و٦/ ٣٨٦ والقضاعي في مسند الشهاب ٦٤٥ فالحديث بمجموع طريقه يرقى إلى درجة الحسن الصحيح. والله أعلم.

(٢) تقدم في باب ما يوجب القضاء، والكفارة.

عملاً بالأصل، وإن كان أكبر رأيه أنه أكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة لأن النهار هو الأصل، ولو كان شاكاً فيه وتبين أنها لم تغرب ينبغي أن تجب الكفارة نظراً إلى ما هو الأصل وهو النهار **(ومن أكل في رمضان ناسياً وظن أن ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمداً عليه القضاء دون الكفارة)** لأن الاشتباه استند إلى القياس فتتحقق الشبهة،

ثبوت اللزوم والمختار بناء على ثبوت الانفكاك، لأن ثبوت الشبهة الحكمية بثبوت دليل الفطر وهو القياس القوي وهو ثابت لم ينتف، حتى قال بعض الأئمة بالفطر، وصرف قوله عليه الصلاة والسلام «فليتم صومه»[1] إلى الصوم اللغوي وهو الإمساك. وقال أبو حنيفة: لولا بالنص لقلت يفطر. وصار كوطء الأب جارية ابنه لا يحد وإن علم بحرمتها عليه نظراً إلى قيام شبهة الملك الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام «أنت ومالك لأبيك»[2] فإنها ثابتة بثبوت هذا الدليل، وإن قام الدليل الراجح على تباين الملكين قوله: **(لأن الظن ما استند إلى دليل شرعي)** يعني: فيما إذا لم يبلغه الحديث لأن القياس لا يقتضي ثبوت الفطر مما خرج، بخلاف ما لو ذرعه القيء فظن أنه أفطر فأكل عمداً فإنه كالأول لا كفارة عليه، فإن القيء يوجب غالباً عود شيء إلى الحلق لتردده فيه فيستند ظن الفطر إلى دليل، أما الحجامة فلا تطرّق فيها إلى الدخول بعد الخروج فيكون تعمد أكله بعده موجباً للكفارة إلا إذا أفتاه مفت بالفساد، كما هو قول الحنابلة، وبعض أهل الحديث فأكل بعده لا كفارة لأن الحكم في حق العامي فتوى مفتيه قوله: **(وإن بلغه الحديث واعتمده)** على ظاهره غير عالم بتأويله وهو عامي **(فكذلك عند محمد)** أي لا كفارة عليه، لأن قول المفتي يورث الشبهة المسقطة، فقول الرسول عليه الصلاة والسلام أولى، وعن أبي يوسف لا يسقطها **(لأن على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه إلى معرفة الأحاديث)** فإذا اعتمده كان تاركاً للواجب عليه، وترك الواجب لا يقوم شبهة مسقطة لها **(وإن عرف تأويله)** ثم أكل **(تجب الكفارة لانتفاء الشبهة، وقول الأوزاعي)** إنه يفطر **(لا يورث شبهة لمخالفته القياس)** مع فرض علم الآكل كون الحديث على غير ظاهره، ثم تأويله أنهما كانا يغتابان، أو أنه منسوخ. ولا بأس بسوق نبذة تتعلق بذلك. روى أبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث ثوبان «أن رسول الله ﷺ أتى على رجل يحتجم في رمضان فقال: أفطر الحاجم والمحجوم»[3] ورواه الحاكم وابن حبان وصححاه،

عدم وجوب الكفارة **(قيام الشبهة الحكمية بالنظر إلى القياس)** وهذا لأن الشبهة الحكمية هي الشبهة في المحل، وهي التي يتحقق بقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته ولا تتوقف على ظن الجاني واعتقاده كما سيجيء في كتاب الحدود، والقياس دليل قائم ينفي حرمة الأكل الثاني سواء علم ذلك أو لم يعلم **(كوطء الأب جارية ابنه)** فإنه لا يجب به الحد سواء كان الأب عالماً بالحرمة أو لا. وقوله **(ولو احتجم)** صورته ظاهرة. وقوله **(لأن الظن ما استند إلى دليل شرعي)** فإن الحجامة كالفصد في خروج الدم من العروق والقصد لا يفسد، فكذا الحجامة. لا يقال: لا يجوز أن يكون كدم الحيض والنفاس فإنه ليس فيه وصول شيء إلى باطنه ولا قضاء شهوة، ومع ذلك يفسد الصوم لأن ذلك ثابت بالنص على خلاف القياس كالاستقاء. فإن قيل: فلتكن الحجامة كذلك بقوله ﷺ «أفطر الحاجم والمحجوم». أجيب بأنه ﷺ احتجم وهو صائم رواه ابن عباس رضي الله عنهما، وروي أيضاً «أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم صائم بين مكة والمدينة» فكان الحديث معارضاً به فلا يثبت به شيء. لا يقال: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما حكاية فعل والقول راجح، لأن القول إنما يكون راجحاً إذا لم يكن مؤوّلاً وهذا مؤوّل على ما يذكر. وقوله **(إلا إذا أفتاه فقيه)** يعني حينئذ لا تجب الكفارة، والمراد به فقيه يؤخذ منه الفقه

قوله: **(وهي التي تتحقق بقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته)** أقول: الباء في قوله بقيام الدليل للسببية

---

(١) هو المتقدم.

(٢) سيأتي في النفقة، والحدود إن شاء الله.

(٣) جيد. أخرجه أبو داود ٢٣٦٧ و٢٣٧١ والنسائي في الكبرى ٣١٣٥، ٣١٣٣، ٣١٥٧ ٣١٤٠ وابن ماجه ١٦٨٠ والدارمي ٢/ ١٤، ١٥ والطبراني ١٤٤٧ وابن حبان ٣٥٣٢ وابن الجارود ٣٨٦ وعبد الرزاق ٧٥٢٢ والطيالسي ٩٨٩ وابن خزيمة ١٩٦٣ والطحاوي ٢/ ٩٨ والبيهقي ٤/ ٢٦٥، ٢٦٦ والحاكم ١/ ٤٢٧ وأحمد ٥/ ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٢ و٢٨٣ كلهم من حديث ثوبان مولى رسول الله ﷺ وصححه الحاكم، وابن حبان، ونقل الحاكم عن أحمد أنه أصح ما روي في الباب. وله شواهد، وهي الآتية. وكذا صححه علي المديني.

وإن بلغه الحديث وعلمه فكذلك في ظاهر الرواية، وعن أبي حنيفة رحمه الله أنها تجب، وكذا عنهما لأنه لا اشتباه فلا شبهة. وجه الأول قيام الشبهة الحكمية بالنظر إلى القياس فلا ينتفي بالعلم كوطء الأب جارية ابنه **(ولو احتجم وظن أن ذلك يفطره ثم أكل متعمداً عليه القضاء والكفارة)** لأن الظن ما استند إلى دليل شرعي إلا إذا أفتاه فقيه بالفساد لأن الفتوى دليل شرعي في حقه، ولو بلغه الحديث واعتمده فكذلك عند محمد رحمه الله تعالى، لأن قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا ينزل عن قول المفتي، وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى خلاف ذلك، لأن على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه إلى معرفة الأحاديث، وإن عرف تأويله تجب الكفارة لانتفاء الشبهة،

ونقل في المستدرك عن الإمام أحمد أنه قال: هو أصح ما روي في الباب. وروى أبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث شدّاد بن أوس «أنه مرّ مع رسول الله ﷺ زمن الفتح على رجل يحتجم بالبقيع لثمان عشرة خلت من رمضان فقال «أفطر الحاجم والمحجوم»[1] وصححوه. ونقل الترمذي في علله الكبرى عن البخاري أنه قال: كلاهما عندي صحيح، حديثي ثوبان وشداد، وعن ابن المديني أنه قال: حديث ثوبان وحديث شدّاد صحيحان، ورواه الترمذي من حديث رافع بن خديج عنه عليه الصلاة والسلام قال «أفطر الحاجم والمحجوم»[2] وصححه. قال: وذكر عن أحمد أنه قال: إنه أصح شيء في هذا الباب، وله طرق كثيرة غير هذا. وبلغ أحمد أن ابن معين ضعفه، وقال: إنه حديث مضطرب وليس فيه حديث يثبت، فقال: إن هذا مجازفة. وقال إسحاق بن راهويه: ثابت من خمسة أوجه. وقال بعض الحفاظ: متواتر، قال بعضهم: ليس ما قاله ببعيد، ومن أراد ذلك فلينظر في مسند أحمد، ومعجم الطبراني والسنن الكبرى للنسائي. وأجاب القائلون بأن الحجامة لا تفطر بأمرين: أحدهما: ادعاء النسخ، وذكروا فيه ما رواه البخاري في صحيحه من حديث عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم»[3] ورواه الدارقطني عن ثابت عن أنس قال «أول ما كرهت

ويعتمد على فتواه في البلد، هكذا روى الحسن عن أبي حنيفة وبشر بن الوليد عن أبي يوسف وابن رستم عن محمد رحمهم الله **(لأن الفتوى دليل شرعي في حقه)** فتصير شبهة **(وإن بلغه الحديث)** وهو قوله ﷺ «أفطر الحاجم والمحجوم» روي بالواو وبغيره بنصب المحجوم **(واعتمده فكذلك عند محمد)** لا تجب عليه الكفارة **(لأن قول الرسول لا ينزل عن قول المفتي، وعن أبي يوسف خلاف ذلك)** يعني لا تسقط الكفارة **(لأن على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه إلى معرفة الأحاديث)** لجواز أن يكون مصروفاً عن ظاهره أو منسوخاً **(وإن عرف تأويله)** وهو أن النبي ﷺ مرّ بهما وهما معقل بن سنان مع حاجمه

قوله: **(والفصد لا يفسد فكذا الحجامة)** أقول: ممنوع. قال الشيخ أبو الحسن علي بن العز في كتابه التنبيه على مشكلات الهداية: والقائلون بأن الحجامة تفطر اختلفوا في الفصد ونحوه، والأصح أن ذلك مثل الحجامة قوله: **(أجيب بأنه ﷺ احتجم وهو صائم الخ)**

---

(١) جيد. أخرجه أبو داود ٢٣٦٩ والنسائي في الكبرى ٣١٣٩، ٣١٤١، ٣١٤٢، ٣١٤٣ والدارمي ٢/ ١٤ وابن حبان ٣٥٣٣، ٣٥٣٤ وأحمد ٤/ ١٢٤ و١٢٥ كلهم من حديث شداد بن أوس.

وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٧٢: قال الترمذي في علله سألت البخاري عن حديث ثوبان، وشداد فقال: كلاهما عندي صحيح. قال الترمذي: وكذلك ذكروا لعلي المديني فقال: هما صحيحان.

(٢) حسن لشواهده. أخرجه الترمذي ٧٧٤ وابن خزيمة ١٩٦٤ وابن حبان ٣٥٣٥ والبيهقي ٤/ ٢٦٥ والحاكم ١/ ٤٢٨ والطبراني ٤٢٥٧ وعبد الرزاق ٧٥٢٣ وأحمد ٣/ ٤٦٥ كلهم من حديث رافع بن خديج.

قال ابن خزيمة سمعت عباس العنبري يقول: سمعت ابن المديني يقول: لا أعلم في «أفطر الحاجم والمحجوم» حديثاً أصح من ذا وكذا صححه الحاكم في المستدرك على شرطهما، وذكر كلام علي المديني. لكن نقل الزيلعي ٢/ ٤٧٣ عن البخاري: هذا حديث غير محفوظ. وقال أبو حاتم الرازي: هو عندي باطل. وقال ابن معين: هو أضعفها اهـ.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٩٣٨ وأبو داود ٢٣٧٢ و٢٣٧٣ والترمذي ٧٧٥ وابن ماجه ١٦٨٢ وكذا النسائي في الكبرى ٣٢١٩ و٣٢٢٤، ٣٢٢٦ وابن حبان ٣٥٣١ والبيهقي ٤/ ٢٦٣ والشافعي ١/ ٢٥٥ وأبو يعلى ٢٤٧١ والطحاوي ٢/ ١٠١ والدارقطني ٢/ ٢٣٩ كلهم من حديث ابن عباس.

بعضهم اقتصر على لفظ: «احتجم، وهو صائم».

وبعض الروايات «هو الصائم محرم».

وقول الأوزاعي رحمه الله لا يورث الشبهة لمخالفته القياس (ولو أكل بعد ما اغتاب متعمداً فعليه القضاء والكفارة

الحجامة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجم وهو صائم فمرّ به النبي ﷺ فقال: «أفطر هذان» ثم رخص النبي ﷺ بعد في الحجامة للصائم، وكان أنس يحتجم وهو صائم[1]، ثم قال الدارقطني: كلهم ثقات، ولا أعلم له علة، وما روى النسائي في سننه عن إسحاق بن راهويه حدثنا معتمر بن سليمان سمعت حميداً الطويل يحدثه عن أبي المتوكل الناجي عن أبي سعيد الخدري «أن رسول الله ﷺ رخص في القبلة للصائم ورخص في الحجامة للصائم»[2] ثم أخرجه عن إسحاق بن يوسف الأزرق عن سفيان بسند الطبراني. وسند الطبراني: حدثنا محمود بن محمد الواسطي حدثنا يحيى بن داود الواسطي حدثنا إسحاق بن يوسف الأزرق عن سفيان عن خالد الحذاء عن أبي المتوكل عن أبي سعيد الخدري من قوله ولم يرفعه، ولا يخفى أن كونه روي موقوفاً لا يقدح في الرفع بعد ثقة رجاله. والحق في تعارض الوقف والرفع تقدم الرفع لأنه زيادة وهي من الثقة العدل مقبوله، ثم دل حديث الدارقطني على أنه كان فعله عليه الصلاة والسلام المروي بعد النهي، وإلا لزم تكرير النسخ إذ كان الحاصل الآن بحديث الدارقطني الإطلاق وعدمه أولى فيجب الحمل عليه، ولفظ رخص أيضاً ظاهر في تقدم المنع. بقي أن يقال: الناسخ أدنى حاله أن يكون في قوّة المنسوخ وليس هنا هذا، أما حديث الدارقطني فهو وإن كان سنده يحتج به، لكن أعله صاحب التنقيح بأنه لم يورده أحد من أصحاب السنن والمسانيد والصحيح، ولم يوجد له أثر في كتاب من الكتب والأمهات كمسند أحمد، ومعجم الطبراني، ومصنف ابن أبي شيبة وغيرها مع شدة حاجتهم إليه، فلو كان لأحد من الأئمة به رواية لذكرها في مصنفه، فكان حديثاً منكراً، لكن ما روى الطبراني: حدثنا محمود بن المروزي حدثنا محمد بن علي بن

وهما يغتابان آخر فقال «أفطر الحاجم والمحجوم» أي ذهب بثواب صومهما الغيبة. وقيل: إنه غشي على المحجوم فصب الحاجم الماء في حلقه فقال عليه الصلاة والسلام «أفطر الحاجم والمحجوم» أي فطره بما صنع به فوقع عند الراوي أنه قال: «أفطر الحاجم والمحجوم» (تجب الكفارة لانتفاء الشبهة) لأنها نشأت من الاعتماد على الظاهر، وقد زال بمعرفة التأويل. فإن قيل: لا نسلم أن منشأ الشبهة ذلك وحده بل قول الأوزاعي بذلك منشأة لها أيضاً. أجاب: بأن قول الأوزاعي لا يورث الشبهة لمخالفته القياس، فإن الفطر مما يدخل لا مما يخرج، بخلاف قول مالك في أكل الناسي. لا يقال في عبارته تناقض

أقول: القائلون بإفطار الحجامة يقولون حديث ابن عباس رضي الله عنهما منسوخ مستدلين بما روي عن ابن عباس أيضاً «أنه احتجم رسول الله ﷺ وهو محرم صائم، فوجد لذلك ضعفاً شديداً، فنهى عن أن يحتجم الصائم» وبأن ابن عباس رضي الله عنهما وهو راوي حديثنا كان يعد الحجامة والمحاجم، فإذا غابت الشمس احتجم بالليل على ما رواه أبو إسحق الجوزجاني، فإنه يدل على أنه علم نسخ الحديث، وتمام التفصيل في مغني بن قدامة، فراجعه.

قوله: (وإن بلغه الحديث، إلى قوله: واعتمده) أقول: الضمير في قوله واعتمده راجع إلى الحديث قوله: (وقيل إنه غشي، إلى قوله: فقال النبي ﷺ «أفطر الحاجم المحجوم» أي فطره الخ) أقول: فيه نظر.

---

(١) حديث أنس أخرجه الدارقطني ٢/ ١٨٢ والبيهقي ٤/ ٢٦٨ كلاهما من حديث أنس.
قال الدارقطني: رجاله ثقات، ولا أعلم له علة. ووافقه البيهقي. وقال ابن عبد الهادي هو حديث منكر لا يصح لأنه شاذ اهـ باختصار انظر الزيلعي ٢/ ٤٨٠.
وقال ابن حجر في الفتح ٤/ ١٧٨: إلا أن في المتن ما ينكر لأن فيه أن ذلك كان في الفتح وجعفر كان قتل قبل الفتح اهـ.
وفيما قاله ابن حجر نظر. فليس في الدارقطني ولا البيهقي ذكر التاريخ أصلاً. ولعله معلوم من الأحاديث الأخرى.
(٢) حسن لشاهده. أخرجه النسائي في الكبرى ٣٢٣٧ والدارقطني ٢/ ١٨٢ والطبراني في الأوسط كما في المجمع ٣/ ١٧٠ كلهم من حديث أبي سعيد.
قال الدارقطني: كلهم ثقات، وغير معتمر يرويه موقوفاً.
وقال النسائي: وقفه بشر وإسماعيل، وابن أبي عدي اهـ. وأورد له النسائي طرقاً أخرى بألفاظ مختلفة. وقال في الفتح ٤/ ١٧٨: صححه ابن حزم. ورجال إسناده ثقات لكن اختلف في وضعه ووقفه. ويشهد له حديث أنس اهـ يعني المتقدم.

كيفما كان) لأن الفطر يخالف القياس، والحديث مؤوّل بالإجماع (وإذا جومعت النائمة أو المجنونة وهي صائمة

الحسن بن شقيق حدثنا أبي حدثنا أبو حمزة السكري عن أبي سفيان عن أبي قلابة عن أنس أن النبي ﷺ احتجم بعد ما قال: «أفطر الحاجم والمحجوم»(١) ولا معنى لقوله بعد ما قال الخ إلا إذا كان الراد احتجم وهو صائم، وكذا في مسند أبي حنيفة عن أبي سفيان طلحة بن نافع عن أنس بن مالك قال «احتجم النبي ﷺ بعد ما قال»(٢) الحديث وهو صحيح، وطلحة هذا احتج به مسلم وغيره، وكذا ما تقدم من ظاهر حديث النسائي يدفع ما ذكره صاحب التنقيح، ولا نسلم تواتر المنسوخ، وكذا حديث البخاري عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما «أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم»(٣) وحديث الترمذي من حديث الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما «أنه احتجم وهو صائم»(٤) وهو صحيح، فإن أعلا بإنكار أحمد أن يكون سوى احتجم وهو محرم، وقال: ليس فيه صائم. قال مهنأ: قلت له من ذكره؟ قال: سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن عطاء وطاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «احتجم عليه الصلاة والسلام وهو محرم»(٥) وكذلك رواه روح عن زكريا بن إسحاق عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنه مثله، ورواه عبد الرزاق عن معتمر عن ابن خثيم(٦) عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه مثله. قال أحمد: فهؤلاء أصحاب ابن عباس لا يذكرون صائماً فليس بلازم إذ قد رواه عن غير هؤلاء من أصحاب ابن عباس عكرمة ومقسم، ويجوز كون ما وقع في تلك الطرق عن أولئك اقتصاراً منهم على بعض الحديث يجب الحمل عليه لصحة ذكر صائم، أو من ابن عباس رضي الله عنهما حين حدّث به لكون غرضه إذ ذاك كان متعلقاً بذلك فقط نفياً لتوهم كون الحجامة من محظورات الإحرام، ولذا لم يكن ابن عباس رضي الله عنهما يرى بالحجامة بأساً على ما سنذكر. وقول شعبة: لم يسمع الحكم من مقسم حديث الحجامة للصائم يمنعه المثبت. وأما رواية احتجم وهو محرم صائم وهي التي أخرجها ابن حبان وغيره عن ابن عباس فأضعف سنداً وأظهر تأويلاً، إما بأنه لم يكن قط محرماً إلا وهو مسافر، والمسافر يباح له الإفطار بعد الشروع كما اعترف به الشافعي رحمه الله فيما قدمناه، وهو جواب ابن خزيمة. أو أن الحجامة كانت مع الغروب كما قال ابن حبان: إنه روي من حديث أبي الزبير عن جابر «أنه عليه الصلاة والسلام أمر أبا طيبة أن يأتيه مع غيبوبة الشمس فأمره أن يضع المحاجم مع إفطار الصائم فحجمه ثم سأله: كم خراجك؟ قال: صاعان فوضع عنه صاعاً»(٧)

لأنه قال: إلا إذا أفتاه فقيه، وفتواه لا تكون إلا بقوله، ثم قال: وقول الأوزاعي: لا يورث الشبهة، وأيضاً الفتوى في هذا الباب لا تكون إلا مخالفة للقياس فكيف تكون شبهة من غير الأوزاعي دونه. لأنا نقول: ذلك بالنسبة إلى العامي وهذا بالنسبة إلى من عرف التأويل. **(ولو أكل بعدما اغتاب متعمداً فعليه القضاء والكفارة كيفما كان)** أي سواء بلغه الحديث أو لم يبلغه، عرف تأويله أو لم يعرف، أفتاه مفت أو لم يفت **(لأن الفطر بها يخالف القياس والحديث)** وهو قوله عليه الصلاة والسلام

---

(١) أخرجه أبو حنيفة في مسنده ص ٨٠ والطبراني في الأوسط كما في المجمع ٣/ ١٧٠ كلاهما من حديث أنس بن مالك.
قال الهيثمي: منه طريق أبو سفيان ضعيف، وقد وثقه ابن عدي اهـ لكن الحديث حسن في الجملة.
(٢) هو المتقدم.
(٣) تقدم قبل قليل. أخرجه البخاري وصححه وكذا صححه الترمذي وضعفه أحمد والقطان. قاله الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٧٨ وأتم منه.
(٤) هو المتقدم.
(٥) يأتي في محظورات الإحرام.
(٦) (قوله معتمر عن ابن خثيم) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها: معتمر بن خثيم بدون عن وليحرر اهـ مصححه.
(٧) حسن. أخرجه ابن حبان ٣٥٣٦ وأحمد ٣/ ٣٥٣ كلاهما من حديث جابر عن عبد الله في إسناده سعيد بن يحيى قال عنه في التقريب: صدوق وسط اهـ وبقية رجاله ثقات إلا أن أبا الزبير مدلس، وقد عنعنه.
وله شاهد في البخاري ٢٢٧٧ ومسلم ١٥٧٧ من حديث أنس «حجم أبو طيبة النبي ﷺ، فأمر له بصاع أو صاعين من طعام، وكلم مواليه، مخفف عن غلة، أو ضريبته».

عليها القضاء دون الكفارة) وقال زفر والشافعي رحمهما الله تعالى: لا قضاء عليهما اعتباراً بالناسي، والعذر هنا أبلغ

اهـ. فلم ينهض شيء مما ذكر ناسخاً لقوّة ذلك. الثاني: التأويل بأن المراد ذهاب ثواب الصوم بسبب أنهما كانا يغتابان ذكره البزار، فإنه بعد ما روى حديث ثوبان «أفطر الحاجم والمحجوم»[١] أسند إلى ثوبان أنه قال: إنما قال رسول الله ﷺ «أفطر الحاجم المحجوم» لأنهما كانا اغتابا وروى العقيلي في ضعفائه: حدثنا أحمد بن داود بن موسى بصري حدثنا معاوية بن عطاء حدثنا سفيان الثوري عن منصور عن إبراهيم عن الأسود عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «مرّ النبي ﷺ على رجلين يحجم أحدهما الآخر فاغتاب أحدهما ولم ينكر عليه الآخر فقال: أفطر الحاجم المحجوم»[٢] قال عبد الله: لا للحجامة ولكن للغيبة لكن أعلّ بالاضطراب، فإن في بعضها إنما منع إبقاء على أصحابه خشية الضعف فالمعوّل عليه الأوّل، فبهذا يحصل الجمع وإعمال كل من الأحاديث الصحيحة من احتجامه وترخيصه ومنعه، ويدل على ذلك أن المروي عن جماعة من الصحابة الذين يبعد عدم اطلاعهم على حقيقة الحال من رسول الله ﷺ لملازمتهم إياه، وحفظ ما يصدر عنه منهم أبو هريرة رضي الله عنه فيما أخرجه النسائي عنه من طريق ابن المبارك: أخبرنا معمر عن خلاد عن شقيق بن ثور عن أبيه عن أبي هريرة أنه قال: يقال: «أفطر الحاجم والمحجوم» وأما أنا فلو احتجمت ما باليت[٣]. وما أخرج أيضاً عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما «أنه لم يكن يرى بالحجامة بأساً»[٤] وما قدمناه عن أنس رضي الله عنه أيضاً «أنه كان يحتجم وهو صائم»[٥] والحق أنه يجب أحد الاعتبارين لا بعينه من النسخ في الواقع أو التأويل قوله: **(والحديث مؤوّل بالإجماع)** بذهاب الثواب فيصير كمن لم يصم، وحكاية الإجماع بناء على عدم اعتبار خلاف الظاهرية في هذا فإنه حادث بعد ما مضى السلف على أن معناه ما قلنا، ويريد بالحديث قوله عليه الصلاة والسلام «ما صام من ظل يأكل لحوم الناس»[٦] رواه ابن أبي شيبة وإسحاق في مسنده وزاد «إذا اغتاب الرجل فقد أفطر» وروى البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن رجلين صليا صلاة الظهر والعصر وكانا صائمين فلما قضى النبي ﷺ قال: أعيدا وضوءكما وصلاتكما وامضيا يوماً آخر. قالا: لم يا رسول الله؟ قال: اغتبتما فلاناً»[٧] وفيه أحاديث أخر، والكل مدخول. ولو لمس أو قبل امرأة بشهوة أو ضاجعها ولم ينزل فظن أنه أفطر فأكل عمداً كان عليه الكفارة إلا إذا تأوّل حديثاً أو

«الغيبة تفطر الصائم» **(مؤوّل بالإجماع)** بأن المراد به ذهاب الثواب فلم يوجد الدليل النافي للحرمة في ذاته فلا يكون شبهة، بخلاف حديث الحجامة فإن بعض العلماء أخذ بظاهره من غير تأويل. وقوله: **(وإذا جومعت النائمة أو المجنونة)** أما صوم النائمة فظاهر، وأما المجنونة فقد تكلموا في صحة صومها لأنها لا تجامع مجنون، وحكي عن أبي سليمان الجوزجاني رحمه

(١) تقدم قبل قليل.

(٢) ضعيف. أخرجه العقيلي في الضعفاء ٤/ ١٨٤ من حديث عبد الله بن مسعود، وأعلّه بمعاوية بن عطاء البصر. وقال نقلاً عن الثوري، وغيره: في حديثه مناكير، وما لا يتابع على أكثر.

(٣) حديث أبي هريرة. أخرجه النسائي ٣١٧٨، ٣١٧٩ في الكبرى وابن ماجه ١٦٧٩ مقتصراً على لفظ «أفطر الحاجم والمحجوم» كلاهما من حديث أبي هريرة.

قال البوصيري في الزوائد: إسناده منقطع قال أبو حاتم: عبد الله بن بشر لم يثبت سماعه من الأعمش، وإنما يقول: كتب إليّ أبو بكر بن عياش عن الأعمش اهـ.

وقال النسائي: وقفه عبد الرزاق والنضر بن شميل، وإبراهيم بن طهمان وانظر نصب الراية ٢/ ٤٧٥ . ٤٧٦ والنسائي في الكبرى ٢/ ٢٢٨.

(٤) موقوف. أخرجه النسائي في الكبرى ٣١٩٧ عن ابن عباس.

(٥) تقدم قبل قليل. رواه النسائي عن أنس موقوفاً.

(٦) ضعيف. أخرجه ابن أبي شيبة، وإسحاق بن راهويه كما في نصب الراية ٢/ ٤٨٢ كلاهما من حديث أنس بن مالك، وفيه يزيد الرقاشي ضعيف.

(٧) ضعيف. أخرجه البيهقي في شعب الإيمان كما في نصب الراية ٢/ ٤٨٢ من حديث ابن عباس. وفيه المثنى بن بكر. وهو مجهول كما في الميزان. وعباد بن منصور اختلط بآخره.

لعدم القصد ولنا أن النسيان يغلب وجوده وهذا نادر، ولا تجب الكفارة لانعدام الجناية.

استفتى فقيهاً، فأفطر فلا كفارة عليه وإن أخطأ الفقيه، ولم يثبت الحديث لأن ظاهر الفتوى والحديث يصير شبهة، كذا في البدائع. وفيه: لو دهن شاربه فظن أنه أفطر فأكل عمداً فعليه الكفارة، وإن استفتى فقيهاً أو تأوّل حديثاً لما قلنا، يعني: ما ذكره فيمن اغتاب فظن أنه أفطر فأكل عمداً من قوله فعليه الكفارة، وإن استفتى فقيهاً أو تأول حديثاً لأنه لا يعتد بفتوى الفقيه ولا بتأويله الحديث هنا لأن هذا مما لا يشتبه على من له سمة من الفقه، ولا يخفى على أحد أن ليس المراد من المروي «الغيبة تفطر الصائم»[1] حقيقة الإفطار، فلم يصر ذلك شبهة قوله: (**أو المجنونة**) قيل: كانت في الأصل المجبورة فصحفها الكتاب إلى المجنونة، وعن الجوزجاني قلت لمحمد: كيف تكون صائمة وهي مجنونة؟ فقال لي: دع هذا فإنه انتشر في الأفق. وعن عيسى بن أبان قلت لمحمد: هذه المجنونة فقال: لا بل المجبورة أي المكرهة، قلت: ألا نجعلها مجبورة؟ فقال بلى، ثم قال: كيف وقد سارت بها الركاب؟ دعوها، فهذان يؤيدان كونه كان في الأصل المجبورة فصحف، ثم لما انتشر في البلاد لم يفد التغيير والإصلاح في نسخة واحدة فتركها لإمكان توجيهها أيضاً، وهو بأن تكون عاقلة نوت الصوم فشرعت ثم جنت في باقي النهار، فإن الجنون لا ينافي الصوم إنما ينافي شرطه، أعني النية، وقد وجد في حال الإفاقة، فلا يجب قضاء ذلك اليوم إذا أفاقت كمن أغمي عليه في رمضان لا يقضي اليوم الذي حدث فيه الإغماء وقضى ما بعده لعدم النية فيما بعده، بخلاف اليوم الذي حدث فيه على ما تقدم، فإذا جومعت هذه التي جنت صائمة تقضي ذلك اليوم لطرو المفسد على صوم صحيح، والوجه من الجانبين ظاهر من الكتاب، وقدمنا أوّل الباب ما يوجب القضاء والكفارة في الفرق بين المكره والناسي ما يغني عن الإعادة هنا.

الله قال: لما قرأت على محمد رحمه الله هذه المسألة قلت له: كيف تكون صائمة وهي مجنونة؟ فقال لي: دع هذا فإنه انتشر في الأفق. فمن المشايخ من قال: كأنه كتب في الأصل مجبورة فظن الكاتب مجنونة، ولهذا قال: دع فإنه انتشر في الأفق، وأكثرهم قالوا: تأويله أنها كانت عاقلة بالغة في أوّل النهار ثم جنت فجامعها زوجها ثم أفاقت وعلمت بما فعل بها الزوج وقال زفر والشافعي: (**لا قضاء عليهما إلحاقاً بالناسي، لأن العذر فيهما أبلغ لعدم القصد**) ولنا أن الإلحاق إنما يصح أن لو كانا في معناه من كل وجه وليس كذلك، لأن النسيان يغلب وجوده فيفضي إلى الحرج (**وهذا**) جماع المجنونة والنائمة (**نادر**) فالقضاء لا يفضي إلى الحرج(**ولا تجب الكفارة لانعدام الجناية**) لعدم القصد.

(١) باطل لحديث أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «خمس يفطرن الصائم، وينقضن الوضوء: الكذب، والنميمة، والغيبة، والنظر بشهوة، واليمين الكاذبة».
أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات ٢/ ١٩٥ وابن أبي حاتم في العلل ١/ ٢٥٨ كلاهما من حديث أنس.
قال ابن أبي حاتم: سمعت أبي يقول: هذا حديث كذب، وميسرة بن عبد ربه كان يفتعل الحديث اهـ ووافقه ابن الجوزي وكذا الزيلعي ٢/ ٤٨٣.

فصل فيما يوجبه على نفسه

وإذا قال: (لله عليّ صوم يوم النحر أفطر وقضى) فهذا النذر صحيح عندنا خلافاً لزفر والشافعي رحمهما الله. هما يقولان: إنه نذر بما هو معصية لورود النهي عن صوم هذه الأيام. ولنا أنه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره، وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى، فيصح نذره لكنه يفطر احترازاً عن المعصية المجاورة ثم يقضي إسقاطاً للواجب.

فصل فيما يوجبه على نفسه

وجه تقديم بيان أحكام الواجب بإيجاب الله تعالى ابتداء على الواجب عند إيجاب العبد ظاهر قوله: (فهذا النذر صحيح) رتبه بالفاء لأنه نتيجة قوله: قضى: أي لما لزم القضاء كان النذر صحيحاً قوله: (لورود النهي عن صوم هذه الأيام) وفي بعض النسخ: عن صوم يوم النحر وهو الأنسب بوضع المسألة فإنه قال: لله عليّ صوم يوم النحر، واسم الإشارة في النسخة الأخرى مشار به إلى معهود في الذهن بناء على شهرة الأيام المنهي عن صيامها، وهي أيام التشريق والعيدين، ويناسب النسخة الأولى الاستدلال بما روي في الصحيحين عن الخدري «نهى رسول الله ﷺ عن صيام يوم الأضحى وصيام يوم الفطر»[1] وفي لفظ لهما سمعته يقول «لا يصح الصيام في يومين يوم الأضحى ويوم الفطر من رمضان»[2] ويناسب النسخة الأخرى الاستدلال بما سيأتي من قوله عليه الصلاة والسلام «ألا لا تصوموا في هذه الأيام»[3] الخ. والجواب: أن الاتفاق على أن النهي المجرد عن الصوارف ليس موجبه بعد

فصل فيما يوجبه على نفسه

لما فرغ من بيان ما أوجب الله تعالى على العباد، شرع في بيان ما يوجبه العبد على نفسه، لأنه فرّع على الأول، ولهذا شرط أن يكون من جنس ما أوجبه الله، وأن لا يكون واجباً بإيجاب الله (وإذا قال: لله عليّ صوم يون النحر، أفطر وقضى) وقال زفر والشافعي: لا يصح نذره، وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة، لأن هذا نذر بالمعصية (لورود النهي عن صوم

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١١٩٧، ١٨٦٤، ١٩٩٥ و١٩٩١ ومسلم بإثر حديث ١١٣٨ ح١٤٠، ١٤١ وأبو داود ٣٤١٧ والترمذي ٧٧٢ والنسائي في الكبرى ٢٧٩١، ٢٧٩٢، ٢٧٩٥ وابن ماجه ١٧٢١ والدارمي ٢/ ٢٠ وأبو يعلى ١١٦٦، ١١٣٤، ١١٤٢ وابن حبان ٣٥٩٩ والطيالسي ٢٢٣٨ وابن أبي شيبة ٣/ ١٠٤ والبيهقي ٤/ ٢٩٧ وأحمد ٣/ ٧، ٣٤ و٥، ٥٢، ٦٦، ٦٧، ٧١ كلهم من حديث أبي سعيد بألفاظ مختلفة.
رواية للبخاري: «أربع سمعتهن من رسول الله ﷺ، أو قال: يحدثهن عن النبي ﷺ، فأعجبني، وآنقني: أن لا تسافر امرأة مسيرة يومين وليس معها زوجها، أو محرم، ولا صوم يومين: الفطر، والأضحى، ولا صلاة بعد صلاتين: بعد العصر حتى تغرب الشمس، وبعد الصبح حتى تطلع الشمس، ولا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد الأقصى» ولفظ آخر: «لا صوم في يوم عيد».
ورواية لمسلم: «لا يصلح الصيام في يومين يوم الأضحى، ويوم الفطر من رمضان».

(٢) تقدم في الذي قبله.

(٣) حسن. أخرجه الطبراني في الكبير كما في المجمع ٢/ ٢٠٣ من حديث ابن عباس وقال الهيثمي إسناده حسن اهـ
وفي إسناده إبراهيم بن إسماعيل ضعيف كما في التقريب. ولعل الهيثمي حسنه لشواهده وهو الصواب.
فقد ورد من حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني ٤/ ٢٨٣ بلفظ: «بعث رسول الله ﷺ بديل بن ورقاء...» إلى أن قال: «وأيام منى أكل وشرب وبعال».
قال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٨٤: سعيد رماه أحمد بالكذب اهـ فهذا شاهد لا فائدة منه، وما بعده أحسن منه.
وورد بنحو من حديث عبد الله بن حذافة أخرجه الدارقطني ٢/ ٢١٢ وقال: الواقدي: ضعيف اهـ وكذا أخرجه الطحاوي ١/ ٤٢٨ وأحمد ٣/ ٤٥٠، ٤٥١ بسند صحيح.
وورده من حديث أم خلدة الأنصار أخرجه ابن أبي شيبة والطبراني وأبو يعلى كما في نصب الراية ٢/ ٤٨٥ من حديث عمر ابن خلدة عن أمه قال: «بعث رسول الله ﷺ علياً ينادي أيام منى: إنها أيام...».
وقال ابن حجر في التلخيص ٢/ ١٩٦: في إسناده موسى بن عبيدة الربذي ضعيف اهـ.
وأخرج مسلم في صحيحه ١١٤٢ من حديث كعب بن مالك وكذا أحمد ٣/ ٤٦٠ والبيهقي ٤/ ٢٩٧ «أن رسول الله ﷺ بعثه، وأوس بن الحدثان أيام التشريق، فنادى: أنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن، وأيام منى أيام أكل وشرب» وفي رواية «فناديا». وفيه أبو الزبير مدلس وقد عنعنه ولكن للحديث شواهد كثيرة.
وأخرج ١١٤١ من حديث نبيشة قال: «قال رسول الله ﷺ: أيام التشريق أيام أكل وشرب» وأخرجه أيضاً الطحاوي ١/ ٤٢٨ وأحمد ٥/ ٧٥.

وإن صام فيه يخرج عن العهدة لأنه أداه كما التزمه **(وإن نوى يميناً فعليه كفارة يمين)** يعني. إذا أفطر، وهذه المسألة على وجوه ستة: إن لم ينو شيئاً أو نوى النذر لا غير، أو نوى النذر ونوى أن لا يكون يميناً يكون نذراً لأنه نذر بصيغته، كيف وقد قرره بعزيمته؟ وإن نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذراً يكون يميناً، لأن اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره، وإن نواهما يكون نذراً ويميناً عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وعند أبي يوسف رحمه الله يكون نذراً، ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعنده يكون يميناً، لأبي يوسف أن النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الأول على النية، ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما، ثم المجاز يتعين بنيته، وعند نيتهما تترجح الحقيقة. ولهما

طلب الترك سوى كون مباشرة المنهي عنه معصية سبباً للعقاب لا الفساد، أما لغة فظاهر لظهور حدوث معنى الفساد، وأما شرعاً: فكذلك بل لا يستلزمه في العبادات ولا المعاملات لتحقق موجبه في كثير منها: أعني المنع المنتهض سبباً للعقاب مع الصحة، كما في البيع وقت النداء، والصلاة في الأرض المغصوبة، ومع العبث الذي لا يصل إلى إفساد الصلاة، وكثير. فعلم أن ثبوت الفساد ليس من مقتضاه بل إنما يثبت لأمر آخر هو كونه لأمر في ذاته، فما لم يعقل فيه ذلك بل كان لأمر خارج عن نفس الفعل متصل به لا يوجب فيه الفساد، وإلا لكان إيجاباً بغير موجب فإنما يثبت حينئذ مجرد موجبه وهو التحريم أو كراهة التحريم بحسب حاله من الظنية والقطعية. إذا عرف هذا فقد أثبتنا في المتنازع فيه تمام موجب النهي حتى قلنا إنه يصلح سبباً للعقاب، ولم يثبت الفساد لو فعل لعدم موجبه لعقلية أنه لأمر خارج فتكون المعصية لاعتباره لا لنفس الفعل أو لما في نفسه فيصح النذر أثراً لتصور الصحة، ويجب أن لا يفعل المعصية فيظهر أثره في القضاء لأن الصحة بالانتهاض سبباً للآثار الشرعية ومنها هذا، وكم موضع يثبت فيه الوجوب ليظهر أثره في القضاء لا الأداء لحرمته كصوم رمضان في حق الحائض والنفساء، والاستقراء يوجدك كثيراً من ذلك. فلم يخرج بذلك عن شيء من القواعد التحقيقية، وغاية ما بقي بيان أن النهي فيه لأمر خارج، ولا يكاد يخفى على ذي لب أن الصوم الذي هو منع النفس مشتهاها لا يعقل في نفسه سبباً للمنع، بل كونه في هذه الأيام يستلزم الإعراض عن ضيافة الله تعالى على ما ورد في الآثار أن المؤمنين أضياف الله تعالى في هذه الأيام. بقي أن يقال: نذر بما هو معصية وهو منفي شرعاً فلا وجود له فلا ينعقد، أما الأولى: فظاهرة. وأما

هذه الأيام) قال ﷺ «ألا لا تصوموا في هذه الأيام» الحديث، والنذر بالمعصية غير صحيح لقوله عليه الصلاة والسلام «لا نذر في معصية الله» **(ولنا أن هذا نذر بصوم مشروع)** لأن الدليل الدال على مشروعيته وهو كونه كفاً للنفس التي هي عدوّ الله عن شهواتها لا يفصل بين يوم ويوم، فكان من حيث حقيقته حسناً مشروعاً، والنذر بما هو مشروع جائز، وما ذكرتم من النهي فإنما هو لغيره المجاور **(وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى)** لأن الناس أضياف الله في هذه الأيام، وإذا كان لغيره لا يمنع صحته من حيث ذاته. ولقائل أن يقول الإمساك في هذه الأيام يستلزم ترك إجابة الدعوة البتة، وترك الإجابة منهي عنه قبيح فما يستلزمه كذلك؟ والجواب: أنا لا نسلم ذلك فإنه لو أمسك حمية أو لضعف أو لعدم ما يأكله لا يكون تاركاً للإجابة. فإن قيل: الإمساك عبادة تستلزمه. قلنا: كان ذلك قولاً بالوجه والاعتبار. وعلى تقدير تسليم صحته قلنا أن نقول هذا الصوم من حيث إنه ترك إجابة دعوة الله قبيح، ومن حيث إنه قهر للنفس الأمارة بالسوء على وجه التقرب إلى الله حسن، **(فيصح النذر لكن يفطر احترازاً عن المعصية المجاورة ثم يقضي إسقاطاً للواجب، وإن صام فيه يخرج عن العهدة لأنه أداه كما التزمه)** فإن ما وجب ناقصاً يجوز أن يتأدى ناقصاً. فإن قلت: سمى المصنف هذا النوع من القبح مجاوراً وهو على خلاف ما في كتب أصحابنا في أصول الفقه قاطبة، فإنهم سموه بالمتصل وصفاً، وأما المجاور جمعاً فمثل البيع عند أذان الجمعة. قلت: سؤال حسن، والتفصي عن عهدة جوابه مشكل، وتقريرنا كافل كاف لتقريره، فليطلب ثمة فإنه من مباحث الأصول. قال: **(وإن نوى**

فصل فيما يوجبه على نفسه

قوله **(والتفصي عن عهدة جوابه مشكل)** أقول: يتفصى عنه بارتكاب المجاز في قوله مجاور قوله: **(وتقريرنا كافل الخ)** أقول: يعني شرحه لأصول البزدوي.

أنه لا تنافي بين الجهتين لأنهما يقتضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره، فجمعنا بينهما عملاً

الثانية قَلِمَا في سنن الثلاثة عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام «لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين»[1] قلنا: المراد نفي جواز الإيفاء به نفسه لا نفي انعقاده، لما صرح به في حديث النسائي عن عمران بن الحصين: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «النذر نذران، فمن كان نذر في طاعة الله فذلك لله ففيه الوفاء، ومن كان نذر في معصية الله فذلك للشيطان فلا وفاء ويكفره ما يكفر اليمين»[2] فإيجاب الكفارة في النص يفيد أنه انعقد ولم يلغ، وأن المنفي الوفاء به بعينه، فكذا في حديث عائشة رضي الله عنها فكان وزان قوله عليه الصلاة والسلام «لا يمين في قطيعة رحم»[3] مع أنها تنعقد للكفارة غير أن الانعقاد فيما نحن فيه يكون لأمرين: للقضاء فيما إذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض أفراده عن المعصية كما نحن فيه، فإن الصوم وهو الجنس كذلك فيجب الفطر والقضاء في يوم لا كراهة فيه، وللكفارة إن كان لا يخلو شيء من أفراده عنها كالنذر بالزنا وبالسكر إذا قصد اليمين فينعقد للكفارة، وهو محمل الحديث وإلا فيلغو ضرورة أنه لا فائدة في انعقاده، ومقتضى الظاهر أن ينعقد مطلقاً للكفارة إذا تعذر الفعل، وعليه مشى المشايخ. قال الطحاوي رحمه الله: لو أضاف النذر إلى سائر المعاصي كقوله: لله عليّ أن أقتل فلاناً كان يميناً ولزمته الكفارة بالحنث اهـ. وإنما لا يلزم اليمين بلفظ النذر إلا بالنية في نذر الطاعة

يميناً فعليه كفارة يمين) هذه المسألة على ستة أوجه، والجميع مذكور في الكتاب، ففي الثلاثة الأول وهي: ما إذا لم ينو شيئاً أو نوى النذر لا غير، أو نوى النذر ونوى أن لا يكون يميناً، يكون نذراً بالإجماع، وفي الواحد يكون يميناً بالإجماع، وهو ما إذا نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذراً، وفي الاثنين وهو أن ينويهما أو نوى اليمين لا غير يكون نذراً ويميناً عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وعند أبي يوسف في الأول نذر وفي اليمين يمين، ثم الوجوه الأربعة المتفق عليها ظاهرة، وكفى بعدم المنازع دليلاً، وأما وجه الباقين فلأبي يوسف (أن النذر فيه) أي في هذا الكلام (حقيقة) لعدم توقفه على النية (واليمين مجاز) لتوقفه عليها، واللفظ الواحد لا ينتظم الحقيقة والمجاز، فإذا نواهما والحقيقة مرادة فلا يكون المجاز مراداً، وإذا نوى اليمين

(١) حسن. أخرجه أبو داود ٣٢٩٠ والترمذي ١٥٢٤ والنسائي ٧/ ٢٦، ٢٧ وابن ماجه ٢١٢٥ بإسناد حسن كلهم من حديث عائشة وسيأتي مستوفياً في النذور إن شاء الله.

(٢) ضعيف. أخرجه النسائي ٧/ ٢٩ من حديث عمران بن حصين وفيه محمد بن الزبير عن أبيه عن رجل من أهل البصرة عن عمران مرفوعاً به. وقد ضعف النسائي محمد بن الزبير، وفي الإسناد أيضاً راوٍ مجهول، فهاتان علتان.

(٣) حسن لطرقه. أخرجه أبو داود ٣٢٧٣ والنسائي ٧/ ١٢ وفي الكبرى ٤٧٣٤ والحاكم ٤/ ٣٠٠ وأحمد ٢/ ١٨٥ كلهم من حديث عبد الله بن عمرو. صححه الحاكم وتعقبه الذهبي بقوله: عبد الرحمن.

قال أحمد: متروك. وقال أبو حاتم: شيخ اهـ. قلت: عبد الرحمن بن الحارث. قال عنه في التقريب: صدوق اهـ لكن توبع.

ولفظ أبي داود: «لا نذر إلا فيما يُبتغى به وجه الله ولا يمين في قطيعة رحم» وزاد أحمد فيه الأمر بالكفارة وهو الصواب.

وورد من طريق آخر أخرجه أبو داود ٣٢٧٤ وأحمد ٢/ ٢١٢ كلاهما من حديث عبد الله بن عمرو.

قال أبو داود: قلت لأحمد: روى يحيى بن سعيد عن يحيى بن عبيد الله؟ فقال: تركه بعد ذلك، وكان أهلاً لذلك. قال أحمد: أحاديثه مناكير وأبوه لا يعرف اهـ.

قلت: الذي في الإسناد هو عبيد الله بن أخنس كذا عند أحمد وأبي داود وهو صدوق.

وورد من طريق عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب أن أخوين من الأنصار كان بينهما ميراث، فسأل أحدهما صاحبه القسمة، فقال: إن عدت تسألني عن القسمة، فكل مال لي في رتاج الكعبة، فقال له عمر: إن الكعبة غنية عن مالك، كفّر عن يمينك، وكلم أخاك سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يمين عليك، ولا نذر في معصية الرب، وفي قطيعة الرحم، وفيما لا تملك».

أخرجه أبو داود ٣٢٧٢ والحاكم ٤/ ٣٠٠ وصححه ووافقه الذهبي!

وقال المنذري: سعيد بن المسيب لم يصح سماعه من عمر، فهو منقطع.

قلت: أما الحديث الأول فإن في إسناده، فإن رواية صدوق له أوهام كما في التقريب، وكذا الحديث الثاني. وأما حديث ابن المسيب فهو، وإن كان مرسلاً، فمرسلات ابن المسيب قوية كيف، واعتضد بشواهد اعتضد بشواهد أخرى. والمتنكر في المتن عدم ذكر الكفارة فيه كما أشار إليه أبو داود. لكن وقع في رواية أحمد ذكر الكفارة. وكذا مرسل ابن المسيب فيه الكفارة لكن عن عمر. فالأولى جملة على الكفارة.

بالدليلين، كما جمعنا بين جهتي التبرّع والمعارضة في الهبة بشرط العوض ولو قال: (لله عليّ صوم هذه السنة أفطر

كالحج والصلاة والصدقة على ما هو مقتضى الدليل، فلا تجزى الكفارة عن الفعل. وبه أفتى السغدي، وهو الظاهر عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وعن أبي حنيفة أنه رجع عنه قبل موته بسبعة أيام، وقال: تجب فيه الكفارة، قال السرخسي: وهذا اختياري لكثرة البلوى به في هذا الزمان. قال: وهو اختيار الصدر الشهيد في فتاواه الصغرى، وبه يفتي. وعلى صحة النذر يصوم يوم النحر لكنه مخصوص بما ذكر لدليل عندهم يذكر في موضعه إن شاء الله تعالى.
وعلى هذا فما ذكروا من أن شرط النذر كونه بما ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من أفراد الجنس عنها، وإذا صح النذر فلو فعل نفس المنذور عصى وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة، فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت وأثم قوله: (ولهما أنه لا تنافي بين الجهتين) الكائنتين لهذا اللفظ، وهو لله كذا جهة اليمين وجهة النذر (لأنهما) أي اليمين والنذر قوله: (يقتضيان الوجوب) أي وجوب ما تعلقا به، لا فرق سوى (أن النذر يقتضيه لعينه) وهو وفاء المنذور لقوله تعالى ﴿وليوفوا نذورهم﴾ [الحج: ٢٩] (واليمين لغيره) وهو صيانة اسمه تعالى، ولا تنافي لجواز كون الشيء واجباً ولغيره، كما إذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم (فجمعنا بينهما كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض) حيث اعتبرت الأحكام الثلاثة لجهة التبرع، البطلان بالشيوع وعدم جواز تصرف المأذون فيها، واشتراط التقابض، والثلاثة لجهة المعاوضة الرد بخيار العيب، والرؤية، واستحقاق الشفعة على ما سيأتي إن شاء الله تعالى. بقي أن يقال: يلزم التنافي من جهة أخرى، وهو أن الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة، والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك، وتنافي اللوازم أقل ما يقتضي التغاير فلا بد أن لا يرادا بلفظ واحد، ونخبة ما قرر به كلام فخر الإسلام هنا أن تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم لموجب صيغة النذر، وهو إيجاب المباح فيثبت مدلولاً التزامياً للصيغة من غير أن يراد هو بها ويستعمل فيه، ولزوم الجمع بين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد إنما هو باستعمال اللفظ فيهما، والاستعمال ليس بلازم في ثبوت المدلول الالتزامي، وحينئذ فقد أزيد باللفظ الموجب فقط، ويلازم الموجب الثابت دون استعمال فيه اليمين، فلا جمع في الإرادة باللفظ إلا أن هذا يتراءى مغلطة، إذ معنى ثبوت الالتزامي غير مراد ليس إلا خطوره عند فهم ملزومه الذي هو مدلول اللفظ محكوماً بنفي إرادته للمتكلم، والحكم بذلك ينافيه إرادة اليمين به، لأن إرادة اليمين التي هي إرادة تحريم المباح هي إرادة المدلول الالتزامي على وجه أخص منه حال كونه مدلولاً التزامياً، فإنه أريد على وجه تلزم الكفارة بخلفه، وعدم إرادة الأعم تنافيه إرادة الأخص، أعني تحريمه على ذلك الوجه، فلم يخرج عن كونه أريد باللفظ معنى. نعم إنما يصح إذا فرض عدم قصد المتكلم عند التلفظ سوى النذر، ثم بعد التلفظ عرض له إرادة ضم الآخر على فوره، لكن الحكم وهو لزومهما لا يخص هذه الصورة، فلذا والله أعلم عدل. صاحب البدائع عن هذه الطريقة فقال: النذر مستفاد من الصيغة واليمين من الموجب، قال: فإن إيجاب المباح يمين كتحريمه الثابت بالنص يعني قوله تعالى ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾ إلى أن قال ﴿قد فرض الله

تعين المجاز بنيته فلا تكون الحقيقة مرادة (ولهما أنه لا تنافي بين الجهتين) يعني: أنه ليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز، لأن قوله: لله عليّ صوم يوم النحر موضوع للوجوب ومستعمل في الوجوب، وليس بمستعمل في غير الوجوب أيضاً حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، غير أنه مستعمل فيه من جهتين لا تنافي بينهما، نشأت إحداهما من النذر لأنه يقتضيه لعينه، ولهذا يجب القضاء إذا تركه، والأخرى من اليمين لأن يقتضيه لعينه وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك، ولهذا لا يجب القضاء بل الكفارة وكل واحد من المنشأين دليل شرعي يجب العمل به إذا أمكن، والعمل بهما ممكن لعدم

قوله: (لأنه يقتضيه لعينه) أقول: لأنه موضوع له

يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وقضاها) لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الأيام، **وكذا إذا لم يعين لكنه شرط**

لكم تحلة أيمانكم﴾ [التحريم ١ .٢] لما حرم عليه الصلاة والسلام على نفسه مارية رضي الله عنها أو العسل(١) فأفاد أنه إنما أريد باللفظ موجبه وهو إيجاب المباح وأريد بنفس إيجاب المباح الذي هو نفس الموجب كونه يميناً قال: ومع الاختلاف فيما أريد به لا جمع، يعني حيث أريد باللفظ إيجاب المباح من غير زيادة، وبالإيجاب نفسه كونه يميناً لا جمع في الإرادة باللفظ بخلاف ما تقدم، فإنه متى أريد الالتزامي ليراد به اليمين لزم الجمع في الإرادة باللفظ، إذ ليس معنى الجمع إلا أنه أريد عند إطلاق اللفظ، ثم لا يخال أنه قياس لتعدية الاسم للمتأمل. وفيه أيضاً نظر لأن إرادة الإيجاب على أنه يمين إرادته على وجه هو أن يستعقب الكفارة بالخلف وإرادته من اللفظ نذراً إرادته بعينه على أن لا يستعقبها بل القضاء وذلك تناف، فيلزم إذا أريد يميناً وثبت حكمها شرعاً وهو لزوم الكفارة بالحلف أنه لم يصح نذراً إذ لا أثر لذلك فيه. قوله: **(ولو قال: لله عليّ صوم هذه السنة)** سواء أراده أو أراد أن يقول صوم يوم فجرى على لسانه سنة، وكذلك إذ أراد أن يقول كلاماً فجرى على لسانه النذر لزمه لأن هذا النذر جد كالطلاق **(أفطر يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وقضاها)** ولو كانت المرأة قالته قضت مع هذه الأيام أيام حيضها، لأن تلك السنة قد تخلو عن الحيض فصح الإيجاب. ويمكن أن يجري فيه خلاف زفر فإنه منصوص عنه في قولها إن أصوم غداً فوافق حيضها لا تقضي. وعند أبي يوسف تقضيه لأنها لم تضفه نذراً إلى يوم حيضها، بل إلى المحل غير أنه اتفق عروض المانع، فلا يقدح في صحة الإيجاب حال صدوره فتقضي، وكذا إذا نذرت صوم الغد وهي حائض، بخلاف ما لو قالت: يوم حيضي لاقضاء لعدم صحته لإضافته إلى غير محله، فصار كالإضافة إلى الليل، ثم عبارة الكتاب تفيد الوجوب لما عرف. وقوله في النهاية الأفضل فطرها، حتى لو صامها خرج عن العهدة تساهل، بل بالفطر واجب لاستلزام صومها المعصية، ولتعليل المصنف فيما تقدم الفطر بها، فإن صامها أثم ولا قضاء عليه لأنه أدّاها كما التزمها ناقصة، لكن قارن هذا الالتزام واجباً آخر وهو لزوم الفطر تركه فتحمل إثمه ثم. هذا إذا قال ذلك قبل يوم الفطر فإن قاله في شوّال فليس عليه قضاء يوم الفطر، وكذا لو قال: لله عليّ صيام هذه السنة بعد أيام التشريف لا يلزمه قضاء يومي العيدين وأيام التشريق بل صيام ما بقي من هذه السنة ذكره في الغاية. وقال في شرح الكنز: هذا سهو، لأن قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهراً من وقت النذر إلى وقت النذر، وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فيكون نذراً بها اهـ وهذا سهو، بل المسألة كما هي في الغاية منقولة في الخلاصة، وفي فتاوى قاضيخان في هذه السنة وهذا الشهر، ولأن كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبدأ ومختم خاصان عند العرب، مبدؤها المحرم وآخرها ذو الحجة، فإذا قال: هذه فإنما يفيد الإشارة إلى التي هو فيها، فحقيقة كلامه أنه نذر بالمدة المستقبلة إلى آخر ذي الحجة، والمدة الماضية التي مبدؤها المحرم إلى وقت التكلم فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله عليّ صوم أمس، وهذا فرع يناسب هذا لو قال: لله عليّ صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزم صوم اليوم ولو قال: غداً هذا اليوم أو هذا اليوم غداً لزمه صوم أوّل الوقتين تفوّه به، ولو قال: شهراً لزمه شهر كامل، ولو قال: الشهر وجبت بقية الشهر الذي هو فيه، لأنه ذكر الشهر معيناً فينصرف إلى المعهود بالحضور، فإن نوى شهراً فهو على ما نوى لأنه محتمل كلامه ذكره في التجنيس، وفيه تأييد لما في الغاية أيضاً، ولو قال: صوم يومين في هذا اليوم ليس عليه إلا صوم يومه، بخلاف عشر حجات في هذه السنة على ما

التنافي بينهما **(فجمعنا بينهما عملاً بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض)** هذا الذي ظهر لي من كلامه في هذا الموضع، وللناس في تحقيق هذه المسألة على مذهبهما أنواع من التوجيهات، فمن تشوّف إليها طالع التقرير. وقوله: **(ولو قال: لله عليّ)** يعني أن من نذر صوم سنة فلا يخلو: إما أن عينها بقوله: هذه السنة، أو أطلقها بأن

---

(١) يأتي في الإيمان والنذور إن شاء الله.

التتابع، لأن المتابعة لا تعري عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصولة تحقيقاً للتتابع بقدر الإمكان، ويتأتى في هذا

سنبينه في الحج إن شاء الله تعالى قوله: (**في هذا الفصل**) احتراز من الفصل الذي قبله، وهو ما إذا عين السنة فإنه لا تجب موصولة لأن التتابع هناك غير منصوص عليه ولا ملتزم قصداً، بل إنما يلزم ضرورة فعل صومها، فإذا قطعها بإذن الشرع انتفى التتابع الضروري بخلاف التتابع هنا، فإنه التزمه قصداً، فإذا وجب القطع شرعاً وجب توفيره بالقدر الممكن ولهذا إذا أفسد يوماً من الواجب المتتابع قصداً كصوم الكفارات والمنذور متتابعاً لزمه الاستقبال، وفي المتابع ضرورة كما إذا نذر صوم هذه السنة أو رجب لا يلزمه سوى ما أفسده، غير أنه يأثم بذلك الإفساد، كما إذا أفسد يوماً من رمضان وهو واجب التتابع ضرورة لا يلزمه قضاء غيره مع المأثم، ولا يجب عليه قضاء شهر رمضان في الفصلين، أي هذه السنة أو سنة متتابعة لأن هذه السنة والسنة المتتابعة لا تخلو عنه، فإيجابها إيجابه وغيره، فيصح في غيره ويبطل فيه لوجوبه بإيجاب الله تعالى ابتداء قوله: (**وهو قوله ﷺ**) روى الطبراني بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن رسول الله ﷺ أرسل أيام منى صائحاً يصيح: أن لا تصوموا هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب وبعال»[١] أي وقاع. ورواه الدارقطني من حديث أبي هريرة رضي الله عنه «أن رسول الله ﷺ بعث هديل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورق يصيح في فجاج منى. ألا إن الذكاة في الحلقة واللبة، ولا تعجلوا الأنفس أن تزهق، وأيام منى أيام أكل وشرب وبعال»[٢] وفي مسنده سعيد بن سلام كذبه أحمد. وأخرج أيضاً عن عبد الله بن حذافة السهمي قال «بعثني رسول الله ﷺ عليه وسلم على راحلة أيام منى أنادي: أيها الناس إنها أيام أكل وشرب وبعال»[٣] وضعفه بالواقدي، وفي الواقدي ما قدمناه أول الكتاب في مباحث المياه. وأخرج ابن شيبة في الحج إسحاق بن راهويه في مسنده قالا: حدثنا وكيع عن موسى بن عبيدة عن منذر بن جهم عن عمر بن خلدة عن أمه قالت «بعث رسول الله ﷺ علياً ينادي: أيام منى أيام أكل وشرب وبعال»[٤] وفي صحيح مسلم عنه عليه الصلاة والسلام قال «أيام التشريق أيام أكل وشرب وبعال» زاد في طريق آخر «وذكر الله تعالى»[٥] قوله: (**ولو لم يشترط التتابع**) أي في غير المعينة بأن قال: لله عليّ صوم سنة فعليه صوم سنة بالأهلة ولم يجزه صوم هذه الأيام، لأن المنكرة اسم لاثني عشر شهراً لا بقيد كون رمضان وشوّال وذي الحجة منها، فلم يكن النذر بها نذراً بها فيجب عليه أن يقضي خمسة وثلاثين يوماً، ثلاثين لرمضان، ويومي العيد وأيام التشريق، وهل يجب وصلها بما مضى؟ قيل نعم. قال المصنف رحمه الله في التجنيس: هذا غلط بل ينبغي أن يجزيه، ولو قال: شهراً لزمه كاملاً أو رجب لزمه هو بهلاله، ولو قال: جمعة إن أراد أيامها لزمه سبعة أيام أو يومها لزمه يوم الجمعة فقط، وإن لم يكن له نية تلزمه سبعة أيام لأنها تذكر لكل من الأمرين، وفي الأيام السبعة أغلب في الاستعمال فينصرف المطلق إليه. وفي كل موضع عين كما قدمنا، ولو قال: كل يوم خميس أو اثنين فلم يصمه وجب عليه قضاؤه، فإن نوى اليمين فقط وجب عليه الكفارة أو

قال: سنة، فإن كان الأوّل لزمه صوم السنة إلا أنه أفطر الأيام الخمسة وقضاها (**لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الأيام**) ولم يجب عليه قضاء رمضان لأن صومه لم يجب بهذا النذر، ولو صام الأيام الخمسة جاز لما تقدم. وإن كان الثاني فإما أن يشترط التتابع أو لا، فإن شرطه فحكمه حكم المعينة، وإن لم يشترط لم يجزه صوم هذه الأيام ويقضي خمسة وثلاثين يوماً خمسة

قال المصنف: (**فإنها أيام أكل وشرب وبعال**) أقول: هو المباعلة وهو ملاعبة الرجل أهله.

---

(١) تقدم في أوائل هذا الفصل.

(٢) تقدم أيضاً في «فصل فيما يوجبه على نفسه» وهو ضمن ثالث حديث من هذا الفصل.

(٣) تقدم تخريجه في ثالث حديث من هذا الفصل.

(٤) تقدم مثل الذي قبله.

(٥) تقدم مثله. رواه مسلم.

خلاف زفر والشافعي رحمهما الله للنهي عن الصوم فيها، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «ألا لا تصوموا في هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب وبعال» وقد بينا الوجه فيه والعذر عنه، ولو لم يشترط التتابع لم يجزه صوم هذه الأيام، لأن الأصل فيما يلتزمه الكمال، والمؤدى ناقص لمكان النهي، بخلاف ما إذا عينها لأنه التزم بوصف النقصان فيكون الأداء بالوصف الملتزم. قال: (وعليه كفارة يمين إن أراد به يميناً) وقد سبقت وجوهه (ومن أصبح يوم النحر صائماً

اليمين والنذر وجب عليه القضاء والكفارة في إفطار الخميس الأول أو الاثنين، وما أفطر منهما بعد ففيه القضاء ليس غير لانحلال اليمين بالحنث الأول، وبقاء النذر على الخلاف، ولو أخر القضاء حتى صار شيخاً فانياً أو كان نذر بصيام الأبد فعجز لذلك أو باشتغاله بالمعيشة لكون صناعته شاقة له أن يفطر ويطعم لكل مسكيناً على ما تقدم، وإذا لم يقدر على ذلك لعسرته يستغفر الله إنه هو الغفور الرحيم الغنيّ الكريم، ولو لم يقدر لشدّة الزمان كالحر له أن يفطر وينتظر الشتاء فيقضي، هذا. ويصح تعليق النذر كأن يقول: إذا جاء زيد أو شفي فعليّ صوم شهر، فلو صام شهراً عن ذلك قبل الشرط لا يجوز عنه، ولو أضافه إلى وقت جاز تقديمه على ذلك الوقت، لأن المعلق لا ينعقد سبباً في الحال بل عند الشرط فالصوم قبله صوم قبل السبب فلا يجوز، والمضاف ينعقد في الحال، فالصوم قبل الوقت صوم بعد السبب فيجوز، ومنه: أن يقول: لله عليّ صوم رجب فصام قبله عنه خرج عن عهدة نذره، وأصل هذا ما قدمنا في أوّل الصوم أن التعجيل بعد السبب جائز أصله الزكاة خلافاً لمحمد وزفر رحمهما الله، غير أن زفر لم يجزه فيما إذا كان الزمان المعجل فيه أقل فضيلة من المنذور، ومحمداً رحمه الله للتعجيل. وعندنا يجوز ذلك بناء على أن لزوم المنذور بما هو قربة فقط، وجواز التعجيل بعد السبب بدليل الزكاة فابتني على هذا إلغاء تعيين الزمان والمكان والمتصدق والمتصدق عليه، فلو نذر أن يصوم رجباً فصام عنه قبله شهراً أحط فضيلة منه جاز خلافاً لهما، وكذا إذا نذر صلاة في زمان فضيل فصلاها قبله في أحط منه جاز، أو نذر ركعتين بمكة فصلاهما في غيرها جاز، أو أن يتصدق بهذا الدرهم غداً على فلان الفقير فتصدّق بغيره في اليوم على غيره أجزأه، خلافاً لزفر في الكل، ولو قال: لله عليّ صوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فلان بعد ما أكل أو بعد ما حاضت لا يجب عليه شيء عند محمد، وعند أبي يوسف يلزمه القضاء، ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شيء عند محمد ولا رواية فيه عن غيره. ولو قال: لله عليّ أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان شكراً لله تعالى، وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة يمين، ولا قضاء عليه لأنه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر، ولو قدم قبل أن ينوي فنوى به الشكر لا عن رمضان برّ بالنية وأجزأه عن رمضان ولا قضاء عليه، وإذا نذر المريض صوم شهر فمات قبل الصحة لا شيء عليه، وإن صح يوماً، تقدمت هذه المسألة وتحقيقها ومن نذر صوم هذا اليوم أو يوم كذا شهراً أو سنة لزمه ما تكرر منه في الشهر والسنة، ولو نذر صوم الاثنين والخميس فصام ذلك مرة كفاه إلا أن ينوي الأبد، ولو قال: لله عليّ صوم يومين متتابعين من أوّل الشهر وآخره لزمه صيام الخامس عشر والسادس عشر، وكل صوم أوجبه ونص على تفريقه فصامه متتابعاً خرج عن عهدته وعلى القلب لا يجزيه، ولو قال: بضعة عشر يوماً فهو على ثلاثة عشر، أو دهراً فعلي ستة أشهر، أو الدهر فعلي العمر، ولو قال: لله عليّ صوم مثل شهر رمضان إن أراد مثله في الوجوب له أن يفرق أو في التتابع فعليه أن يتابع، وإن لم تكن له نية فله أن يفرق. رجل قال: لله عليّ صوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوماً وقد أفطر يوماً ولا يدري أيّ يوم هو قضى خمسة أيام، ووجهه ظاهر بتأمل يسير قوله: (من أصبح يوم النحر الخ) المقصود أن الشروع في صوم يوم من الأيام المنهية كيومي العيدين

للأيام الخمسة وثلاثين يوماً لرمضان، وكلامه واضح، ومبنى جواز صوم هذه الأيام وعدم جوازه أن ما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً، وما وجب ناقصاً جاز أن يتأدى ناقصاً. وقوله: (والفرق لأبي حنيفة وهو ظاهر الرواية) يعني عنهما بين النذر والشروع في الصوم وبين الشروع في الصوم، والشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة، فإن في النذر يلزم القضاء وفي الشروع في

ثم أفطر لا شيء عليه، وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله في النوادر أن عليه القضاء) لأن الشروع ملزم كالنذر، وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه. والفرق لأبي حنيفة رحمه الله، وهو ظاهر الرواية أن بنفس الشروع في الصوم يسمى صائماً حتى يحنث به الحالف على الصوم فيصير مرتكباً للنهي، فيجب إبطاله فلا تجب صيانته ووجوب القضاء يبتنى عليه، ولا يصير مرتكباً للنهي بنفس النذر وهو الموجب، ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة، ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلاة فتجب صيانة المؤدى ويكون مضموناً بالقضاء، وعن أبي حنيفة رحمه الله: أنه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضاً، والأظهر هو الأول، والله أعلم بالصواب.

والتشريق ليس موجباً للقضاء بالإفساد. بخلاف نذرها فإنه يوجبه في غيرها، وبخلاف الصلاة في الأوقات المكروهة فإن إفسادها موجب للقضاء في وقت غير مكروه هذا ظاهر الرواية. وعن أبي يوسف ومحمد أن الشروع في صوم هذه الأيام كالشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة. وعن أبي حنيفة رحمه الله أن الشروع في الأوقات المكروهة ليس موجباً للقضاء كالشروع في صوم هذه الأيام. وجه الظاهر وهو التفصيل أن وجوب القضاء ينبني على وجوب الإتمام فإذا فوّته وجب جبره بالقضاء، ووجوب الإتمام بالشروع في الصوم في هذه الأيام منتف، بل المطلوب بمجرد الشروع قطعه لأنه بمجرده مرتكب للنهي لصدق اسم الصوم الشرعي والصيام على مجرد الإمساك بنية. ولذا حنث به في يمينه لا يصوم، وإن لم يحنث به في يمينه لا يصوم صوماً، ولا يصير بمجرد التلفظ بلفظ النذر ولا بمجرد الشروع في الصلاة مرتكباً للنهي حتى يتوجه عليه طلب القطع، لأن المنهي الصلاة، والصلاة عبارة عن مجموع أركان معلومة فما لم يفعلها لا تتحقق، لأن وجود الشيء بوجود جميع حقيقته، فإذا قطعها فقد قطع ما لم يطلب منه بعد قطعه فيكون مبطلاً للعمل قبل الأمر بالإبطال فيلزم به القضاء إلا أن هذا يقتضي أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها، والجواب مطلق في الوجوب.

الصوم لا يلزم، وفي الصلاة يلزمه إذا أفسدها. وحاصل الفرق بين النذر والشروع في الصوم أن الشروع إحداث الفعل في الخارج وهو لا ينفك عن ارتكاب المنهي عنه، وهو ترك إجابة الدعوة فيجب إبطاله فلا تجب صيانته، ووجوب القضاء ينبني على وجوب الصيانة، وأما النذر فإنما هو إيجاب في الذمة وهو أمر عقلي وجاز للعقل أن يجرّد الأصل عن الوصف فلم يكن مرتكباً للمنهي عنه، وأما الشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة فإنما صار موجباً للقضاء، لأن ما شرع فيه لا يكون صلاة حتى يتم ركعة، ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلاة، فلم يكن الشروع في الابتداء إحداثاً لفعل الصلاة في الخارج فكان كالنذر في الانفصال عن ارتكاب المنهي عنه، فتجب الصيانة والقضاء بتركها، هذا ما سنح لي في توجيه كلامه، والله تعالى أعلم.

قال المصنف: **(ولا يصير مرتكباً للنهي بنفس النذر)** أقول: العزم على المنهي عنه منهي عنه فكيف لا يكون مرتكباً للنهي قوله: **(لأن ما شرع فيه لا يكون صلاة حتى يتم ركعة، إلى قوله: فتجب الصيانة والقضاء بتركها)** أقول: قال العلامة ابن الهمام: هذا يقتضي أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها، والجواب مطلق في الوجوب اهـ فتأمل.

باب الاعتكاف

قال: (الاعتكاف مستحب) والصحيح أنه سنة مؤكدة، لأن النبي عليه الصلاة والسلام واظب عليه العشر

باب الاعتكاف

قال القدوري (الاعتكاف مستحب) قال المصنف (والصحيح أنه سنة مؤكدة) والحق خلاف كل من الطريقين، بل الحق أن يقال: الاعتكاف ينقسم إلى واجب وهو المنذور تنجيزاً أو تعليقاً، وإلى سنة مؤكدة وهو اعتكاف العشر الأواخر من رمضان، وإلى مستحب وهو ما سواهما. ودليل السنة حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين وغيرهما «أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى، ثم اعتكف أزواجه بعده»[1] فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية، وإلا كانت تكون دليل الوجوب. أو نقول: اللفظ وإن دل على عدم الترك ظاهراً لكن وجدنا صريحاً ما يدل على الترك وهو ما في الصحيحين وغيرهما «كان عليه الصلاة والسلام يعتكف في كل رمضان، فإذا صلى الغداة جاء إلى مكانه الذي اعتكف فيه، فاستأذنته عائشة رضي الله عنها أن تعتكف فأذن لها فضربت فيه قبة، فسمعت بها حفصة فضربت فيه قبة أخرى، فسمعت زينت فضربت فيه قبة أخرى، فلما انصرف رسول الله ﷺ من الغداة أبصر أربع قباب فقال: ما هذا؟ فأخبر خبرهن، فقال: ما حملهنّ على هذا البرّ، انزعوها فلا أراها فنزعت، فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في آخر العشر من شوّال» وفي رواية «فأمر بخبائه فقوّض وترك الاعتكاف في شهر رمضان حتى اعتكف العشر الأوّل من شوّال»[2] هذا. وأما اعتكاف العشر الأوسط فقد ورد «أنه عليه الصلاة والسلام اعتكفه، فلما فرغ أتاه جبريل عليه السلام فقال: إن الذي تطلب أمامك يعني ليلة القدر فاعتكف العشر الآخر»[3] وعن هذا ذهب الأكثر إلى أنها في العشر الآخر من رمضان، فمنهم من قال: في ليلة إحدى وعشرين، ومنهم من قال: في

باب الاعتكاف

وجه تقديم الصوم على الاعتكاف وجه تقديم الوضوء على الصلاة، وبين صفته قبل بيان تفسيره لأنها أهم من حيث علم الفقه. فإن قيل: المواظبة ثابتة من غير ترك. قالت عائشة رضي الله عنها «إن رسول الله ﷺ كان يعتكف في العشر الأخير من رمضان حين قدم المدينة إلى أن توفاه الله». أجيب: بأنه عليه الصلاة والسلام لم ينكر على من تركه، ولو كان واجباً لأنكر، فكانت المواظبة بلا ترك معارضاً بترك الإنكار، وتفسيره لغة الاحتباس، لأنه من العكوف وهو الحبس، ومنه قوله تعالى ﴿والهدى معكوفاً﴾ وأما تفسيره شريعة فما ذكره أنه اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف، وهو مركب من ركنه

باب الاعتكاف

قوله: (أجيب بأنه ﷺ لم ينكر على من تركه الخ) أقول: فإن قيل ينتقض تعريف السنة به إذ الترك أحياناً مأخوذ فيه. قلنا: لما لم ينكر على التارك كان في حكم التارك، إذ الترك كان لتعليم الجواز وعدم الإنكار على التارك يفيد تعليم الجواز فيكون المراد مع الترك أحياناً حقيقة أو حكماً فليتأمل.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٢٠٢٦ ومسلم ١١٧٢ وأبو داود ٢٤٦٢ والبيهقي ٤/ ٣١٥، ٣٢٠ وأحمد ٦/ ٩٢ كلهم من حديث عائشة، وكذا النسائي في الكبرى ٢/ ٣٣٣٦.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٢٠٣٣، ٢٠٣٤، ٢٠٤١ ومسلم ١١٧٢ وابن خزيمة ٢٢٢٤ وابن حبان ٣٦٦٧ وأحمد ٦/ ٨٤ كلهم من حديث عائشة، وكذا النسائي في الكبرى ٣٣٤٧.

(٣) صحيح. هو بعض حديث أخرجه البخاري ٨١٣ في باب السجود على الأنف والسجود على الطين. من حديث أبي سعيد وفيه: اعتكف رسول الله ﷺ عَشْرَ الأوّلِ من رمضان، واعتكفنا معه، فأتاه جبريل فقال: إن الذي تطلب أمامك، فاعتكف العشر الأوسط، فاعتكفنا معه، فأتاه جبريل فقال: إن الذي تطلب أمامك... الحديث.

الأواخر من رمضان والمواظبة دليل السنة (**وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف**) أما اللبث فركنه لأنه ينبيء عنه فكان وجوده به، والصوم من شرطه عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله، والنية شرط في سائر العبادات، هو يقول: إن الصوم عبادة وهو أصل بنفسه فلا يكون شرطاً لغيره. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «**لا اعتكاف إلا بالصوم**» والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول، ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة، ولصحة

ليلة سبع وعشرين وقيل: غير ذلك. وورد في الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام قال «**التمسوها في العشر الأواخر، والتمسوها في كل وتر**»[1] وعن أبي حنيفة: أنها في رمضان فلا يدرى أية ليلة هي، وقد تتقدم وقد تتأخر، وعندهما كذلك إلا أنها معينة لا تتقدم ولا تتأخر، هكذا النقل عنهم في المنظومة والشروح. وفي فتاوى قاضيخان قال: وفي المشهور عنه أنها تدور في السنة تكون في رمضان وتكون في غيره فجعل ذلك رواية، وثمرة الاختلاف تظهر فيمن قال: أنت حر أو أنت طالق ليلة القدر، فإن قال: قبل دخول رمضان عتق وطلقت إذا انسلخ، وإن قال بعد ليلة منه فصاعداً لم يعتق حتى ينسلخ رمضان العام القابل عنده، وعندهما إذا جاء مثل تلك الليلة من رمضان الآتي وليس ذكر هذه المسألة لازماً من التقرير، وإنما ذكرناها لأنها مما أغفلها المصنف رحمه الله، ولا ينبغي إغفالها من مثل هذا الكتاب لشهرتها فأوردناها على وجه الاختصار تتميماً لأمر الكتاب. وفيها أقوال أخر: قيل هي أول ليلة من رمضان. وقال الحسن رحمه الله: ليلة سبعة عشر، وقيل تسعة عشر، وعن زيد بن ثابت ليلة أربع وعشرين. وقال عكرمة: ليلة خمس وعشرين. وأجاب أبو حنيفة رحمه الله عن الأدلة المفيدة لكونها في العشر الأواخر: بأن المراد في ذلك الرمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه، والسياقات تدل عليه لمن تأمل طرق الأحاديث وألفاظها كقوله «**إن الذي تطلب أمامك**»[2] وإنما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة، وغير ذلك مما يطلع عليه الاستقراء. ومن علاماتها أنها بلجة ساكنة، لا حارة ولا قارة، تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كأنها طست، كذا قالوا، وإنما أخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك أجر المجتهدين في العبادة، كما أخفى الله سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة، والله سبحانه وتعالى أعلم قوله: (**وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف**) هذا مفهومه عندنا، وفيه معنى اللغة إذ هو لغة مطلق الإقامة في أي مكان على أي غرض كان، قال تعالى ﴿**ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون**﴾ [الأنبياء ٥٢]. ثم بين أن ركنه اللبث بشط الصوم والنية، وكذا المسجد من الشروط أي كونه فيه، وهذا التعريف على رواية اشتراط الصوم له مطلقاً لا على اشتراطه للواجب منه فقط، مع أن ظاهر الرواية أنه ليس شرطاً للنفل منه، وعلى هذا أيضاً إطلاق قوله: والصوم من شرطه عندنا خلافاً للشافعي، إنما هو

وهو اللبث لأنه ينبي عنه لغة كما ذكرنا، وبعض شرائطه وهو الصوم والنية، أما النية فهي شرط في جميع العبادات، وأما الصوم فهو شرط عندنا، خلافاً للشافعي. هو يقول: الصوم عبادة وهو أصل بنفسه، وهو ظاهر وكل ما كان كذلك لا يكون شرطاً لغيره وإلا لا يكون أصلاً بنفسه، فما فرضناه أصلاً لا يكون أصلاً، هذا خلف باطل. (**ولنا قوله ﷺ «لا اعتكاف إلا بالصوم»**) روته عائشة رضي الله عنها (**والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول**) وفيه بحث من وجهين: أحدهما أن الله تعالى شرع الاعتكاف مطلقاً بقوله تعالى ﴿**ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد**﴾ فاشتراط الصوم زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ لا يجوز. والثاني: أن الاعتكاف يتحقق في الليالي والصوم فيها غير مشروع، وفي ذلك تحقق المشروط بدون

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٢٠١٨ ومسلم ١١٦٧ ح٢١٦ وأبو داود ١٣٨٢ وابن ماجه ١٧٦٦ وأحمد ٣/ ٦٠، ٧١، ٧٤، ١٠ والطيالسي ٢١٨٧ كلهم من حديث أبي سعيد الخدري بأتم من هذا السياق، ورواية ابن ماجه مختصرة.
وأخرجه البخاري ٢٠١٧ والترمذي ٧٩٢ كلاهما من حديث عائشة.
ولفظ البخاري: «تحرّوا ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر من رمضان».

(٢) تقدم قبل حديثين.

التطوّع فيما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى لظاهر ما روينا. وعلى هذه الرواية لا يكون أقل من يوم.

على تلك الرواية وهي رواية الحسن، وليس هو على ما ينبغي لأنه إذا ادعى انتهاض دليله على الشافعي لزمه ترجيح هذه على ظاهر الرواية وليس كذلك قوله: **(ولنا قوله عليه الصلاة والسلام الخ)** روى الدارقطني والبيهقي عن سويد ابن عبد العزيز عن سفيان بن الحسين عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا اعتكاف إلا بصوم»[1] قال البيهقي: هذا وهم من سفيان بن حسين، أو من سويد، وضعف سويداً، لكن قال في الإكمال: قال عليّ بن حجر: سألت هشيماً عنه فأثنى عليه خيراً، فقد اختلف فيه. وأخرج أبو داود عن عبد الرحمن بن إسحاق عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت «السنة على المعتكف أن لا يعود مريضاً، ولا يشهد جنازة، ولا يمس أمرأة ولا يباشرها، ولا يخرج لحاجة إلا لما لا بد منه، ولا اعتكاف إلا بصوم، ولا اعتكاف إلا في مسجد الجامع»[2] قال أبو داود: غير عبد الرحمن بن إسحاق لا يقول فيه قالت: السنة. وعبد الرحمن بن إسحاق وإن تكلم فيه بعضهم فقد أخرج له مسلم، ووثقه ابن معين، وأثنى عليه غيره. وأخرج أبو داود والنسائي عن عبد الله بن بديل عن عمرو بن دينار عن ابن عمر «أن عمر رضي الله عنه جعل عليه أن يعتكف في الجاهلية ليلة أو يوماً عند الكعبة فسأل النبي ﷺ فقال: اعتكف وصم» وفي لفظ للنسائي «فأمره أن يعتكف ويصوم»[3] قال

الشرط وهو باطل، فدل على أنه ليس بشرط. وأجيب عن الأول: بأن الإمساك عن الجماع ثبت شرطاً لصحة الاعتكاف بهذا النص القطعي وهو أحد ركني الصوم فألحق به الركن الآخر وهو الإمساك عن شهوة البطن بالدلالة لاستوائهما في الحظر والإباحة، كما ألحق الجماع بالأكل والشرب ناسياً في حق بقاء الصوم بالدلالة لهذا المعنى، ثم لما ثبت وجوب الإمساك على المعتكف عن الشهوتين لله تعالى كان صوما. وعن الثاني: بأن الشروط إنما تثبت بحسب الإمكان، فإن من عليها صوم شهر متتابع لم ينقطع التتابع بعذر الحيض، والصوم في الليالي غير ممكن. وقوله: **(ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة)** أي ليس فيه اختلاف الروايات، فمعناه في جميع الروايات. وقوله: **(وعلى هذه الرواية لا يكون أقل من يوم)** يشير إلى

قوله: **(وأجيب عن الأول بأن الإمساك الخ)** أقول: لو صح ما ذكره لكان الإمساك عن شهوة البطن في الليل شرطاً للاعتكاف كالإمساك عن شهوة الفرج فيه، ولكان الصوم شرطاً لصحة الإحرام لما ذكره إذ لا رفث فيه بالنص فتأمل.

---

(١) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٠٠ والبيهقي ٤/ ٣١٧ والحاكم ١/ ٤٤٠ كلهم من حديث عائشة. قال الدارقطني: تفرد به سويد على سفيان اهـ.
وقال البيهقي: هذا وهم من سفيان بن حسين، أو من سويد بن عبد العزيز، وسويد ضعيف لا يقبل ما تفرد به، وقد روي عن عطاء عن عائشة موقوفاً اهـ.
وقال الحاكم: لم يحتج الشيخان بسفيان بن حسين اهـ ووافقه الذهبي، وهو كما قالا، فللحديث علتان ضعف سويد، وكذا سفيان بن حسين فيما يرويه عن الزهري كما نبه على ذلك ابن حجر في التقريب.

(٢) موقوف. أخرجه أبو داود ٢٤٧٣ عن عائشة به وأخرجه البيهقي ٤/ ٣١٥، ٣٢٠ والدارقطني ٢/ ٢٠١ من حديث عائشة، وهو عجز حديث.
قال الدارقطني: إن قوله: «والسنة للمعتكف...» ليس من قول النبي ﷺ وإنه من كلام الزهري ومن أدرجه في الحديث فقد وهم والله أعلم، وهشام بن سليمان لم يذكره اهـ قال أبو داود: غير عبد الرحمن لا يقول فيه: «قالت: السنة».
قلت: فلو ثبتت هذه الزيادة كان له حكم الرفع، وإلا فيبقى على حاله موقوف صورة ومعنى. والله أعلم.

(٣) ضعيف. أخرجه أبو داود ٢٤٧٤ والنسائي في الكبرى ٣٣٥١ والدارقطني ٢/ ٢٠٠ والبيهقي ٤/ ٣١٦ والحاكم ١/ ٣٤٩ كلهم من حديث عمر بن الخطاب.
قال الدارقطني: تفرد به ابن بديل عن عمرو، وهو ضعيف الحديث.
ثم قال الدارقطني: سمعت أبا بكر النيسابوري يقول: هذا حديث منكر لأن الثقات من أصحاب عمرو بن دينار لم يذكروه. منهم ابن جريج وغيره.
وابن بديل ضعيف الحديث اهـ.
وقال الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٨٨: قال صاحب التنقيح: عبد الله بن بديل بن ورقاء ويقال: ابن بشر الخزاعي. قال ابن معين: صالح. وقال ابن عدي: له أحاديث تنكر عليه. وروي له هذا الحديث. وقال: أعلم ذكر فيه الصوم مع الاعتكاف غيره اهـ. فالأئمة من أهل الحديث متفقون على ضعف هذه الفقرة فيه.

وفي رواية الأصل، وهو قول محمد رحمه الله تعالى أقله ساعة فيكون من غير صوم. لأن مبنى النفل على

الدارقطني: تفرّد به عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي عن عمرو، وهو ضعيف الحديث، والثقات من أصحاب عمرو لم يذكروا الصوم منهم ابن جريج، وابن عيينة، وحماد بن سلمة، وحماد بن زيد وغيرهم، والحديث في الصحيحين ليس فيه ذكر الصوم، بل إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف في المسجد الحرام ليلة فقال عليه الصلاة والسلام: «أوف بنذرك» وفيهما أيضاً عن عمر رضي الله عنه أنه جعل على نفسه أن يعتكف يوماً فقال: «أوف بنذرك»[1] والجمع بينهما أن المراد الليلة مع يومها أو اليوم مع ليلته، وغاية ما فيه أنه سكت عن ذكر الصوم في هذه الرواية، وقد رويت برواية الثقة وتأيدت بمؤيد فيجب قبولها فالثقة ابن بديل قال فيه ابن معين: صالح، وذكره ابن حبان في الثقات، والمؤيد ما تقدم من حديث عائشة رضي الله عنها الصحيح السند، فإنّ رفعه زيادة ثقة. وما أخرج البيهقي عن أسيد عن عاصم: حدثنا الحسين بن حفص عن سفيان عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم أنهما قالا: المعتكف يصوم» فقول ابن عمر رضي الله عنه بلزومه مع أنه راوي واقعة أبيه يقوّي ظن صحة تلك الزيادة في حديث أبيه، وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه»[2] وصححه لم يتم له ذلك، ففيه عبد الله بن محمد الرملي وهو مجهول، ومع جهالته لم يرفعه غيره، بل يقفونه على ابن عباس رضي الله عنهما، ويؤيد الوقف ما ذكره البيهقي بعد ذكره تفرد الرملي حيث قال: وقد رواه أبو بكر الحميدي عن عبد العزيز بن محمد عن أبي سهيل بن مالك قال: اجتمعت أنا وابن شهاب عند عمر بن عبد العزيز وكان على امرأته اعتكاف نذر في المسجد الحرام فقال ابن شهاب: لا يكون اعتكاف إلا بصوم، فقال عمر بن عبد العزيز: أمن رسول الله ﷺ؟ قال لا، قال فمن أبي بكر؟ قال لا. قال: فمن عمر؟ قال لا، قال أبو سهيل: فانصرفت فوجدت طاوساً وعطاء، فسألتهما عن ذلك، فقال طاوس: كان ابن عباس رضي الله عنهما لا يرى على المعتكف صياماً إلا أن يجعله عل نفسه، وقال عطاء: ذلك رأي صحيح[3] اهـ. فلو كان ابن عباس رضي الله عنهما يرفعه لم يقصره طاوس عليه إذ لم يكن يخف عليه خصوصاً في مثل هذه القصة، وقول عطاء بحضوره ذلك رأي صحيح فمن ذلك اعترف البيهقي بأن رفعه وهم ثم لم يسلم الموقوف عن المعارض، إذ قد ذكرنا رواية البيهقي عن ابن عباس وابن عمر رضي عنهما أنهما قالا: المعتكف يصوم، فتعارض عن عباس. وقال

أنه لو صام رجل تطوعاً ثم قال قبل انتصاف النهار: عليّ اعتكاف هذا اليوم، لا يكون عليه شيء لأن صومه انعقد تطوّعاً

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٢٠٤٢، ٢٠٤٣، ٦٦٩٧، ٢٠٣٢ ومسلم ١٦٥٦ والنسائي ٣٣٤٩، ٣٣٥٠ والدارمي ٢/ ١٨٣ وابن ماجه ٤١٢٩ والطحاوي ٣/ ١٣٣ والدارقطني ٢/ ١٩٨، ١٩٩ وابن حبان ٤٣٧٩، ٤٣٨٠ وكذا أبو داود ٣٣٢٥ والترمذي ١٥٣٩ والبيهقي ١٠/ ٧٦ وابن الجارود ٩٤١ وأحمد ٤/ ٣١٨ و١٠/ ٧٦ كلهم من حديث ابن عمر أن عمر بن الخطاب بألفاظ متقاربة بعضهم بلفظ «إني نذرت في الجاهلية أن اعتكف ليلة في المسجد الحرام...».
ورواية لمسلم «جعل عليه يوماً يعتكفه».
وبعضهم بلفظ «أن عمر نذر أن يعتكف ليلة...».

(٢) الراجح وقفه. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٩٩ والبيهقي ٤/ ٣٩١ والحاكم ١/ ٤٣٩.
كلاهما من حديث ابن عباس. صححه الحاكم، وقال الذهبي: على شرط مسلم اهـ.
وقال الدارقطني: رفعه هذا الشيخ، وغيره لا يرفعه اهـ.
وقال البيهقي: تفرد به عبد الله بن محمد الرملي، وقال طاوس: كان ابن عباس: لا يرى على المعتكف صياماً إلا أن يجعله على نفسه، وقال عطاء: ذلك رأي صحيح اهـ وصحح البيهقي وقفه، وقال: رفعه وهم.
ثم أخرجه ٤/ ٣٩١ موقوفاً على ابن عباس.
ونقل الزيلعي هذا عنهم وزاد عن ابن القطان: فيه عبد الله بن محمد الرملي لا أعرفه، وأشار إلى أنه مجهول اهـ نصب الراية ٢/ ٤٩٠.

(٣) انظر البيهقي ٤/ ٣٩١ حيث ذكر هذه القصة.

المساهلة، ألا ترى أنه يقعد في صلاة النفل مع القدرة على القيام، ولو شرع فيه ثم قطعه لا يلزمه القضاء في رواية الأصل لأنه غير مقدر فلم يكن القطع إبطالاً. وفي رواية الحسن: يلزمه لأنه مقدر باليوم كالصوم، ثم الاعتكاف لا

عبد الرزاق: أخبرنا الثوري عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: من اعتكف فعليه الصوم. ودفع المعارضة عنه بأن يجعل مرجع الضمير في قوله «إلا أن يجعله الاعتكاف» فيكون دليل اشتراط الصوم في الاعتكاف المنذور دون النفل، ويخص حديث عبد الرزاق عنه به، وكذا حديث عمر إنما هو دليل على اشتراطه في المنذور والمعمم لاشتراطه حديث عائشة المتقدم المرفوع، وما أخرج عبد الرزاق عنها موقوفاً قالت: من اعتكف فعليه الصوم. وأخرج أيضاً عن الزهري وعروة قالا: لا اعتكاف إلا بالصوم، وفي موطأ مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد ونافع مولى ابن عمر رضي الله عنهما قالا: لا اعتكاف إلا بالصوم لقوله تعالى ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد﴾ [البقرة ١٨٧] فذكر الله تعالى الاعتكاف مع الصيام. قال يحيى: قال مالك: والأمر على ذلك عندنا أنه لا اعتكاف إلا بصيام[١] وكذا حديث عائشة المتقدم[٢] أوّلاً من رواية سويد، فهذه كلها تؤيد إطلاق الاشتراط، وهو رواية الحسن، وفي رواية الأصل وهو قول محمد أقل الاعتكاف النفل ساعة فيكون من غير صوم، وجعل رواية عدم اشتراطه في النفل ظاهراً لرواية جماعة، ولا يحضرني متمسك لذلك في السنة سوى حديث القباب المتقدم أول الباب في الرواية القائلة «حتى اعتكف العشر الأوّل من شوّال»[٣] فإنه ظاهر في اعتكاف يوم الفطر ولا صوم فيه. وفرعوا على هذه الرواية أنه إذا شرع ساعة ثم تركه لا يكون إبطالاً للاعتكاف بل إنهاء له فلا يلزمه القضاء، وعلى رواية الحسن يلزمه، وحقق بعضهم أن لزوم القضاء على رواية الحسن إنما هو للزوم القضاء في شرطه الصوم لا أن يكون الاعتكاف التطوّع لازماً في نفسه، وأنه يجوز ليلاً فقط، وعلى تلك الرواية لا يجوز أن يكون الليل تبعاً للنهار فيجوز حينئذ. واعلم أن المنقول من مستند إثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الأصل: إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له إذا خرج وفيه نظر، إذ لا يمتنع عند العقل القول بصحته ساعة مع اشتراط الصوم له وإن كان الصوم لا يكون أقل من يوم. وحاصله أن من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه، ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه، ومن ادعاه فهو بلا دليل، فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب، إذ الاعتكاف لم يقدر شرعاً بكمية لا يصح دونها كالصوم، بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة إلى الجزء الآخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره لما قلنا. وقول من حقق الوجه إنما ذلك للزوم القضاء في شرطه بعيد عن التحقيق بحسب ظاهره. فإن إفساد الاعتكاف لا يستلزم إفساد الصوم ليلزم قضاؤه لجواز كونه بما لا يفسد الصوم كالخروج من المسجد. وغاية ما يصحح بأن يراد أنه لما فسد وجب قضاؤه فيجب لذلك استئناف صوم آخر ضرورة اشتراط الصوم له.. وهذا لا يقتضي أن لزوم القضاء للزومه في الصوم بل بالعكس، فلا يلزم القضاء إلا في منذور أفسده قبل إتمامه، ومقتضى النظر أنه لو شرع في المسنون أعني العشر الأواخر بنيته ثم أفسده أن يجب قضاؤه تخريجاً على قول أبي يوسف في الشروع في نفل

فتعذر جعله واجباً بنذر الاعتكاف. وقوله: (وفي رواية الأصل) قالوا: هي ظاهر الرواية عن علمائنا الثلاثة. وقوله: (لأنه غير مقدر فلم يكن القطع إبطالاً) يفهم منه الفرق بين من شرع في الاعتكاف والصوم والصلاة متطوّعاً حيث لم يجب عليه شيء في الأوّل لكونه غير مقدر، ووجب عليه في الآخرين، لأن الصوم مقدر بيوم. والصلاة بركعتين. وقوله: (ثم الاعتكاف لا يصح إلا في مسجد الجماعة) هذا أيضاً من شروط جوازه، ومسجد الجماعة هو الذي يكون له إمام ومؤذن أديت فيه الصلوات

---

(١) انظر هذه الآثار في نصب الراية ٢/ ٤٨٨.
(٢) تقدم قبل قليل.
(٣) تقدم تخريجه في أول هذا الباب.

يصح إلا في مسجد الجماعة لقول حذيفة رضي الله عنه «لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة» وعن أبي حنيفة رحمه الله: أن لا يصح إلا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس، لأنه عبادة انتظار الصلاة فيختص بمكان تؤدى فيه، أما

الصلاة ناوياً أربعاً لا على قولهما. ومن التفريعات أنه لو أصبح صائماً متطوّعاً أو غير ناو للصوم ثم قال: لله عليّ أن أعتكف هذا اليوم لا يصح، وإن كان في وقت يصح منه نية الصوم لعدم استيعاب النهار، وعند أبي يوسف رحمه الله: أقله أكثر النهار فإن كان قاله قبل نصف النهار لزمه فإن لم يعتكفه قضاه، وهذا أوجه فيجب التعويل عليه والمصير إليه لما ذكرنا بقليل، تأمل قوله: (وفي رواية الأصل الخ) ذكر وجهه من المعنى وذكرنا آنفاً وجهه من السنة، وحمل صاحب التنقيح إياه على أنه اعتكف من ثاني الفطر دعوى بلا دليل.. وما تمسك به من أنه جاء مصرحاً في حديث «فلما أفطر اعتكف»[1] عليه لا له، لأن مدخول لما ملزوم لما بعده فاقتضى حين أفطر اعتكف بلا تراخ قوله: (لقول حذيفة رضي الله عنه الخ) أسند الطبراني عن إبراهيم النخعي أن حذيفة قال لابن مسعود: ألا تعجب من قوم بين دارك ودار أبي موسى يزعمون أنهم عكوف؟ قال: فلعلهم أصابوا وأخطأت، أو حفظوا وأنسيت، قال: أما أنا فقد علمت أنه لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة. وأخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: إن أبغض الأمر إلى الله تعالى البدع، وإن من البدع الاعتكاف في المساجد التي في الدور. وروى ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما: أخبرنا سفيان الثوري أخبرني جابر عن سعيد بن عبيد عن أبي عبد الرحمن السلمي عن عليّ قال: «لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة» وتقدم مرفوعاً في رواية عائشة[2] رضي الله عنها قوله: (وعن أبي حنيفة رحمه الله: أنه لا يجوز إلا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس) قيل: أراد به غير الجامع، أما الجامع فيجوز وإن لم يصل فيه الخمس، وعن أبي يوسف: أن الاعتكاف الواجب لا يجوز في غير مسجد الجماعة والنفل يجوز. وروى الحسن عن أبي حنيفة: أن كل مسجد له إمام ومؤذن معلوم وتصلى فيه الخمس بالجماعة: وصححه بعض المشايخ قال لقوله عليه الصلاة والسلام «لا اعتكاف إلا في مسجد له أذان وإقامة»[3] ومعنى هذا ما رواه في المعارضة لابن الجوزي عن حذيفة أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول «كل مسجد له إمام ومؤذن فالاعتكاف فيه يصح»[4] ثم أفضل الاعتكاف في المسجد الحرام، ثم مسجد النبي ﷺ، ثم مسجد الأقصى،

الخمس أولاً (لقول حذيفة) بن اليمان (لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة)، وروى الحسن (عن أبي حنيفة أنه لا يصح إلا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس) لما ذكر في الكتاب. وقال الإمام الاسبيجابي في شرح الطحاوي: أفضل الاعتكاف أن

قال المصنف: (وفي رواية الأصل وهو قول محمد أقله ساعة فيكون من غير صوم) أقول: فيه بحث، إذ لا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه.

---

(١) صحيح. هو عجز حديث أخرجه البخاري ٢٠٤٥ من حديث عائشة وأخرجه البخاري ٢٠٤٥ من حديث عائشة وآخره: «فلما أفطر اعتكف عشراً من شوال».

(٢) تقدم قبل ثمانية أحاديث.

(٣) هو الآتي.

(٤) غريب هكذا. وأخرجه البيهقي ٤/ ٣١٦ من رواية أبي وائل عن حذيفة «أنه قال لابن مسعود: عكوفاً بين دارك ودار أبي موسى، وقد علمت أن رسول الله ﷺ قال: لا اعتكاف إلا في المساجد الثلاثة».

وأخرجه الطبراني كما في المجمع ٣/ ١٧٣ عن إبراهيم عن حذيفة قال: أما أنا فقد علمت أنه لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة، وله قصة.

قال الهيثمي: إسنادهما مرسل.

وأخرجه البيهقي ٤/ ٣١٥ عن عائشة قالت: من السنة... وفيه: ولا اعتكاف إلا في مسجد جماعة.

وأسند البيهقي عن ابن عباس: «إن من البدع الاعتكاف في المساجد التي في الدور» وأسند عن ابن عباس والحسن: لا اعتكاف إلا في مسجد تقام فيه الصلاة...

المرأة فتعتكف في مسجد بيتها لأنه هو الموضع لصلاتها فيتحقق انتظارها فيه[1] **(ولا يخرج من المسجد إلا لحاجة الإنسان أو الجمعة)** أما الحاجة فلحديث عائشة رضي الله عنها «كان النبي عليه الصلاة والسلام لا يخرج من معتكفه إلا لحاجة الإنسان» ولأنه معلوم وقوعها، ولابد من الخروج في تقضيتها فيصير الخروج لها مستثنى، ولا يمكث بعد فراغه من الطهور لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها، وأما الجمعة فلأنها من أهم حوائجه وهي معلوم وقوعها. وقال الشافعي رحمه الله: الخروج إليها مفسد لأنه يمكنه الاعتكاف في الجامع، ونحن نقول: الاعتكاف في كل

ثم الجامع. قيل: إذا كان يصلي فيه الخمس بجماعة، فإن لم يكن ففي مسجده أفضل لئلا يحتاج إلى الخروج، ثم كل ما كان أهله أكثر قوله: **(أما المرأة فتعتكف في مسجد بيتها)** أي الأفضل ذلك، ولو اعتكفت في الجامع أو في مسجد حيها وهو أفضل من الجامع في حقها جاز، وهو مكروه ذكر الكراهة قاضيخان. ولا يجوز أن تخرج من بيتها ولا إلى نفس البيت من مسجد بيتها إذا اعتكفت واجباً أو نفلاً على رواية الحسن، ولا تعتكف إلا بإذن زوجها، فإن لم يأذن كان له أن يأتيها، وإذا أذن لم يكن له أن يأتيها ولا يمنعها، وفي الأمة يملك ذلك بعد الإذن مع الكراهة المؤثمة. قال محمد: أساء وأثم قوله: **(فلحديث عائشة رضي الله عنها)** روى الستة في كتبهم عن عائشة رضي الله عنها قالت «كان رسول الله ﷺ إذا اعتكف يدني إليّ رأسه فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان»[2] وتقدم في حديث عائشة رضي الله عنها أيضاً قوله: **(الاعتكاف في كل مسجد مشروع)** هذا على وجه الإلزام على عمومه، فإن الشافعي يجيزه في كل مسجد. وأما على رأينا فلا إذ لا يجوز في مسجد يصلى فيه الخمس بجماعة أو دونها إذا كان جامعاً فلا يكون التمسك على العموم بقوله تعالى **﴿ولا تباشروهنّ وأنتم عاكفون في المساجد﴾** [البقرة ١٨٧] فعله الشارحون صحيحاً على المذهب. والحاصل أن الاعتكاف في غير الجامع جائز في الجملة بالاتفاق او إلزاماً بالدليل، فإذا صح فبعد ذلك الضرورة مطلقة للخروج مع بقاء الاعتكاف وهي هنا متحققة نظراً إلى الأمر بالجمعة قوله: **(ويصلي قبلها أربعاً)** ينبغي جعل هذه الجملة عطفاً على إدراكها من باب **﴿صافات ويقبضن﴾** [الملك ١٩] **﴿وفالق الإصباح وجعل الليل ساكنا﴾** [الأنعام ٩٦] بمعنى قابضات وجاعل، فينحل إلى أن يخرج في وقت بحيث يمكنة إدراكها وصلاة أربع أو ست قبلها يحكم في ذلك رأيه، وهذا يستلزم أن يجتهد في خروجه على إدراك السماع للخطبة لأن السنة إنما تصلى قبل خروج الخطيب قوله: **(والركعتان تحية المسجد)** صرحوا بأنه إذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد أجزأه عن تحية المسجد، لأن التحية تحصل بذلك فلا حاجة إلى غيرها في تحققها وكذا السنة، فهذه الرواية وهي رواية الحسن إما ضعيفة أو مبنية على أن تكون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخميناً لا قاطعاً، فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبدأ بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغي أن يتحرى على هذا التقدير، لأنه قلما يصدق الحزر قوله: **(وبعدها أربعاً أو ستاً على حسب الاختلاف)** منهم من جعل قول أبي حنيفة رضي الله عنه أن السنة بعدها أربع، وقولهما ست، ومنهم من اقتصر في

يكون في المسجد الحرام، ثم في مسجد المدينة، وهو مسجد رسول الله ﷺ، ثم في مسجد بيت المقدس، ثم في المساجد العظام التي كثر أهلها. وقوله: **(أما المرأة فتعتكف في مسجد بيتها)** هذا عندنا. وقال الشافعي رحمه الله: لا اعتكاف للرجال والنساء إلا في مسجد جماعة، لأن المقصود من الاعتكاف تعظيم البقعة فيختص ببقعة معظمة شرعاً وهو لا يوجد في مساجد البيوت. ولنا أن موضع الاعتكاف في حقها الموضع الذي تكون صلاتها فيه أفضل كما في حق الرجل، وصلاتها في مسجد بيتها أفضل، فكان موضع الاعتكاف مسجد بيتها. قال: **(ولا يخرج من المسجد إلا لحاجة الإنسان أو الجمعة)** كلامه واضح

---

(١) هنا زيادة في بعض النسخ التي بأيدينا ونصها: ولو لم يكن لها في البيت مسجد تجعل موضعاً فيه فتعتكف فيه اهـ كتبه مصححه.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٢٠٢٩، ٢٠٤٦، ٢٩٦، ٣٠١ ومسلم ٢٩٧ وأبو داود ٢٤٦٩، ٢٤٦٨ والنسائي ١/١٩٣ وابن ماجه ٦٣٣، ١٧٧٨ والبيهقي ٤/٣١٥، ٣٢٠ وابن حبان ٣٦٦٩ و٣٦٧٠ وابن خزيمة ٢٢٣٢ وابن أبي شيبة ٣/٨٨، ٩٤ وأحمد ٦/٥٠، ١٠٠، ٢٠٤، ٨١ كلهم من حديث عائشة.

مسجد مشروع، وإذا صح الشروع فالضرورة مطلقة في الخروج، ويخرج حين تزول الشمس لأن الخطاب يتوجه بعده، وإن كان منزله بعيداً عنه يخرج في وقت يمكنه إدراكها ويصلي قبلها أربعاً، وفي رواية ستاً، الأربع سنة، والركعتان تحية المسجد، وبعدها أربعاً أو ستاً على حسب الاختلاف في سنة الجمعة، وسننها توابع لها فألحقت بها، ولو أقام في مسجد الجامع أكثر من ذلك لا يفسد اعتكافه لأنه موضع اعتكاف إلا أنه لا يستحب لأنه التزم أداءه في مسجد واحد فلا يتمه في مسجدين من غير ضرورة **(ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه)** عند أبي

الست على أنه قول أبي يوسف رحمه الله، وقدمنا الوجه في باب صلاة الجمعة للفريقين قوله: **(وسننها توابع لها)** يعني فتتحقق الحاجة لها كما تحققت لنفس الجمعة فلا يكون بصلاتها في الجامع مخالفاً لما هو الأولى، وهو أن لا يقعد في الجامع إلا قدر الحاجة التي جوّزت خروجه، وإلا فلو استمر هو فيه بغير حاجة لم يبطل اعتكافه لأن خروجه كان لمجوّز فلم يبطله، ومقامه بعد الحاجة في محال الاعتكاف فلا يبطل إلا أن الأولى أن يتم في مكان الشروع لأن إتمام هذه العبادة في محل الشروع وهي عبادة تطول أحمز على النفس منه في محالّ مختلفة، فإن في هذا ترويحاً لها من كدّ التقيد بالعبادة في مكان واحد، ولأن الظاهر أنه إذا شرع في عبادة في مكان تقيد به حتى يتمها فيكون كالإخلاف بعد الالتزام قوله: **(ولو خرج من المسجد ساعة من ليل أو نهار)** وتقييده في الكتاب الفساد بما إذا كان الخروج بغير عذر يفيد أنه إذا كان لعذر لا يفسد، وعليه مشى بعضهم فيما إذا خرج لانهدام المسجد إلى مسجد آخر، أو أخرجه سلطان، أو خاف على متاعه فخرج، وحكم بالفساد إذا خرج لجنازة وإن تعينت عليه، أو لنفير عام أو لأداء شهادة. والذي في فتاوى قاضيخان والخلاصة: أن الخروج عامداً أو ناسياً أو مكرهاً بأن أخرجه السلطان أو الغريم، أو خرج لبول فحبسه الغريم ساعة، أو خرج لعذر المرض فسد اعتكافه عند أبي حنيفة رحمه الله، وعلل قاضيخان في الخروج للمرض بأنه لا يغلب وقوعه فلم يصر مستثنى عن الإيجاب، فأفاد هذا التعليل الفساد في الكل، وعن هذا فسد إذا عاد مريضاً أو شهد جنازة. وتقدم في حديث عائشة النهي عنه مطلقاً، فأفاد أنه لو تعين عليه صلاة الجنازة أيضاً يفسد إلا أنه لا يأثم به كالخروج للمرض، بل يجب عليه الخروج كما في الجمعة إلا أنه يفسد لأنه لم يصر مستثنى حيث لم يغلب وقوع تعين صلاة الجنازة على واحد معتكف بخلاف الجمعة، فإنه معلوم وقوعها فكانت مستثناة. وعلى هذا إذا خرج لإنقاذ غريق أو حريق أو جهاد عمّ نفيره يفسد ولا يأثم، وهذا المعنى يفيد أيضاً أنه إذا انهدم المسجد فخرج إلى آخر يفسد لأنه ليس غالب الوقوع. ونص على فساده بذلك قاضيخان وغيره، وتفرّق أهله وانقطاع الجماعة منه مثل ذلك. ونص الحاكم أبو الفضل فقال في الكافي: وأما في قول أبي حنيفة فاعتكافه فاسد إذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة فالظاهر أن العذر الذي لا يغلب مسقط للإثم لا للبطلان وإلا لكان النسيان أولى بعدم الإفساد لأنه عذر ثبت شرعاً اعتبار الصحة معه في بعض الأحكام، ولا بأس أن يخرج رأسه من المسجد إلى بعض أهله ليغسله أو يرجله كما تقدم من فعله عليه الصلاة والسلام، وإن

إلى قوله ﴿لأنه يمكنه الاعتكاف في الجامع﴾ فإنه إن كان اعتكافه دون سبعة أيام اعتكف في أي مسجد شاء، وإن كان سبعة أيام فصاعداً اعتكف في مسجد الجامع، فلم تتحقق الضرورة المطلقة للخروج. ولنا أن الدليل قد دل على أن الاعتكاف في كل مسجد مشروع، وإذا صح الشروع صحت الضرورة المطلقة للخروج إليها لأن تركها صيانة للاعتكاف لا يجوز لكونه دونها في الوجوب لكونها واجبة بإيجاب الله تعالى وهو واجب بإيجاب العبد وليس للعبد إسقاط ما وجب بإيجاب الله بإيجابه. وقوله: **(فلا يتمه في مسجدين من غير ضرورة)** قيد بذلك لأنه إذا كان ثمة ضرورة مثل أن يعتكف في مسجد فينهدم جاز له الخروج إلى مسجد آخر، لأنه مضطر إلى الخروج فكان عفواً. وقوله: **(وهو القياس)** لأن ركن الاعتكاف هو اللبث في المسجد والخروج مفوّت له، فكان القليل والكثير سواء كالأكل في الصوم، والحدث في الطهارة. وقوله: **(لأن في القليل ضرورة)** بيانه أن المعتكف إذا خرج لحاجة الإنسان لا يؤمر بأن يسرع في المشي. وله أن يمشي على التؤدة فكان القليل عفواً والكثير ليس بعفو، فجعلنا الحدّ الفاصل بينهما الأكثر من نصف يوم اعتباراً بنية الصوم في رمضان، إذا وجدت في أكثر اليوم جعلت

حنيفة رحمه الله تعالى لوجود المنافي وهو القياس، وقالا: لا يفسد حتى يكون أكثر من نصف يوم وهو الاستحسان

غسله في المسجد في إناء بحيث لا يلوّث المسجد لا بأس به، وصعود المئذنة إن كان بابها من خارج المسجد لا يفسد في ظاهر الرواية. وقال بعضهم: هذا في حق المؤذن لأن خروجه للأذان معلوم فيكون مستثنى. أما غيره فيفسد اعتكافه، وصحح قاضيخان أنه قول الكل في حق الكل، ولا شك أن ذلك القول أقيس بمذهب الإمام. وفي شرح الصوم للفقيه أبي الليث: المعتكف يخرج لأداء الشهادة، وتأويله أنه إذا لم يكن شاهد آخر فينوي حقه. ولو أحرم المعتكف بحج لزمه إذ لا ينافيه، ولا يجوز له الخروج إلا إذا خاف فوت الحج فيخرج حينئذ ويستقبل الاعتكاف، ولو احتلم لا يفسد اعتكافه، فإن أمكنه أن يغتسل في المسجد من غير تلويث فعل، وإلا خرج فاغتسل ثم يعود قوله: **(وهو الاستحسان)** يقتضي ترجيحه لأنه ليس من المواضع المعدودة التي رجع فيها القياس على الاستحسان، ثم هو من قبيل الاستحسان بالضرورة كما ذكره المصنف، واستنباط من عدم أمره إذا خرج إلى الغائط أن يسرع المشي، بل يمشي على التؤدة وبقدر البطء تتخلل السكنات بين الحركات على ما عرف في فن الطبيعة، وبذلك يثبت قدر من الخروج في غير محل الحاجة، فعلم أن القليل عفو فجعلنا الفاصل بينه وبين الكثير أقل من أكثر اليوم أو الليلة لأن مقابل الأكثر يكون قليلاً بالنسبة إليه، وأنا لا أشك أن من خرج من المسجد إلى السوق للعب واللهو أو القمار من بعد الفجر إلى ما قبل نصف النهار كما هو قولهما، ثم قال «يا رسول الله أنا معتكف. قال: ما أبعدك عن العاكفين»[1] ولا يتم مبنى هذا الاستحسان فإن الضرورة التي يناط بها التخفيف هي الضرورة اللازمة أو الغالبة الوقوع: ومجرد عروض ما هو ملجيء ليس بذلك، ألا يرى أن من عرض له في الصلاة مدافعة الأخبثين على وجه عجز عن دفعه حتى خرج منه لا يقال ببقاء صلاته كما يحكم به مع السلس مع تحقق الضرورة والإلجاء وسمي ذلك معذوراً دون هذا مع أنهما يجيزانه لغير ضرورة أصلاً، إذ المسألة هي أن خروجه أقل من نصف يوم لا يفسد مطلقاً سواء كان لحاجة أو لا بل للعب. وأما عدم المطالبة بالإسراع فليس لإطلاق الخروج اليسير بل لأن الله تعالى يحب الأناة والرفق في كل شيء حتى طلبه في المشي إلى الصلاة، وإن كان ذلك يفوّت بعضها معه بالجماعة، وكره الإسراع ونهى عنه وإن كان محصلاً لها كلها في الجماعة تحصيلاً لفضيلة الخشوع إذ هو يذهب بالسرعة والعاكف أحوج إليها في عموم أحواله لأنه سلم نفسه لله تعالى متقيداً بمقام العبودية من الذكر والصلاة والانتظار للصلاة، فهو في حال المشي المطلق له داخل في العبادة التي هي الانتظار، والمنتظر للصلاة في الصلاة حكماً فكان محتاجاً إلى تحصيل الخشوع في حال الخروج، فكانت تلك السكنات كذلك، وهي معدودة من نفس الاعتكاف لا من الخروج، ولو سلم أن القليل غير مفسد لم يلزم تقديره بما هو قليل بالنسبة إلى مقابله من بقية تمام يوم أو ليلة، بل بما يعدّ كثيراً في نظر العقلاء الذين فهموا معنى العكوف، وأن الخروج ينافيه قوله: **(لأن النبي ﷺ لم يكن له مأوى إلا المسجد)** أي لحاجته الأصلية من الأكل ونحوه، أما إذا باع أو اشترى لغير ذلك كالتجارة أو استكثار الأمتعة فلا يجوز لأن إباحته في المسجد للضرورة فلا يجاوز مواضعها قوله: **(لأن المسجد محرر عن حقوق العباد)** فإنه أخلص لله سبحانه، وفي إحضار السلعة شغله بها من غير ضرورة قوله: **(لقوله ﷺ «جنبوا**

كأنها وجدت في جميع اليوم، لأن القليل تابع للأكثر. وقوله: **(لم يكن له مأوى إلا المسجد)** يعني في غالب أحواله، ويلزم من ذلك أن يكون أكله فيه حينئذ. وقوله: **(ولا بأس بأن يبيع ويبتاع)** يعني ما كان من حوائجه الأصلية، وأما ما كان للتجارة فهو مكروه، ألا ترى قوله **(ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه)** فإذا كان لغير المعتكف مكروهاً فما ظنك بالمعتكف. وقوله: **(ولا يتكلم إلا بخير)** يعني أن التكلم بالشرّ في المعتكف أشدّ حرمة منه في غيره، فكان من قبيل قوله تعالى **﴿فلا**

(١) لم أعثر عليه بعد فلينظر. والظاهر أنه غريب مرفوعاً. ولعله ورد عن بعض السلف والله أعلم.

لأن في القليل ضرورة. قال: **(وأما الأكل والشرب والنوم يكون في معتكفه)** لأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن له مأوى إلا المسجد، ولأنه يمكن قضاء هذه الحاجة في المسجد فلا ضرورة إلى الخروج **(ولا بأس بأن يبيع ويبتاع في المسجد من غير أن يحضر السلعة)** لأنه قد يحتاج إلى ذلك بأن لا يجد من يقوم بحاجته إلا أنهم قالوا: يكره إحضار السلعة للبيع والشراء، لأن المسجد محرّر عن حقوق العباد، وفيه شغله بها، ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه لقوله عليه الصلاة والسلام «جنبوا مساجدكم صبيانكم» إلى أن قال «وبيعكم وشراءكم» قال: **(ولا يتكلم**

مساجدكم صبيانكم») روى ابن ماجه في سننه عن مكحول عن واثلة بن الأسقع أن النبي ﷺ قال: «جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم، وشراءكم وبيعكم وخصوماتكم، ورفع أصواتكم، وإقامة حدودكم، وسلّ سيوفكم، واتخذوا على أبوابها المطاهر. وجمروها في الجمع»[1] اهـ. قال الترمذي في كتابه بعد روايته حديث «لا تظهر الشماتة بأخيك فيعافيه الله ويبتليك»[2] عن مكحول عن واثلة هذا حديث حسن، وقد سمع مكحول من واثلة وأنس، وأبي هند الداري ذكره في الزهد. ورواه عبد الرزاق: حدثنا محمد بن مسلم عن عبد ربه بن عبد الله عن مكحول عن معاذ بن جبل عن رسول الله ﷺ فذكره[3]. وروى أصحاب السنن الأربعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده «أن رسول الله ﷺ نهى عن الشراء والبيع في المسجد، وأن ينشد فيه ضالة، أو ينشد فيه شعر، ونهى عن التحلق قبل الصلاة يوم الجمعة»[4] قال الترمذي: حديث حسن، والنسائي رواه في اليوم والليلة بتمامه، وفي السنن اختصره لم يذكر فيه البيع والشراء. وروى الترمذي في كتابه والنسائي في اليوم والليلة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال «سمعت رسول الله ﷺ يقول: من رأيتموه يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا: لا ربّح الله تجارتك، ومن رأيتموه ينشد ضالة في المسجد فقولوا لا ردّ الله عليك»[5] قال الترمذي حديث حسن غريب، ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وصححه. وروى ابن ماجه في سننه عنه عليه الصلاة السلام «خصال لا تنبغي في المسجد: لا يتخذ طريقاً، ولا يشهر فيه سلاح، ولا ينبض فيه بقوس، ولا ينشر فيه نبل، ولا يمر فيه بلحم نيء، ولا يضرب فيه حد، ولا يتخذ

تظلموا فيهن أنفسكم﴾ فإن الظلم وإن كان حراماً مطلقاً لكنه قيده بالأشهر لأنه فيها أشد حرمة. وقوله: **(ويكره له الصمت)** قيل: معناه أن ينذر أن لا يتكلم أصلاً كما كان في شريعة من قبلنا. وقيل: أن يصمت ولا يتكلم أصلاً من غير نذر سابق. وقيل: معناه أن ينوي الصوم المعهود وهو الإمساك عن المفطرات الثلاث مع زيادة نية أن لا يتكلم، وهذا موافق للتعليل المذكور في

قال المصنف: **(وفيه شغله بها)** أقول: أي من غير ضرورة قال المصنف: **(إلى أن قال: وبيعكم وشراءكم)** أقول: فتأمل كيف

---

(١) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ٧٥٠ من حديث واثلة بن الأسقع. وفيه محمد بن سعيد الشامي المصلوب لم يصرح به لئلا وقال البوصيري: إسناده ضعيف، فإن الحارث بن بتهان متفق على ضعفه اهـ وسيأتي مستوفياً في كتاب أدب القاضي إن شاء الله. وانظر نصب الراية ٢/ ٤٩٢.

(٢) ضعيف. أخرجه الترمذي ٢٥٠٦ من حديث واثلة بن الأسقع وفي إسناده مكحول.
قال الترمذي: حديث حسن غريب، ومكحول قد سمع من واثلة وأنس وأبي هند والداري اهـ.
وأخرجه ابن الجوزي في الموضوعات ٣/ ٢٢٤ ونقل عن ابن حبان قوله: لا أصل له من كلام رسول الله ﷺ اهـ مع أن القاسم بن أمية غير متهم وإن كان فيه كلام فالخبر ضعيف لا موضوع والله أعلم.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه من حديث معاذ بن جبل كما في نصب الراية ٢/ ٤٩١ وهو الحديث المتقدم قبل حديث واحد.

(٤) حسن. أخرجه أبو داود ١٠٧٩ والترمذي ٣٢٢ والنسائي في عمل اليوم والليلة ١٧٣ وفي الكبرى ٧٩٣ و٧٩٤ مختصراً وابن ماجه ٧٤٩ والطحاوي ٢/ ٤٠٧ وأحمد ٢/ ١٧٩ كلهم من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بألفاظ متقاربة.
قال الترمذي: حديث حسن اهـ.
وهو كما قال رجاله إلى عمرو ثقات، وعمرو حديثه حسن عند العلماء.

(٥) صحيح. أخرجه الترمذي ١٣٢١ والنسائي في عمل اليوم والليلة ١٧٦ والدارمي ١/ ٣٢٦ وابن الجارود ٥٦٢ والبيهقي ٢/ ٤٤٧ والحاكم ٢/ ٥٦ وابن حبان ١٦٥٠ وابن خزيمة ١٣٠٥ كلهم من حديث أبي هريرة.
صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وحسنه الترمذي، وهو صحيح على شرط مسلم.

إلا بخير ويكره له الصمت) لأن صوم الصمت ليس بقربة شريعتنا لكنه يتجانب ما يكون مأثماً، **(ويحرم على المعتكف الوطء)** لقوله تعالى **﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد﴾** (و) كذا **(اللمس والقبلة)** لأنه من دواعيه فيحرم عليه إذ هو محظوره كما في الإحرام بخلاف الصوم، لأن الكف ركنه لا محظوره فلم يتعدّ إلى دواعيه **(فإن جامع ليلاً أو نهاراً عامداً أو ناسياً بطل اعتكافه)** لأن الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم، وحالة العاكفين مذكرة فلا

سوقاً»[1] وأعلّ بزيد بن جبيرة. وقد قدمنا للمسجد أحكاماً في كتاب الصلاة تنظر هناك قوله: **(ويكره له الصمت)** أي الصمت بالكلية تعبداً به فإنه ليس في شريعتنا، وعن عليّ رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال «لا يتم بعد احتلام ولا صمات يوم إلى الليل»[2] رواه أبو داود. وأسند أبو حنيفة عن أبي هريرة «أن النبي ﷺ نهى عن صوم الوصال وعن صوم الصمت»[3] ويلازم التلاوة الحديث والعلم وتدريسه، وسير النبي ﷺ والأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأخبار الصالحين، وكتابة أمور الدين قوله: **(لأنه)** أي كلا منهما **(من دواعيه)** فمرجع ضمير دواعيه الوطء وضمير محظوره الاعتكاف. وحاصل الوجه الحكم باستلزام حرمة الشيء ابتداء في العبادة حرمة دواعيه وبعد استلزامها حرمة الدواعي إذا كانت حرمته ثابتة ضمن ثبوت الأمر للتفاوت بين التحريم الضمني لضد مأمور به والقصدي. ولا شك أن ثبوت ماله الدواعي عند ثبوتها مع قيام الحاجز الشرعي عنه ليس قطعياً ولا غالباً غير أنها طريق في الجملة فحرمت للتحريم القصدي لما هي دواعيه لا الضمني، إذ هو غير مقصود، بل المقصود ليس إلا تحصيل المأمور به، فكان ذلك غير ملحوظ في الطلب إلا لغيره فلا تتعدى الحرمة إلى دواعيه، إذا عرف هذا فحرمة الوطء في الاعتكاف قصدي إذ هو ثابت بالنهي المفيد للحرمة ابتداء لنفسه وهو قوله تعالى **﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد﴾** [البقرة ١٨٧] ومثله في الإحرام والاستبراء قال تعالى **﴿فلا رفث﴾** [البقرة ١٩٧] الآية. وقال عليه الصلاة

الكتاب بقوله **(لأن صوم الصمت ليس بقربة)** فإنه روي عن أبي حنيفة عن عدي بن ثابت عن أبي حازم عن أبي هريرة رضي الله عنه «أن النبي ﷺ نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت» فقال الراوي وهو زكريا بن أبي زائدة: قلت لأبي حنيفة: ما صوم الصمت؟ قال: أن يصوم ولا يكلم أحداً في يوم الصوم. وقوله: **(يتجانب ما يكون مأثماً)** أي إثماً متصل بقوله يكره له الصمت. لا يقال في عبارته تسامح لأن قوله: ولا يتكلم إلا بخير، يقتضي حصر أن يكون الكلام بخير. وقوله: **(يتجانب ما يكون مأثماً)** يقتضي جواز التكلم بما هو مباح، وذلك تناقض. لأنا نقول: ما ليس بمأثم فهو خير عند الحاجة إليه لأن الخير عبارة عن الشيء الحاصل لما من شأنه أن يكون حاصلاً له إذا كان مؤثراً، والتكلم بالمباح عند الحاجة إليه كذلك. وقوله:

خص المعتكف من هذا العموم قال المصنف: **(لكنه يتجانب ما يكون مأثماً)** أقول: فائدة هذا الكلام هو الإعلام بتناول الخير للمباحات

---

(١) منكر. أخرجه ابن ماجه ٧٤٨ وابن حبان في المجروحين ١/ ٣١٠ وابن الجوزي في الواهيات ١/ ٤٠٤ وابن عدي ٣/ ٢٠٢ كلهم من حديث ابن عمر به قال البوصيري في الزوائد: إسناده ضعيف لضعف زيد بن جبيرة.
وقال ابن حبان: هو منكر الحديث.
وأما ابن عدي: فأعله بزيد، وداود بن حصين أيضاً.
ونقل الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٩٣ كلامهم، ووافقهم.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ٢٨٧٣ والطحاوي في المشكل ١/ ٢٨٠ والطبراني في الصغير كما في المجمع ٤/ ٣٣٤ كلهم من حديث علي.
قال الهيثمي: رجاله ثقات اهـ.
وفي إسناده يحيى بن محمد المدني صدوق يخطيء قاله الحافظ في التقريب.
والحديث له طرق أخرى ترقى به إلى درجة الحسن.

(٣) حديث أبي هريرة أخرجه أبو حنيفة في مسنده ص ٨٢ من حديث أبي هريرة. رواه من طريقين عنه.
وورد من حديث أبي سعيد أخرجه أحمد ٢/ ٦٢.
وابن حبان ٣٥٧٨ بلفظ «لا وصال في الصيام».
فهذا شاهد لبعضه. وفي الباب روايات.

يعذر بالنسيان **(ولو جامع فيما دون الفرج فأنزل أو قبل أو لمس فأنزل بطل اعتكافه)** لأنه في معنى الجماع حتى يفسد به الصوم، ولو لم ينزل لا يفسد وإن كان محرماً لأنه ليس في معنى الجماع وهو المفسد ولهذا لا يفسد به الصوم. قال: **(ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام لزمه اعتكافها بلياليها)** لأن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما بإزائها من الليالي، يقال: ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها وكانت **(متتابعة وإن لم يشترط التتابع)** لأن مبنى

والسلام «لا تنكح الحبالى حتى يضعن، ولا الحيالي حتى يستبر أن يحيضه»[1] فتتعدى إلى الدواعي فيها، وحرمة الوطء في الصوم والحيض ضمني للأمر الطالب للصوم، وهو قوله تعالى **﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾** [البقرة ١٨٧] **﴿فاعتزلوا النساء في المحيض﴾** [البقرة ٢٢٢] فإن مقتضاه وجوب الكف، فحرمة الوطء تثبت ضمنا بخلاف الأول، فإن حرمة الفعل وهو الوطء هي الثابتة أوّلاً بالصيغة، ثم يثبت وجوب الكف عنه ضمناً فلذا يثبت سمعاً حل الدواعي في الصوم والحيض على ما مر في بابيهما قوله: **(ولو لم ينزل لا يفسد وإن كان محرماً لأنه ليس في معنى الجماع وهو المفسد)** أورد لم يفسد وإن لم ينزل بظاهر قوله تعالى **﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون﴾** [البقرة ١٨٧]؟ أجيب بأن مجازها وهو الجماع مراد فتبطل إرادة الحقيقة لامتناع الجمع، وهو مشكل لانكشاف أن الجماع من ما صدقات المباشرة، لأنه مباشرة خاصة فيكون بالنسبة إلى القبلة والجماع فيما دون الفرج والمس باليد والجماع متواطئاً أو مشككاً، فأيها أريد به كان حقيقة كما هو كل اسم لمعنى كلي، غير أنه لا يراد به فردان من مفهومه في إطلاق واحد في سياق الإثبات، وما نحن فيه سياق النهي وهو يفيد العموم، فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة

(ويحرم على المعتكف الوطء) يحتاج إلى تأويل، لأن المعتكف إنما يكون في المسجد فلا يتهيأ له الوطء، وأولوه بأنه جاز له الخروج للحاجة الإنسانية فعند ذلك يحرم عليه الوطء، لأن اسم المعتكف لا يزول عنه بذلك الخروج. وذكر في شرح التأويلات أنهم كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون فيرجعون إلى معتكفهم، فنزل قوله تعالى **﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد﴾** **(وكذا اللمس والقبلة لأنه)** أي لأن كل واحد من اللمس والقبلة **(من دواعي الجماع، إذ هو)** أي الجماع **(محظور الاعتكاف، كما أنه محظور الإحرام)** فكانت الدواعي محرمة. فإن قيل: الجماع يفسد الصوم كما أنه يفسد الاعتكاف. أجاب بقوله **(بخلاف الصوم لأن الكف)** أي عن الجماع **(ركنه لا محظوره، فلم يتعدّ إلى دواعيه)** ولا زال في تحقيقه اصطكت الركب، وأقصى ما انتهى إليه القدر أن قالوا: الوطء محظور الاعتكاف لأن محظور الشيء ما نهى عنه بعد وجوده مما يفسده، والوطء في الاعتكاف كذلك لأنه اللبث في مسجد الجماعة مع الصوم والنية، هذا حقيقته. ثم نهى المعتكف أن يرتكب الوطء وهو معتكف بصريح قوله تعالى **﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد﴾** مقصوداً فتعدت الحرمة إلى الدواعي، لأن الشبهات في باب المحرمات ملحقة بالحقيقة، كما قلنا في الإحرام: إن حقيقته التلبية باللسان والقلب، ثم بعد ما وجد ذلك صار الوطء حراماً بقوله تعالى **﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾** فتعدّت الحرمة إلى الدواعي من المس والقبلة. أما الصوم فالوطء ليس بمحظوره على ما ذكرنا من تفسير المحظور، فإن ركن الصوم الكف عن الوطء ثبت بقوله تعالى **﴿ثم أتموا الصيام﴾** بعد قوله **﴿فالآن باشروهن﴾** إلى قوله **﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض﴾** الآية. وثبت إذ ذاك حرمة الجماع المفوّت للركن وهو الكف بالنهي الثابت بالأمر ضمناً لا مقصوداً، ضرورة بقاء الركن، والضروري لا يتعدى عن محله فبقيت الدواعي على ما كانت عليه من الحل. واعترض بأن ظاهر هذا الكلام يدل على أن النهي الضمني لا يقتضي حرمة الدواعي والقصدي يقتضيها، وهو منقوض بالنهي عن الوطء حالة الحيض، فإنه قصد إلى ذلك بقوله تعالى **﴿ولا**

أيضاً قوله: **(ويجوز أن يجاب أيضاً بأن مبنى الكلام على أن ما كان محظوراً الخ)** أقول: فيه أن الشبهات ملحقة بالحقيقة في باب المحرمات، وهو لا يفرق بين المحظور على التفسير المذكور وغيره قوله: **(فإن قيل الاعتكاف فرع عن الصوم الخ)** أقول: ولك أن تنازع في الفرعية، وكيف وهو مشروط به والمشروط أصل، ثم ما ذكره لا يكون جواباً عن هذا التقرير قوله: **(ولأن الاعتكاف معتبر بالصوم)** أقول: تأمل فإن حرمتها للاعتكاف بالنص فلا وجه لاعتباره بالصوم

---

(١) حسن. يأتي إن شاء الله في النكاح، وفي الجهاد باب السبي.

الاعتكاف على التتابع، لأن الأوقات كلها قابلة بخلاف الصوم، لأن مبناه على التفرق لأن الليالي غير قابلة للصوم

جماع أو غيره. هذا وإذا فسد الاعتكاف والواجب وجب قضاؤه إلا إذا فسد بالردة خاصة، فإن كان اعتكاف شهر بعينه يقضي قدر ما فسد ليس غير، ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور به في شهر بعينه إذا أفطر يوماً يقضي ذلك اليوم، ولا يلزمه الاستئناف أصله صوم رمضان وإن كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لزمه متتابعاً فيراعي فيه صفة التتابع، وسواء أفسده بصنعه من غير عذر كالخروج والجماع والأكل إلا الردة، أو لعذر كما إذا مرض فاحتاج إلى الخروج أو بغير صنعه كالحيض والجنون والإغماء الطويل، وأما الردة فلقوله تعالى **﴿إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾** [الأنفال ٣٨] وقوله عليه الصلاة والسلام «الإسلام يجبّ ما قبله»[1] كذا في البدائع قوله: **(ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام)** بأن قال بلسانه: عشرة أيام مثلاً **(لزمه اعتكافها بلياليها وكانت متتابعة)** ولا يكفي مجرد نية القلب، وكذا لو قال: شهراً ولم ينوه بعينه لزمه متتابعاً ليلة ونهاره يفتتحه متى شاء بالعدد لاهلالياً، والشهر المعين هلالي، وإن فرّق استقبل. وقال زفر: إن شاء فرّقه وإن شاء تابعه. والحاصل أن عشرة أيام وشهراً يلحق بالإجارات والأيمان في لزوم التتابع ودخول الليالي فيما إذا استأجره أو حلف لا يكلمه عشرة أيام، وبالصوم في عدم لزوم الاتصال بالوقت الذي نذر فيه، والمعين لذلك عرف الاستعمال، يقال: ما رأيتك منذ عشرة أيام، وفي التاريخ كتب لثلاث بقين، والمراد بلياليها فيهما وقال تعالى **﴿آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال﴾** [مريم ١٠] وقال في موضع آخر **﴿ثلاثة أيام﴾** [آل عمران ٤١] والقصة واحدة، وتدخل الليلة الأولى فيدخل قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر الأيام التي عدّها، وإنما يراد بياض النهار باليوم إذا قرن بفعل يمتدّ، وذكر اليوم بلفظ الفرد فلهذا إذا نذر اعتكاف يوم لم يدخل الليل بخلاف الأيام، ولو نذر اعتكاف ليلة لا يلزمه شيء لعدم الصوم. وعن أبي يوسف تلزمه بيومها، ولو نوى بالليلة اليوم لزمه وعلى المرأة أن تصل قضاء أيام حيضها بالشهر فيما إذا نذرت اعتكاف شهر فحاضت فيه، ولا ينقطع التتابع به، وعن لزوم التتابع قالوا: لو أغمي على المعتكف أو أصابه عته أو لمم استقبل إذا برأ لانقطاع التتابع، حتى لو كان في آخر يوم وفي الصوم لا يقضي اليوم الذي حدث فيه الإغماء ويقضي ما بعده، فأفادوا أن الإغماء إنما ينافي شرط الصوم وهو النية. والظاهر وجودها في اليوم الذي حدث فيه الإغماء فلا يقضيه، والذي يظهر من الفرق أن يقال: هو عبادة انتظار الصلاة، والانتظار ينقطع بالإغماء في الصلوات التي تجب بعد الإغماء بخلاف الإمساك المسبوق بالنية الذي هو معنى الصوم قوله: **(لأنه نوى حقيقة كلامه)** لأن حقيقة اليوم بياض

تقربوهن حتى يطهرن﴾ ولم تحرم الدواعي. وأجيب: بأنها لم تحرم فيها لئلا يفضي إلى الحرج بكثرة وقوع الحيض، ويجوز أن يجاب أيضاً بأن مبنى الكلام على أنه ما كان محظوراً على ما عرفت من تفسيره وهو الذي يتعدّى، والوطء حالة الحيض ليس كذلك، هذا، وليس وراء عبادان قرية. وقوله: **(فإن جامع ليلاً أو نهاراً عامداً أو ناسياً)** يعني أنزل أو لم ينزل **(بطل اعتكافه لأن الليل محل اعتكاف بخلاف الصوم)** فإن الليل ليس محلاً له. فإن قيل: الاعتكاف فرع عن الصوم والفرع ملحق بالأصل في حكمه، ولو جامع ناسياً في نهار رمضان لم يفسد الصوم فكيف يفسد الاعتكاف؟ أجاب بقوله **(وحالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان)** بخلاف الصوم فإنه لا مذكر فيه. فإن قيل: فكان الواجب أن يفسد بالأكل ناسياً كالجماع. أجيب بأن حرمة الأكل ليست لأجل الاعتكاف بل لأجل الصوم حتى اختصت بوقت الصوم بخلاف الجماع، فإن حرمته لأجل الاعتكاف نصاً فكان كالجماع في الإحرام يستوي في القاصد وغيره **(ولو جامع فيما دون الفرج فأنزل أو قبّل أو لمس فأنزل بطل اعتكافه لأنه في معنى الجماع ولهذا فسد به الصوم،** ولو لم ينزل لا يفسد وإن كان حراماً **لأنه ليس في معنى الجماع، ولهذا لا يفسد به الصوم)** فإن قيل: فهلا جعلت نفس المباشرة مفسدة من غير إنزال لظاهر قوله تعالى **﴿ولا تباشروهن﴾** وتلك تتحقق في الجماع فيما دون الفرج. أجيب: بأن المجاز وهو الجماع لما كان مراداً بطل أن تكون الحقيقة مرادة، ولأن

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١ وأحمد ٤/١٩٩ و٢٠٤، ٢٠٥ والحاكم ٣/٤٥٤ كلهم من حديث عمرو بن العاص، وله قصة طويلة. ولفظ مسلم «يهدم» بدل «يجب».

فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع (وإن نوى الأيام خاصة صحت نيته) لأنه نوى الحقيقة (ومن أوجب على

النهار، وهذا بخلاف ما لو أوجب على نفسه اعتكاف شهر بغير عينه فنوى الأيام دون الليالي أو قلبه لا يصح لأن الشهر اسم لعدد ثلاثين يوماً وليلة، وليس باسم عام كالعشرة على مجموع الآحاد فلا ينطلق على ما دون ذلك العدد أصلاً، كما لا تنطلق العشرة على خمسة مثلا حقيقة ولا مجازاً، أما لو قال: شهراً بالنهر دون الليالي لزمه كما قال وهو ظاهر، أو استثنى فقال: شهراً إلا الليالي لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنية فكأنه قال: ثلاثين نهاراً، ولو استثنى الأيام لا يجب عليه شيء لأن الباقي الليالي المجردة، ولا يصح فيها لمنافاتها شرطه، وهو الصوم قوله: (وقال أبو يوسف) في النهاية: كان من حقه أن يقول: وعن أبي يوسف لا تدخل الليلة الأولى، كما هو المذكور في نسخ شروح المبسوط والجامع الكبير لما أن هذه الرواية غير ظاهرة عنه، والدليل على هذا ما ذكره في الكتاب في حجتهما بقوله: وجه الظاهر قوله: (لأن المثنى غير الجمع) فكان لفظه ولفظ المفرد سواء، ثم في لفظ المفرد بأن قال يوماً لا تدخل الليلة الأولى بالاتفاق فكذا التثنية، إلا أن المتوسطة تدخل لضرورة الاتصال، وهذه الضرورة منتفية في الليلة الأولى قوله: (أن في المثنى معنى الجمع) ولذا قال عليه الصلاة والسلام «الاثنان فما فوقهما جماعة»[1] ولو قال: ليلتين صح نذره إذا لم ينو الليلتين خاصة، بل نوى اليومين معهما، ثم خص المصنف الرواية عن أبي يوسف في المثنى، وعنه في الجمع مثل المثنى، والوجه الذي ذكره لا ينتهض على رواية عدم إدخال الليلة الأولى في الجمع أيضاً.

الاعتكاف معتبر بالصوم فيها ونفسها لم تفسد الصوم فكذا الاعتكاف. قال: (ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام) أي: ومن قال: عليّ أن أعتكف عشرة أيام (تلزمه بلياليها متتابعة) أما لزومها بلياليها فلما ذكر (أن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما بإزائها من الليالي) عرفاً (يقال: ما رأيتك منذ أيام، والمراد بلياليها) وإذا حلف لا يكلم فلاناً شهراً أو عشرة أيام كان ذلك على الأيام والليالي، ألا ترى إلى قصة زكريا عليه السلام حيث قال: ﴿أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً﴾ وقال: أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سوياً. والقصة واحدة، وتأويله ما ذكرنا. وقوله على سبيل الجمع يدفع ما يقال قد تقرر في أصول الفقه أن اليوم إذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار خاصة، والاعتكاف فعل ممتد فيجب أن يراد بالأيام النهر دون الليالي وإلا لانتقض القاعدة. ووجه ذلك أن العرف جار على ما ذكرنا، حتى لو قال: عليّ أن أعتكف يوماً اختص ببياض النهار، كذا في التحفة، وأما التتابع فلما ذكر أن مبنى الاعتكاف على التتابع الخ (وإن نوى الأيام خاصه صحت نيته لأنه نوى الحقيقة) فإن قيل: الحقيقة منصرف اللفظ بدون قرينة أو نية فما وجه قوله لأنه نوى الحقيقة؟ قلت: كأنه اختار ما ذهب إليه بعض أن اليوم مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت، وأحد معنيي المشترك يحتاج إلى ذلك لتعيين الدلالة لا لنفس الدلالة، وعلى تقدير أن يكون مختاره ما عليه الأكثرون، وهو أنه مجاز في مطلق الوقت فجوابه أن ذكر الأيام على سبيل الجمع صارف له عن الحقيقة كما تقدم، فيحتاج إلى النية دفعاً للصارف عن الحقيقة لا للدلالة عليها. وقوله: (ومن أوجب على نفسه اعتكاف

---

(١) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ٩٧٢ والطحاوي ١/ ١٨٢ والبيهقي ٣/ ٦٩ والدارقطني ١/ ٢٨٠ والخطيب في تاريخه ٨/ ٤١٥ و١١/ ٤٥، ٤٦ كلهم من حديث أبي موسى الأشعري.

قال البوصيري في الزوائد: هذا إسناد ضعيف لضعف الربيع والده بدر بن عمرو اهـ.

وقال البيهقي: رواه جماعة عن الربيع بن بدر، وهو ضعيف اهـ.

قال ابن حجر في التقريب: بدر بن عمرو مجهول اهـ. فإسناد الحديث واهٍ.

وورد من طريق آخر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أخرجه الدارقطني ١/ ٢٨٠ في إسناده المدني متروك، وكذبه ابن معين كما في التقريب. والمدني هو عثمان بن عبد الرحمن.

وورد من حديث أمامة أخرجه أحمد ٥/ ٢٥٤، ٢٦٩ في إسناده عبيد الله بن زفر، وعلي بن يزيد الألهاني ضعيفان اهـ وللحديث طرق أخرى كلها ضعيفة.

نفسه اعتكاف يومين يلزمه بليلتيهما). وقال أبو يوسف رحمه الله: (لا تدخل الليلة الأولى لأن المثنى غير الجمع،

[فروع] لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر، لأن نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر القرب ونذر اعتكاف رمضان لازم، فإن أطلقه فعليه في أيّ رمضان شاء، وإن عينه لزمه فيه بعينه فلو صامه ولم يعتكف لزمه قضاؤه متتابعاً بصوم مقصود للنذر عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف. وعن أبي يوسف أنه تعذر قضاؤه فلا يقضي وهو قول زفر ولا يجوز أن يعتكف عنه في رمضان آخر باتفاق الثلاثة، ولو لم يصم لم يعتكف جاز أن يقضي الاعتكاف في صوم القضاء والمسألة معروفة في الأصول، وكل معين نذر اعتكافه كرجب ويوم الاثنين مثلاً فمضى ولم يعتكف فيه لزمه قضاؤه، فلو أخر يوماً حتى مرض وجب الإيصاء بإطعام مسكين عن كل يوم للصوم لا للبث نصف صاع من برّ أو صاع من غيره، ولو كان مريضاً وقت الإيجاب ولم يبرأ حتى مات فلا شيء عليه، ولو صح يوماً ينبغي أن يجري فيه الخلاف السابق في الصوم، والنذر باعتكاف أيام العيدين والتشريق ينعقد، ويجب في بدلها لأن شرطه الصوم وهو فيها ممتنع، فلو اعتكفها صائماً أثم ولا يلزمه شيء آخر. ومن نذر اعتكاف شهر بعينه كرجب تعجل اعتكاف شهر قبله عنه يجوز من غير ذكر خلاف في غير موضع. وفي فتاوى قضيخان قال: يجوز عند أبي يوسف خلافاً لمحمد رحمه الله. وعلى هذا الخلاف إذا نذر أن يحج سنة كذا فحج سنة قبلها، وكذا النذر بالصلاة في يوم الجمعة إذا صلاها قبلها. وفي الخلاصة قال: لله عليّ أن أصوم غداً أو أصلي غداً فصام اليوم أو صلى جاز عندهما خلافاً لمحمد رحمه الله، فجعل أبا حنيفة مع أبي يوسف. وأجمعوا أنه إذا نذر أن يتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق يوم الخميس عنه أجزأه، وكذا لو قال: لله عليّ أن أصلي ركعتين في مسجد المدينة المنورة فصلاهما في مسجد آخر جاز بلا فرق[1] بين المضاف إلى الزمان والمضاف إلى المكان. وقال زفر: إن كان هذا المكان دون ذلك المكان لم يجز اهـ. وعن أبي يوسف في غير رواية الأصول مثل ما عن زفر، والخلاف في التعجيل مشكل، ولعل ترك الخلاف أنسب للاتفاق على جواز التعجيل بعد السبب، وكل منذور فإنما سبب وجوبه النذر، ولا تعتكف المرأة والعبد إلا بإذن السيد والزوج، فإن منعهما بعد الإذن صح منعه في حق العبد، ويكون مسيئاً في فتاوى قضيخان، وفي الخلاصة: يكون آثماً، ولا يصح في حق الزوجة فلا يحل له وطؤها، ولو نذر المملوك اعتكافاً لزمه وللمولى منعه منه فإذا عتق يقضيه، وكذا إذا نذرت الزوجة صح، وللزوج منعها، فإن بانت قضت وليس للمولى منع المكاتب، ويصح

يومين) ظاهر. وقوله: (وقال أبو يوسف) قال في النهاية: كان من حقه أن يقول: وعن أبي يوسف، لما أن هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذه قوله بعده وجه الظاهر. وقوله: (لأن المثنى غير الجمع) ظاهر، ولما كان كذلك كان لفظ المثنى ولفظ المفرد سواء، ولو قال: عليّ أن أعتكف يوماً لم تدخل ليلته بالاتفاق، فكذا في التثنية إلا أن الليلة الوسطى تدخل لضرورة اتصال البعض بالبعض الآخر، وهذه الضرورة لم توجد في الليلة الأولى. فإن قيل: لما كان المثنى غير الجمع وجب أن لا يكتفي في الجمعة بالاثنين سوى الإمام وقد اكتفى كما تقدم في باب الجمعة. أجيب: بأن الأصل ما ذكرت ههنا لأن فيه العمل بأوضاع الوحدان والجمع إلا أني وجدت في الجمعة معنى لم يوجد في غيرها، وهو أنها سميت جمعة لمعنى الاجتماع، وفي الجماعة والتثنية كذلك، فكانت التثنية في تحقيق معنى الاجتماع كالجمع فاكتفيت بها (وجه ظاهر الرواية أن في المثنى معنى الجمع) لاجتماع فرد وفرد فيه (فيلحق بالجمع احتياطاً لأمر العبادة) وفيه تلويح إلى أنهما إنما لم يلحقا المثنى بالجمع في الجمعة لعدم الاحتياط في ذلك لأن الاحتياط في الخروج عن عهدة ما عليه بيقين، وذلك في الإلحاق غير يقين، لأن الجماعة شرط على حدة بالاتفاق، وفي كون التثنية بمعنى الجمع تردد لتجاذب الفرد والجمع إذ هي بينهما، وفي اشتراط

---

(١) قوله (صاحب الفتح جاز بلا فرق) وقع في بعض النسخ إسقاط لفظ بلا ولا يستقيم بإسقاطه كما هو ظاهر اهـ كتبه مصححه.

وفي المتوسطة ضرورة الاتصال). وجه الظاهر أن في المثنى معنى الجمع فيلحق به احتياطاً لأمر العبادة، والله أعلم.

الاعتكاف من الصبي العاقل كغيره من العبادات، ولا يبطل الاعتكاف سباب ولا جدال ولا سكر في الليل، ويفسد الاعتكاف الردة والإغماء إذا دام أياماً، وكذا صوم رمضان، وفي الاستحسان يقضي لأن سقوط القضاء في صوم رمضان إنما كان لدفع الحرج، لأن الجنون إذا طال قلما يزول فيتكرر عليه صوم رمضان فيحرج في قضائه، وهذا المعنى لا يتحقق في الاعتكاف، والله سبحانه وتعالى أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

الجمع لا تردد في الخروج فكان شرطاً، وأما في الاعتكاف ففي إلحاقه بالجمع خروج عنها بيقين، لأن إيجاب ليلتين مع يومين أحوط من إيجاب يومين بليلة واحدة وهو ظاهر.

كتاب الحج

كتاب الحج

أخره عن الصوم لأنه عبادة قهر النفس، إذ ليس حقيقته سوى منع شهواتها ومحبوباتها التي هي أعظمها عندها، كالأكل والشرب والجماع، بخلاف غيره من الصلاة والحج وغيرهما فإن حقيقتها أفعال هي غير ذلك، ثم قد تحرم تلك الشهوات فيها كالصلاة وقد لا إلا في البعض كالحج، وشتان ما بين المقامين. وأيضا فالحج يشتمل على السفر، وقد يكون السفر مشتهاها لما فيه من ترويحها وتفريج الهموم اللازمة في المقام، وأيضاً فالحج وجوبه مرة في العمر بخلاف ما تقدم من الأركان كالصلاة والزكاة والصوم فكانت الحاجة إليها أمسّ، ووجه أخر للأمسية وهو أن شروط لزوم الحج أكثر من غيره، وبكثرة شروط الشيء تكثر معانداته، وعلى قدر معاندات الشيء يقل وجوده وتقديم الأظهر وجوباً[1] أظهر. وقد رأيت أن أتبرك في افتتاح هذا الركن بحديث جابر الطويل، فإنه أصل كبير أجمع حديث في الباب، ثم نذكر مقدمة في آداب السفر، والمقصود إعانة الإخوان على تحصيل المقاصد تامة فنقول، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم: روى مسلم في صحيحه وغيره كابن أبي شيبة وأبي داود والنسائي وعبد بن حميد والبزار والدارمي في مسانيدهم عن جعفر بن محمد عن أبيه قال «دخلنا على جابر بن عبد الله رضي الله عنه فسأل عن القوم حتى انتهى إليّ فقلت: أنا محمد بن علي بن الحسين، فأهوى بيده إلى رأسي فنزع زرّي الأعلى، ثم نزع زرّي الأسفل، ثم وضع كفه بين ثديي وأنا يومئذ غلام شاب فقال: مرحباً بك يا ابن أخي. سل عما شئت فسألته وهو أعمى، وحضر وقت الصلاة فقام في نساجة ملتحفاً بها، كلما وضعها على منكبيه رجع طرفاها إليه من صغرها، ورداؤه إلى جنبه على المشجب فصلى بنا فقلت: أخبرني عن حجة رسول الله ﷺ فقال بيده فعقد تسعاً، فقال: إن رسول الله ﷺ مكث تسع سنين لم يحج، ثم أذن في الناس في العاشر إن رسول الله ﷺ حاج، فقدم المدينة بشر كثير كلهم يلتمس أن يأتمّ برسول الله ﷺ ويعمل مثل عمله، فخرجنا معه حتى أتينا ذا الحليفة، فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبي بكر رضي الله عنه، فأرسلت إلى النبي ﷺ كيف أصنع؟ فقال: اغتسلي واستثفري بثوب وأحرمي، فصلى رسول الله ﷺ ركعتين في المسجد، ثم ركب القصواء حتى إذا استوت به ناقته على البيداء نظرت إلى مدّ بصري بين يديه من راكب وماش، وعن يمينه مثل ذلك، وعن يساره مثل ذلك، ومن خلفه مثل ذلك، ورسول الله ﷺ بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله وما عمل به من شيء عملنا به فأهلّ بالتوحيد: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك، وأهلّ الناس بهذا الذي يهلون به، فلم يردّ رسول الله ﷺ عليهم منه شيئاً ولزم رسول الله ﷺ تلبيته. قال جابر لسنا ننوي إلا الحج لسنا نعرف العمرة، حتى إذا أتينا البيت معه استلم الركن فرمل ثلاثاً ومشى أربعاً، ثم تقدم إلى مقام إبراهيم عليه السلام فقرأ ﴿**واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى**﴾ [البقرة ١٢٥] فجعل المقام بينه وبين البيت فكان أبي يقول: ولا أعلمه ذكره إلا عن رسول الله ﷺ كان يقرأ في الركعتين ﴿**قل هو الله أحد**﴾ [الإخلاص ١] و﴿**قل يا أيها الكافرون**﴾ [الكافرون ١] ثم رجع إلى الركن فاستلمه ثم خرج من الباب إلى الصفا، فلما دنا من الصفا قرأ ﴿**إن الصفا والمروة من شعائر الله**﴾ [البقرة ١٥٨] ابدأوا بما بدأ الله به، فبدأ بالصفا فرقي عليه، حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له. له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، لا إله إلا الله وحده،

كتاب الحج

لما رتب العبادات المقدمة ذلك الترتيب لمعان ذكرت عند كل كتاب تأخر الحج إلى ههنا ضرورة، لأن ما بعده إنما

---

(١) قوله (وجوبا) كذا في جميع النسخ وجوباً بالباء الموحدة ولعل المناسب وجوداً بالدال ليلاً ثم ما قبله، كذا بهامش بعض النسخ كتبه مصححه.

. . . .

أنجز وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده. ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات، ثم نزل إلى المروة، حتى إذا انصبت قدماه في بطن الوادي رمل حتى إذا صعدها مشى حتى أتى المروة، ففعل على المروة كما فعل على الصفا، حتى إذا كان آخر طواف على المروة قال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي وجعلتها عمرة، فمن كان منكم ليس معه هدي فليحلّ وليجعلها عمرة، فقام سراقة بن جعشم رضي الله عنه فقال: يا رسول ﷺ ألعامنا هذا أم لأبد؟ فشبك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة في الأخرى فقال: دخلت العمرة في الحج مرتين، لا بل لأبد أبد. وقدم عليّ رضي الله عنه من اليمن ببدن النبي ﷺ، فوجد فاطمة رضي الله عنها ممن حل ولبست ثياباً صبيغاً واكتحلت، فأنكر ذلك عليها فقالت: إن أبي أمرني بهذا، قال: فكان عليّ رضي الله عنه بالعراق يقول: فذهبت إلى رسول الله ﷺ محرّشاً على فاطمة للذي صنعت مستفتياً لرسول الله ﷺ فيما ذكرت عنه، فأخبرته أني أنكرت ذلك عليها فقال: صدقت صدقت ماذا قلت حين فرضت الحج؟ قال: قلت: اللهم إني أهلّ بما أهل به رسول الله ﷺ، قال: فإن معي الهدي فلا تحلّ، قال: فكان جماعة الهدي الذي قدم به عليّ رضي عنه من اليمن، والذي أتى به النبي ﷺ مائة قال: فحلّ الناس كلهم وقصروا إلا النبي ﷺ ومن كان معه هدي، فلما كان يوم الترويه توجهوا إلى منى فأهلوا بالحج، وركب رسول الله ﷺ فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر، ثم مكث قليلاً حتى طلعت الشمس فأمر بقبة من شعر تضرب له بنمرة، فسار رسول الله ﷺ ولا تشك قريش إلا أنه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش تصنع في الجاهلية، فأجاز رسول الله ﷺ حتى أتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها إذا زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له، فأتى بطن الوادي فخطب الناس وقال: إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا، ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع، ودماء الجاهلية موضوعة، وإن أوّل دم أضنع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحرث، كان مسترضعاً في بني سعد فقتلته هذيل، وربا الجاهلية موضوع وأوّل ربا أضعه ربانا ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله، فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهنّ بأمانة الله، واستحللتم فرجهنّ بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف، وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله، وأنتم تسألون عني فما أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأدّيت ونصحت فقال: بأصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكبها إلى الناس: اللهم اشهد اللهم اشهد ثلاث مرات، ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر، ولم يصلّ بينهما شيئاً ثم ركب رسول الله ﷺ حتى أتى الموقف، فجعل بطن ناقته القصواء إلى الصخرات، وجعل حبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة فلم يزل واقفاً حتى غربت الشمس وذهبت الصفرة قليلاً حتى غاب القرص[1] وأردف أسامة خلفه، ودفع رسول الله ﷺ وقد شنق للقصواء الزمام حتى إن رأسها ليصيب مورك رحله، ويقول بيده اليمنى: أيها الناس السكينة السكينة، كلما أتى حبلا من الحبال

يكون من المعاملات أو غيرها، والعبادة متقدمة. والحج في اللغة: القصد، وفي الشريعة: زيارة البيت على وجه التعظيم ثم

كتاب الحج

قوله: (**وفي الشريعة زيارة البيت على وجه التعظيم**) أقول: فيه بحث، إذ ليس كل زيارة البيت حجاً، فإنه قد يزار في غير أشهر الحج ولا يسمى الزائر حاجاً، ثم ليس مجرد الزيارة فإن الوقوف بعرفة من أركانه.

(١) قوله (**حتى غاب القرص**) كذا في جميع نسخ مسلم، قال عياض: لعل صوابه حين غاب القرص اهـ. قال النووي: يحتمل أن قوله حتى غاب القرص بيان لقوله غربت الشمس وذهبت الصفرة، فإن هذه تطلق مجازاً على مغيب معظم القرص فأزال ذلك الاحتمال بقوله حتى غاب القرص اهـ كذا بهامش نسخة المحقق العلامة الشيخ البحراوي حفظه الله اهـ مصححه.

أرخى لها قليلاً حتى تصعد حتى أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين، ولم يسبح بينهما شيئاً ثم اضطجع رسول الله ﷺ حتى طلع الفجر فصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهلله ووحده، فلم يزل واقفاً حتى أسفر جداً، فدفع قبل أن تطلع الشمس، وأردف الفضل بن العباس وكان رجلاً حسن أبيض وسيما، فلما دفع رسول الله ﷺ مرت به ظعن يجرين فطفق الفضل ينظر إليهن، فوضع رسول الله ﷺ يده على وجه الفضل فحوّل الفضل وجهه إلى الشق الآخر ينظر، فحوّل رسول الله ﷺ يده من الشق الآخر على وجه الفضل وصرف وجهه من الشق الآخر ينظر، حتى أتى بطن محسر فحرّك قليلاً ثم سلك الطريق الوسطى التي تخرج على الجمرة الكبرى، حتى أتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة منها مثل حصى الحذف رمى من بطن الوادي، ثم انصرف إلى المنحر فنحر ثلاثاً وستين بدنة بيده ثم أعطى علياً فنحر ما غبر وأشركه في هديه، ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فأكلا من لحمها وشربا من مرقها، ثم ركب رسول الله ﷺ فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر، فأتى بني عبد المطلب، وهم يسقون على زمزم فقال: انزعوا بني عبد المطلب، فلولا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم، فناولوه دلواً فشرب منه. وفي زواية أخرى قال: نحرت ههنا ومنى كلها منحر، فانحروا في رحالكم، ووقفت ههنا وعرفة كلها موقف، ووقفت ههنا وجمع كلها موقف»[1] قال ابن حبان في صحيحه حين روى هذا الحديث: والحكمة في أن النبي ﷺ نحر بيده ثلاثاً وستين بدنه أنه كانت له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة ثم أمر علياً بالباقي فنحرها، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[وهذه المقدمة الموعودة] يكره الخروج إلى الحج إذا كره أحد أبويه وهو محتاج إلى خدمته، لا إن كان مستغنياً والأجداد والجدات كالأبوين عند فقدهما. ويكره الخروج للحج والغزو لمديون إن لم يكن له مال يقضي به إلا أن يأذن الغريم، فإن كان بالدين كفيل بإذنه لا يخرج إلا بإذنهما، وإن بغير إذنه فبإذن الطالب وحده، ويشاور ذا رأى في سفره في ذلك الوقت لا في نفس الحج فإنه خير، وكذا يستخير الله تعالى في ذلك. وسننها أن يصلي ركعتين بسورتي ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ والاخلاص، ويدعو بالدعاء المعروف للاستخارة عنه عليه الصلاة والسلام «اللهم إني أستخيرك بعلمك»[2] الخ. أخرج الحاكم عنه عليه الصلاة والسلام «من سعادة ابن آدم استخارة الله تعالى، ومن شقوة ابن آدم تركه استخارة الله تعالى»[3] ثم يبدأ بالتوبة وإخلاص النية وردّ المظالم والاستحلال من خصومه، ومن كل من عامله، ويجتهد في تحصيل نفقة حلال، فإنه لا يقبل الحج بالنفقة الحرام مع أنه يسقط الفرض معها وإن كانت مغصوبة. ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الآخرة عقاب تارك الحج، ولا بد له من رفيق صالح يذكره إذا نسي، ويصبره إذا جزع، ويعينه إذا عجز، وكونه من الأجانب أولى من الأقارب عند بعض الصالحين تبعداً من ساحة القطيعة، ويرى المكاري ما يحمله ولا يحمل أكثر

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١٨ وأبو داود ١٩٠٥ وابن ماجه ٣٠٧٤ وابن أبي شيبة ١/ ٣٧٧، ٣٨١ وابن حبان ٣٩٤٤، ٣٩٤٣ كلهم من حديث جابر مطولاً.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١١٦٢، ٦٣٨٢، ٧٣٩٠ وأبو داود ١٥٣٨ والترمذي ٤٨٠ والنسائي ٦/ ٨٠ و٨١ وابن ماجه ١٣٨٣ والبيهقي ٣/ ٥٢ وأبو يعلى ٢٠٨٦ وأحمد ٣/ ٣٤٤ كلهم من حديث جابر بأتم منه.
وورد من حديث أبي سعيد أخرجه أبو يعلى ١٣٤٢ وغيره.

(٣) ضعيف. أخرجه الحاكم ١/ ٥١٨ من حديث سعد بن أبي وقاص، وصححه. ووافقه الذهبي. مع أن فيه محمد بن أبي حميد المدني قال الذهبي في الميزان: ضعفوه. وذكر له هذا الخبر. وضعفه الحافظ في التقريب.

منه إلا بإذنه، ويجرد سفره عن التجارة والرياء والسمعة والفخر، ولذا كره بعض العلماء الركوب في المحمل. وقيل لا يكره إذا تجرد عن قصد ذلك، وركوب الجمل أفضل، ويكره الحج على الحمار، والمشي أفضل من الركوب لمن يطيقه، ولا يسيء خلقه، ولا يماكس في شراء الأدوات، ولا يشارك في الزاد، واجتماع الرفقة كل يوم على طعام أحدهم أحلّ. ويستحب أن يجعل خروجه يوم الخميس اقتداء به عليه الصلاة والسلام[1]، وإلا فيوم الاثنين في أوّل النهار، والشهر، ويودّع أهله وإخوانه ويستحلهم ويطلب دعائهم، ويأتيهم لذلك وهم يأتونه إذا قدم وروى الترمذي أن ابن عمر رضي الله عنهما قال لقزعة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قال لقمان الحكيم: إن الله إذا استودع شيئاً حفظه، وإني أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك، وأقرأ عليك السلام»[2] ويقول له: من يودّعه عند ذلك: في حفظ الله وكنفه زوّدك الله التقوى، وجنبك الردى، وغفر ذنبك، ووجهك الخير أينما توجهت وروى ابن السني عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام قال «من أراد أن يسافر فليقل لمن يخلفه أستودعك الله الذي لا يضيع ودائعه»[3] واستحب جماعة من العلماء أن يشيع المسافر بالمشي معه والدعاء له. وعن ابن عباس رضي الله عنه «مشى معهم رسول الله ﷺ إلى بقيع الغرقد حين وجههم ثم قال: انطلقوا على اسم الله اللهم أعنهم»[4] وليتصدق بشيء عند خروجه من منزله وبعده في ابتداء السفر، وأقله شبعة فإنه سبب السلامة. وإذا خرج من منزله فليقل «اللهم إني أعوذ بك أن أضل أو أضل، أو أزل أو أزل، أو أظلم أو أظلم، أو أجهل أو يجهل علي»[5] وعن ابن عباس رضي الله عنهما «أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد الخروج إلى سفر قال: اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم إني أعوذ بك من الضبعة في السفر، والكآبة في المنقلب، اللهم اقبض لنا الأرض، وهوّن علينا السفر»[6] وروى أبو داود عنه عليه الصلاة والسلام «إذا خرج الرجل من بيته فقال: باسم الله توكلت

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٢٩٤٨ و٢٩٥٠ من حديث كعب بن مالك «قال: لقلما كان رسول الله ﷺ يخرج إذا خرج في سفر إلا يوم الخميس» هذا لفظ الرواية الأولى. وفي الثانية لفظ: «وكان يحب أن يخرج يوم الخميس» اهـ.

(٢) ضعيف. أخرجه الديلمي في الفردوس ٥٩٦ والنسائي في عمل اليوم والليلة ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣ من حديث ابن عمر بهذا السياق. وذكر لقمان فيه ضعف.

وأخرجه الترمذي ٣٤٤٢، ٣٤٤٣ والبيهقي ٩/ ١٧٣ كلاهما من حديث ابن عمر. بألفاظ مختلفة ولفظ الترمذي في الرواية الأولى: «كان رسول الله ﷺ إذا ودع رجلاً أخذ بيده، فلا يدعها حتى يكون الرجل هو يدع يد النبي ﷺ، ويقول: استودع الله دينك، وأمانتك، وآخر عملك» وليس فيه ذكر لقمان وقال الترمذي عقب الرواية الأولى: غريب من هذا الوجه وعقب الرواية الثانية: حسن صحيح غريب.

(٣) حسن. أخرج النسائي من عمل اليوم والليلة ٥١٢ عن الحسن بن ثوبان أنه سمع موسى بن وردان يقول: «أتيت أبا هريرة أودعه، فقال: ألا أعلمك يا ابن أخي شيئاً علمنيه رسول الله ﷺ أقوله عند الوداع؟ قلت بلى قال: قال: أستودعك الله الذي لا تضيع ودائعه» ورجاله كلهم ثقات سوى موسى بن وردان، وهو صدوق ربما أخطأ كما في التقريب.

(٤) حسن. أخرجه أحمد ١/ ٢٦٦ والحاكم ٢/ ٩٨ وابن هشام في السيرة ٣/ ٥٩ والبزار كما في المجمع ٦/ ١٩٦ كلهم من حديث ابن عباس، وزاد أحمد «يعني النفرالذين وجههم إلى كعب الأشرف».

قال الحاكم: صحيح غريب. ووافقه الذهبي.

وقال الهيثمي: رواه الطبرني وزاد «ثم رجع رسول الله ﷺ إلى بيته» وفيه ابن إسحاق مدلس، وبقية رجاله رجال الصحيح اهـ.

لكن ابن اسحاق صرح بالتحديث في السيرة، فانتفت عنه الشبهة فبذلك يكون الحديث حسناً.

(٥) جيد. أخرجه أبو داود ٥٠٩٤ والنسائي ٨/ ٢٦٨ وابن ماجه ٣٨٨٤ كلهم من حديث أم سلمة، وإسناده صحيح على شرط البخاري.

وورد من حديث ميمونة أخرجه الديلمي في الفردوس ١٨٨٧.

(٦) صحيح. أخرجه أبو داود ٢٥٩٨ والترمذي ٣٤٣٨ والنسائي ٨/ ١٧٤ وفي الكبرى ٨٨٠٣، ١٠٣٣٧ وفي عمل اليوم والليلة ٥٠٤ كلهم من حديث أبي هريرة بألفاظ متقاربة، وقال الترمذي: حسن غريب.

وورد من حديث ابن عمر أخرجه مسلم ١٣٤٢.

وأبو داود ٢٥٩٩ والنسائي في الكبرى ١١٤٦٦ و١٠٣٨٢.

وورد بنحوه من حديث عبد الله بن سرجس أخرجه مسلم ١٣٤٣ والترمذي ٣٤٣٩ والنسائي في الكبرى ٨٨٠١، ١٠٣٣٣.

على الله لا حول ولا قوة إلا بالله، يقال له: هديت وكفيت ووقيت [١] فيتنحى عنه الشيطان» [٢] الحديث. ومن الآثار «من قرأ آية الكرسي قبل خروجه من منزله لم يصبه شيء يكرهه حتى يرجع» [٣] قيل ﴿ولإيلاف قريش﴾ وروى الطبراني أنه عليه الصلاة والسلام قال «ما خلف أحد عند أهله أفضل من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد سفراً، فإذا بلغ باب داره قرأ ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ فإذا أراد الركوب سمى الله، فإذا استوى على دابته قال: ما رواه مسلم «أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا استوى على بعيره خارجاً إلى سفر كبر ثلاثاً ثم قال: ﴿سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون﴾ اللهم إنا نسألك في سفرنا هذا البر والتقوى، ومن العمل ما ترضي، اللهم هوّن علينا سفرنا هذا، واطو عنا بعده، اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم إني أعوذ بك من وعثاء السفر، وكآبة المنظر، وسوء المنقلب في المال والأهل» وإذا رجع قالهنّ وزاد فيهن: آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون [٤]، وإذا أتى بلدة فليقل: اللهم إني أسألك من خيرها وخير ما فيها، وأعوذ بك من شرها شرّ أهلها وشر ما فيها، وإذا نزل منزلاً فليقل ﴿رب أنزلني منزلاً مباركاً وأنت خير المنزلين﴾ وإذا حط رحله فليقل ﴿بسم الله توكلت على الله، أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرأ وبرأ﴾ (سلام على نوح في العالمين) اللهم أعطنا خير هذا المنزل وخير ما فيه، واكفنا شره وشر ما فيه، ويقول في رحيله عنه: الحمد لله الذي عافانا في منقلبنا ومثوانا، اللهم كما أخرجتنا من منزلنا هذا سالمين بلغنا غيره آمنين، وإذا أقبل الليل فليقل ما في أبي داود «كان عليه الصلاة والسلام إذا سافر فأقبل الليل قال: يا أرض ربي وربك الله، أعوذ بالله من شرك وشر ما فيك، وشر ما يدب عليك، وأعوذ بالله من شر أسد وأسود ومن الحية والعقرب ومن ساكن البلد ووالد وما ولد» [٥]. ومن حديث أبي هريرة رضي الله عنه «كان عليه الصلاة والسلام إذا كان في سفر وأسحر يقول سمع سامع بحمد الله، وحسن بلائه علينا، ربنا صاحبنا، وأفضل علينا عائذاً بالله من النار» رواه مسلم وزاد فيه أبو داود «بحمد الله ونعمته» ورواه الحاكم وزاد فيه: «يقول ذلك ثلاثاً يرفع بها صوته» [٦] وسمع بكسر الميم خفيفة أي شهد شاهد، وقيل: بفتحها مشددة: أي بلغ سامع قولي هذا لغيره تنبيهاً على طلب الذكر والدعاء، هذا وللحج مفهوم لغوي وفقهي، وسبب وشروط وأركان وواجبات وسنن ومستحبات.

[فمفهومه] لغة: القصد إلى معظم لا القصد المطلق. قال:

---

(١) قوله (ووقيت) كذا في أكثر النسخ التي بأيدينا بالواو من الوقاية وهو المعروف من كتب الحديث كالترمذي وغيره ووقع في بعض النسخ: رقيت: بالراء مكان الواو وهو تحريف اهـ كتبه مصححه.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ٥٠٩٥ والترمذي ٣٤٢٦ والنسائي في الكبرى ٩٩١٧ كلهم من حديث أنس بن مالك. ورجاله كلهم ثقات لكن ابن جريج مدلس وقد عنعنه. وقال الترمذي: حسن صحيح غريب.

وورد من حديث أبي هريرة أخرجه ابن ماجه ٣٨٨٥ وقال البوصيري في الزوائد: في إسناده عبد الله بن حسين ضعفه أبو زرعة والبخاري وابن حبان. لكنه شاهد لما قبله.

(٣) هذا الأثر لم أره صريحاً. ومعناه فيما أخرجه البخاري ٢٣١١ و٣٢٧٥ و٥٠١٠ والنسائي في اليوم والليلة ٩٥٨ و٩٥٩ من حديث أبي هريرة في خبر حراسته زكاة رمضان وفيه: إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي لم يزل معك من الله حافظ ولا يقربك شيطان حتى تصبح. وفيه: فقال النبي ﷺ: صدقك وهو كذوب ذاك الشيطان اهـ ومن حديث أبي بن كعب. أخرجه ابن حبان ٧٨٤ والحاكم ١/ ٥٦٢ وصححه.

(٤) صحيح. أخرجه مسلم ١٣٤٢ وأبو داود ٢٥٩٩ وعبد الرزاق ٩٢٣٢ وابن حبان ٢٦٩٥ و٢٦٩٦ والنسائي في اليوم والليلة ٥٥٢ والبيهقي ٥/ ٢٥١ - ٢٥٢ كلهم من حديث ابن عمر.

(٥) حسن: أخرجه أبو داود ٢٦٠٣ والنسائي في اليوم والليلة ٥٦٨ كلاهما من حديث الزبير بن الوليد عن ابن عمر وفي إسناده الزبير بن الوليد قال في التقريب: مقبول، وفي التهذيب: وثقه ابن حبان. وفيه بقية صرح بالتحديث فزالت شبهة التدليس.

(٦) صحيح. أخرجه مسلم ٢٧١٨ وأبو داود ٥٠٨٦ وابن خزيمة ١/ ٤٤٦ وابن حبان ٢٧٠١ وابن السني في اليوم والليلة ٥١٥. واستدركه الحاكم ١/ ٤٤٦ من طريق مسلم! كلهم من حديث أبي هريرة كلهم من حديث أبي هريرة.

ألم تعلمي يا أم سعد إنما ... تخاطأني ريب الزمان لأكبرا
وأشهد من عوف حلولاً[1] كثيرة ... يحجون سب الزبرقان المزعفرا

أي يقصدونه معظمين إياه. وفي الفقه: قصد البيت لأداء ركن من أركان الدين، أو قصد زيارته لذلك. ففيه معنى اللغة، والظاهر أنه عبارة عن الأفعال المخصوصة من الطواف الفرض، والوقوف في وقته محرماً بنية الحج، سابقاً. لأنا نقول: أركانه اثنان: الطواف والوقوف بعرفة، ولا وجود للشخص إلا بأجزائه الشخصية وماهيته الكلية إنما هي منتزعة منها، اللهم إلا أن يكون ما ذكروا مفهوم الاسم في العرف، وقد وضع لغير نفس الماهية فيكون تعريفاً اسمياً غير حقيقي، لكن الشأن في أن أهل العرف الفقهي وضعوا له الاسم لغير الماهية الحقيقية، فإن معرّف ذلك حيث لا نقل عن خصوص ناقل للاسم إلى ذلك هو ما يتبادر منه عند إطلاقه، والمتبادر منه الأعمال المخصوصة لا نفس القصد لأجل الأعمال المخرج لها عن المفهوم مع أنه فاسد في نفسه، فإنه لا يشمل الحج النفل لتقييده بأداء ركن الدين فهو غير جامع، والتعريف للحج مطلقاً لينطبق على فرضه ونفله كما هو تعريف الصلاة والصوم وغيرهما، ولأنه على ذلك التقدير يخالف سائر أسماء العبادات السابقة من الصلاة والصوم والزكاة فإنها أسماء للأفعال كما يقال: الصلاة عبارة عن القيام والقراءة والركوع والسجود الخ، والصوم هو الإمساك الخ، وهو فعل من أفعال النفس. والزكاة عند المحققين عبارة عن نفس أداء المال الذي هو فعل المكلف، فليكن الحج أيضاً عبارة عن الأفعال الكائنة عند البيت وغيره كعرفة، وقد اندرج فيما ذكرنا بيان أركانه.

[وسببه] البيت، لأنه يضاف إليه.

[وشرائطه نوعان] شرط الوجوب والأداء. والثاني الإحرام والمكان والزمان المخصوص حتى لا يجوز شيء من أفعاله قبل أشهر الحج. ومنهم من ذكر بدل الإحرام النية، وهذا أولى لاستلزامه النية وغيرها على ما سيظهر لك إن شاء الله تعالى. وشرط وجوبه: الإسلام، حتى لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم أسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه شيء بتلك الاستطاعة، بخلاف ما لو ملكه مسلماً فلم يحج حتى افتقر حيث يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه، والحرية والعقل والبلوغ والوقت أيضاً، فلا يجب قبل أشهر الحج، حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من صرفها إلى غيره، وأفاد هذا قيداً في صيرورته ديناً إذا افتقر، وهو أن يكون مالكاً في أشهر الحج فلم يحج. والأولى أن يقال: إذا كان قادراً وقت خروج أهل بلده إن كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعد المسافة، أو قادراً في أشهر الحج إن كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر تقرر ديناً، وإن ملك في غيرها وصرفها إلى غيره لا شيء عليه، واقتصر في الينابيع على الأول فقال: لا يجب إلا على القادر وقت خروج أهل بلده، فإن ملكها قبل أن يتأهب أهل بلده للخروج فهو في سعة من صرفها حيث شاء لأنه لا يلزمه التأهب في الحال، وما ذكرناه أولى لأن هذا يقتضي أنه لو ملك في أوائل الأشهر وهم يخرجون في أواخرها جاز له إخراجها، ولا يجب عليه الحج. واعلم أن في المبسوط ما يفيد أن الوقت شرط الأداء عند أبي يوسف، فإنه نقل من اختلاف زفر ويعقوب: أن نصرانياً لو أسلم وصبياً لو بلغ فماتا قبل إدراك الوقت، وأوصى كل منهما أن يحج عنه حجة الإسلام فوصيتهما باطلة عند زفر، لأنه لم يلزمهما بأن يحج عنهما قبل إدراك الوقت، وعلى قول أبي يوسف: تصح لأن سبب الوجوب قد تقرّر في حقهما، والوقت شرط الأداء، وفيه نظر نذكره من بعد إن شاء الله تعالى.

إنه فرض على كل حرّ بالغ عاقل إذا قدر على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن وما لا بد منه، وعن نفقة عياله إلى حين

---

(١) قوله (حلولاً) هكذا في معظم النسخ التي بأيدينا باللام بين الحاء المهملة والواو وهو الصواب الموافق لما في الصحاح وغيره من كتب اللغة ففي لسان العرب بعد أن ساق البيت: والحلول: الأحياء المجتمعة جمع حال مثل شاهد وشهود اهـ. فما وقع في بعض النسخ من رسمها حئولاً بهمزة بعد المهملة تحريف فليحذر كتبه مصححه.

(الحج واجب على الأحرار البالغين العقلاء الأصحاء إذا قدروا على الزاد والراحلة فاضلاً عن المسكن وما لابد منه، وعن نفقة عياله إلى حين عوده وكان الطريق آمنا) (ولا يجب في العمر إلا مرة واحدة) لأنه عليه الصلاة والسلام

[وواجباته] إنشاء الإحرام من الميقات أو ما فوقه ما لم يخش الوقوع في محظوره لكثر البعد، ومد الوقوف بعرفة إلى الغروب، والوقوف بمزدلفة، والسعي، ورمي الجمار، والحلق أو التقصير، وطواف الصدر للآفاقي.

[وأما سننه] فطواف القدوم، والرمل فيه، أو في الطواف الفرض، والسعي بين الميلين الأخضرين جرياً، والبيتوته بمنى لليالي أيام منى، والدفع من منى إلى عرفة بعد طلوع الشمس، ومن مزدلفة إلى منى قبلها، وغير ذلك مما ستقف عليه في أثناء الباب.

[وأما محظوراته فنوعان] ما يفعله في نفسه وهو الجماع، وإزالة الشعر، وقلم الأظفار، والتطيب، وتغطية الرأس والوجه، ولبس المخيط. وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير، والتعرض للصيد في الحل والحرم. وأما قطع شجرِ الحرم كما في النهاية منقولاً فلا ينبغي عدّه فيما نحن فيه، فإن حرمته لا تعلق بالحج ولا الإحرام قوله: **(على الأحرار الخ)** وفي النهاية: إنما ذكر الأحرار وما بعده بلفظ الجمع مع أنه محلى باللام والمحلى يبطل فيه معنى الجمعية، ولم يفرد كما أفرد في قوله الزكاة واجبة على الحر، إخراجاً للكلام مخرج العادة في إرادة الجمعية، إذ العادة جرت وقت خروجهم بالجماعة الكثيرة من الرفقاء، بخلاف الزكاة فإن الإخفاء فيها خير من الإبداء. قال تعالى **﴿وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم﴾** أو لأن الوجوب هنا أعم على المكلفين نظراً إلى السبب، فإنه سببه البيت وهو ثابت في حق الكل، حتى قال بعض العلماء بالوجوب على كل صحيح مكتسب، بخلاف الزكاة فإن سببها النصاب النامي، وهو يتحقق في حق شخص دون شخص، فكانت إرادة زيادة التعميم هنا أوفق، فلذا أتى بصيغة الجمع مع حرف الاستغراق اهـ. وحاصل الأول أنه أراد معنى الجمع وإن كان مع اللام، والداعي إلى ذلك اجتماع المكلفين في الخروج، ولا يخفى أنه بلفظ الجمع لا يفاد معنى الاجتماع إذ ليس الاجتماع من أجزاء مفهوم لفظ الجمع ولا لوازمه، بل مجرد المتعدد من الثلاثة فصاعداً، ولذا لا يلزم في قولك جاءني الرجال اجتماعهم في المجيء فانتفى هذا الداعي، ثم قوله: إن الإخفاء في الزكاة أفضل يخالف ما ذكروه من أن الأفضل في الصدقة النافلة الإخفاء، والمفروضة كالزكاة الإظهار. وأما الثاني فثبوت السبب في حق الكل إن كان باعتبار وجوده في الخارج فالنصاب أيضاً ثابت لذلك لتحقق وجوده في الخارج، وإن كان باعتبار سببيته فلنا أن نمنع، فإن سببيته بموجبيته الحكم وهو لا يوجب الحكم في حق الكل بل في حق من اتصف بالشروط مع تحقق باقي الشروط التي يشترط وجودها في نفس الأمر كأمن الطريق، فحقيقة الوجوب شرط سببيته السبب للمتأمل، فكان كالنصاب بل محل الوجوب في الزكاة أوسع، لأن الشروط في الحج أكثر منها في الزكاة، وتوسعة التفصيل مما يوجب التطويل، وبالمتأمل غني عنه بعد فتح باب التأمل له، فكان على هذا إرادة زيادة التعميم في الزكاة أولى. ثم بعد التسليم كل ذلك فزيادة التعميم بالجمع المحلى باللام على المفرد المحلى باللام ممنوع على ما عرف من كلام المحققين من أن استغراق المفرد أشمل، وإن أراد بالاستغراق الاجتماع ففيه ما علمت مع أنه لا يصح إرادته على الوجه الثاني بأدنى تأمل. قوله: **(إذا قدروا على الزاد)** بنفقة وسط لا إسراف فيها ولا تقتير **(والراحلة)** أي بطريق الملك أو الإجارة دون الإعارة، والإباحة في الوقت الذي قدمنا ذكره. ولو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه قبوله سواء كان الواهب ممن تعتبر منته كالأجانب، أو لا تعتبر كالأبوين والمولودين، وأصله أن القدرة بالملك هي الأصل في توجيه

عوده وكان الطريق آمناً، وإنما عدل المصنف عن الإفراد إلى الجمع الناس لا ينفكون عن عهدته إلا بالأداء **(ولا يجب في العمر إلا مرة واحدة لأنه عليه الصلاة والسلام قيل له)** يعني لما نزلت هذه الآية وقال لهم: يا أيها الناس حجوا البيت **(الحج في كل عام أم مرة واحدة؟ فقال: لا بل مرة واحدة، فما زاد فهو تطوع، ولأن سببه البيت)** لإضافته إليه، يقال حج البيت

قيل له «الحج في كل عام أو مرة واحدة؟ فقال لا بل مرة واحدة فما زاد فهو تطوّع» ولأن سببه البيت وأنه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب، ثم هو واجب على الفور عند أبي يوسف رحمه الله. وعن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل عليه.

الخطاب فقبل الملك لما به الاستطاعة لا يتعلق به قوله: **(فاضلاً)** حال من كل واحد من الزاد والراحلة قوله: **(عن المسكن وما لا بد منه)** يعني من غيره كفرسه وسلاحه وثيابه مرتين خصوصاً، وفي ضمن الغموم، وعلى الإيضاح بعد الإبهام المفيد للتفخيم، وكذا وضع من كفر مكان من لم يحج إلى آخر ما عرف في الكشاف قوله: **(لأنه عليه الصلاة والسلام الخ)** كان يكفي لنفي التكرر كون الدليل المذكور وهو الآية الكريمة لا يفيده فلا موجب للتكرر، لكن حاصله نفي الحكم الذي هو وجوب التكرر لنفي الدليل وهو وإن كفي في نفي الحكم الشرعي لكن إثبات النفي مقتضى النفي أقوى فلذا أثبته بالدليل المقتضي له، وهو قوله لأنه عليه الصلاة والسلام قيل له «الحج في كل عام» الخ. روى مسلم في صحيحة من حديث أبي هريرة رضي الله عنه خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا، فقال. رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»[1] فقوله «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» يستلزم نفي وجوب التكرر من وجهين لإفادة لو هنا امتناع نعم، فيلزمه ثبوت نقيضه وهو لا، والتصريح بنفي الاستطاعة أيضاً. وقد روي مفسراً ومبيناً فيه الرجل المبهم. أخرج أحمد في مسنده والدارقطني في سننه والحاكم في المستدرك وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين من حديث سليمان بن كثير عن الزهري عن أبي سنان يزيد بن أمية عن ابن عباس ولفظه قال «خطبنا رسول الله ﷺ فقال: يا أيها الناس إن الله قد كتب عليكم الحج، فقام الأقرع بن حابس فقال: أفي كل عام يا رسول الله؟ قال: لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا أن تعملوا بها، الحج مرة فمن زاد فتطوّع»[2] ورواه من حديث سفيان بن حسين عن الزهري به وصححه قوله: **(وأنه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب)** وأما تكرر وجوب الزكاة مع اتحاد المال فلأن السبب هو النامي تقديراً وتقدير النماء دائر مع حولان الحول إذا كان المال معداً للاستنماء في الزمان المستقبل، وتقدير النماء الثابت في هذا الحول غير تقدير نماء حول آخر، فالمال مع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الآخر فيتعدد حكماً فيتعدد الوجوب لتعدد النصاب قوله: **(وعن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل عليه)** وهو أنه سئل عمن ملك ما يبلغه إلى بيت الله تعالى أيحج أم يتزوّج؟ فقال: يحج، فإطلاق الجواب بتقديم الحج مع أن التزوّج قد يكون واجباً في بعض الأحوال دليل على أن الحج لا يجوز

والإضافة دليل السببية **(وإنه لا يتعدد)** البيت **(فلا يتكرر الوجوب، ثم هو واجب على الفور عند أبي يوسف)** حتى إن أخر بعد استجماع الشرائط أثم، رواه عنه بشر والمعلي **(وعن أبي حنيفة ما يدل عليه)** أي على الفور وهو ما ذكره ابن شجاع عنه أنه سئل عمن له مال أيحج به أم يتزوج؟ فقال: بل يحج به، وذلك دليل على أن الوجوب عنده على الفور. ووجه دلالته على

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٣٣٧ والنسائي ٥/ ١١٠. ١١١ وأحمد ٢/ ٥٠٨ وابن حبان ٣٧٠٤ و٣٧٠٥ والدارقطني ٢/ ٢٨١ والبيهقي ٤/ ٣٢٦ والطبري ١٢٨٠٥ و١٢٨٠٦ كلهم من حديث أبي هريرة.

(٢) حسن صحيح. أخرجه أبو داود ١٧٢١ وابن ماجه ٢٨٨٦ وأحمد ١/ ٣٥٢ والحاكم ١/ ٤٤١ كلهم من حديث ابن عباس. وصححه الحاكم، وسكت الذهبي مع أن في إسناده سفيان بن حسين غير قوي.

لكن تابعه عبد الجليل بن حُميد على الزهري. في رواية النسائي ٥/ ١١١.

وتابعهما سليمان بن كثير على الزهري كيضاً. أخرجه أحمد ١/ ٢٥٥ والحاكم ٢/ ٢٩٣ والبيهقي ٤/ ٣٢٦. وصححه الحاكم على شرطهما.

وتابعهم عبد الرحمن بن خالد بن مسافر. أخرجه الحاكم ١/ ٤٧٠ وصححه على شرط البخاري.

وتابعهم يزيد بن هارون. أخرجه الحاكم ٢/ ٢٩٣.

وكل هذه الروايات من حديث ابن عباس، وفيه قصته الأقرع فهذا الحديث بمجموع طرقه يرقى إلى درجة الحسن الصحيح.

(يكف ثوبه) لأنه نوع تجبر **(ولا يسدل ثوبه)** لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن السدل، وهو أن يجعل ثوبه على رأسه وكتفيه ثم يرسل أطرافه من جوانبه **(ولا يأكل ولا يشرب)** لأنه ليس من أعمال الصلاة **(فإن أكل أو شرب عامداً أو ناسياً فسدت صلاته)** لأنه عمل كثير وحالة الصلاة مذكرة **(ولا بأس بأن يكون مقام الإمام في المسجد وسجوده في الطاق، ويكره أن يقوم في الطاق)** لأنه يشبه صنيع أهل الكتاب من حيث تخصيص الإمام وعند محمد والشافعي

تأخيره، وهو قول أبي يوسف. وذكر المصنف في التجنيس: أنه إذا عنه ﷺ «أمرت أن أسجد على سبعة وأن لا أكف شعراً ولا ثوباً»[1] وفي العقص كفه، ويتضمن كراهة كون المصلي مشمراً كميه قوله: **(لأنه ﷺ نهى عن السدل)** عن أبي هريرة رضي الله عنه «أنه ﷺ نهى عن السدل في الصلاة وأن يغطي الرجل فاه»[2] أخرجه أبو داود والحاكم وصححه قوله: **(وهو أن يضع الخ)** يصدق على أن يكون المنديل مرسلاً من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي لمن على عنقه منديل أن يضعه عند الصلاة ويصدق أيضاً على لبس القباء من غير إدخال اليدين كميه، وقد صرح بالكراهة فيه، ويكره اشتماله الصماء في الصلاة وهو أن يلفّ بثوب واحد رأسه وسائر بدنه ولا يدع منفذاً ليده، وهل يشترط عدم الإزار مع ذلك عن محمد يشترط وغيره لا يشترطه. ويكره الاعتجار أن يلف العمامة حول رأسه ويدع وسطها كما تفعله الدعرة ومتوشحاً لا يكره، وفي ثوب واحد ليس على عاتقه بعضه يكره إلا لضرورة العدم قوله: **(وحالة الصلاة مذكرة)** فلا يكون الأكل فيها ناسياً كالأكل في الصوم ناسياً ليلحق به دلالة، ثم القدر الذي يتعلق به الفساد ما يفسد الصوم عزى إلى غريب الرواية لأبي جعفر وهو قدر الحمصة من بين أسنانه، أما من خارج فلو أدخل سمسمة فابتلعها تفسد، وعن أبي حنيفة وأبي يوسف لا تفسد، ولو كانت بين أسنانه فابتلعها لا تفسد، ولو كان عين سكرة في فيه فذابت فدخل حلقه فسدت، ولو لم يكن عينها بل صلى على أثر ابتلاعها فوجد الحلاوة لا تفسد، ولو لاك هليلجة فسدت كمضغ العلك، ولو لم يلكها لكن دخل في جوفه منه شيء يسير لا تفسد. وذكر شيخ الإسلام أكل بعض اللقمة وبقي في فيه بعضها فدخل في الصلاة فابتلعه لا تفسد ما لم تكن ملء الفم قوله: **(في الطاق)** أي المحراب، وفيه طريقان: كونه يصير ممتازاً عنهم، وكي لا يشتبه على من عن يمينه ويساره حاله حتى إذا كان بجنبتي الطاق عمودان وراءهما فرجتان يطلع منها أهل الجهتين على حاله لا يكره، وإنما هذا بالعراق لأن محاريبهم مجوّفة مطوّقة، فمن اختار هذه الطريقة لا يكره عنده إذا لم يكن كذلك، ومن اختار الأولى يكره عنده مطلقاً، ولا كال له مال يكفي للحج وليس له مسكن ولا خادم أو خاف العزوبة فأراد أن يتزوّج ويصرف الدراهم إلى ذلك، إن كان قبل خروج أهل بلده إلى الحج يجوز لأنه لم يجب الأداء بعد، وإن كان وقت الخروج فليس له ذلك

ذلك أن في التزوج تحصين النفس الواجب على كل حال والاشتغال بالحج يفوته، ولو لم يكن وقوله **(فإن أكل أو شرب عامداً أو ناسياً فسدت صلاته)** فرضاً كانت أو نفلاً، وعن سعيد بن جبير أنه شرب وعن طاوس يجوز شربه في النفل وهو رواية عن أحمد. وقوله**(لأنه)** أي لأن كل واحد من الأكل والشرب **(عمل كثير)** لا محالة وهو مفسدة وقوله **(وحالة الصلاة مذكرة)** جواب عما يقال ينبغي أن يكون النسيان عفواً كما في الصوم. ووجهه أنها ليست كالصوم لأن حالة الصلاة مذكرة بخلاف حالة الصيام، فإن أكل ما بين أسنانه فمنهم من يقول: إذا كان ما دون ملء الفم لا تفسد، ومنهم من يقول إن كان قليلاً فما دون الحمصة لا تفسد كما في الصوم، وإن كان أكثر من ذلك فسدت. قال **(ولا بأس بأن يكون مقام الإمام في المسجد)** شرع من هنا في بيان مسائل الجامع الصغير، والطاق هو المحراب، والمذكور في الكتاب في وجه الكراهة أحد الطريقين، والطريق الآخر وهو المروي عن أبي جعفر أن حاله يشبه على من عن يمينه ويساره، وعلى هذا إن كان بجنبي

قال المصنف: **(ولا يأكل ولا يشرب)** أقول: كان الظاهر أن يذكر هذه المسئلة وما يليها قبل الفصل

---

(١) صحيح. مضى في الصلاة.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود وغيره، وقد مضى في الصلاة وصفتها.

رحمهما الله على التراخي لأنه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت في الصلاة. وجه الأول أنه يختص بوقت

لأنه قد وجب عليه اهـ. ولا يخفي أن المنقول عن أبي حنيفة مطلق، فإن كان الواقع وقوع السؤال في غير أوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس[(١)] وإلا فلا يفيد الاستشهاد المقصود، ثم على ما أورده المصنف يأثم بالتأخير عن أوّل سني الإمكان، فلو حج بعده ارتفع الإثم ووقع أداء، وعند محمد هو على التراخي، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله، فلا يأثم إذا حج قبل موته، فإن مات بعد الإمكان ولم يحج ظهر أنه آثم، وقيل: لا يأثم. وقيل: إن خاف الفوت بأن ظهرت له مخايل الموت في قلبه فأخره حتى مات أثم، وإن فجأه الموت فلا يأثم، وصحة الأول غنية عن الوجه. وعلى اعتباره قيل يظهر الإثم من السنة الأولى، وقيل الأخيرة، وقيل من سنة رأى في نفسه الضعف، وقيل يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه إلى الله تعالى، وقد استدل على الفور بالمنقول والمعنى، فالأول حديث الحجاج بن عمرو الأنصاري «من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل»[(٢)] وهذا بناء على أن لفظة قابل متعارف في السنة الآتية التي تلي هذه السنة، وإلا فهو أعم من ذلك فلا دليل فيه. والثاني: هو أن الحج لا يجوز إلا في وقت معين واحد في السنة، والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز، ولذا يفسق بتأخيره ويأثم وترد شهادته، فحقيقة دليل وجوب الفور هو الاحتياط فلا يدفعه أن مقتضى الأمر المطلق جواز التأخير بشرط أن لا يخلي العمر عنه، وأنه عليه الصلاة والسلام حج سنة عشر، وفرضية الحج كانت سنة تسع، فبعث أبا بكر رضي الله عنه حج بالناس فيها ولم يحج هو إلى القابلة[(٣)]، أو فرض سنة خمس، على ما روى الإمام أحمد من حديث ابن عباس رضي الله عنه «بعثت بنو سعد بن بكر ضمام بن ثعلبة وافداً إلى رسول الله ﷺ فذكر له عليه الصلاة والسلام فرائض الإسلام: الصلاة والصوم والحج» قال ابن الجوزي: وقد رواه شريك بن أبي نمر عن كريب فقال: فيه «بعثت بنو سعد ضماماً وافداً في شهر رجب سنة خمس فذكر له ﷺ فرائض الإسلام: الصلاة، والصوم، والحج[(٤)]»، أو سنة ست فإن تأخيره عليه الصلاة والسلام ليس يتحقق فيه

وجوبه على الفور لما أمر بما يفوّت الواجب مع إمكان حصوله في وقت آخر لما أن المال غاد ورائح **(وعند محمد والشافعي على التراخي لأنه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت في الصلاة)** فكما أنها جازت في آخر وقتها يجوز الحج في آخر العمرة من أشهر الحج، وهذا الدليل لمحمد لأنه يقول بجواز تأخير مكيف، وهو أن لا يفوته بالموت، فإن فوّته أثم، وأما الشافعي فإنه يقول: لا يأثم بالتأخير، وإن مات فلم يكن عنده كوقت الصلاة **(وجه الأول)** يعني قول أبي يوسف إن الحج يختص

قوله: **(فلم يكن عنده كوقت الصلاة)** أقول: التشبيه بوقت الصلاة لا يلزم أن يكون من جميع الوجوه كما لا يخفى.

(١) قول صاحب الفتح (في غير أوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس) هكذا في بعض النسخ وسقط من بعضها لفظ غير وكتب عليه ما نصه: قوله فهو خلاف ما في التجنيس قال في النهر: وفيه نظر لظهور موافقته لما في التجنيس حيث كان السؤال أوان الخروج اهـ كتبه مصححه.

(٢) صحيح. أخرجه أبو داود ١٨٦٢ و١٨٦٣ والترمذي ٩٤٠ والنسائي ٥/١٩٩ وفي الكبرى ٣٨٤٤ وابن ماجه ٣٠٧٧ وأحمد ٣/٤٥٠ والحاكم ١/٤٧٠ ـ ٤٨٣ كلهم من حديث عكرمة عن الحجاج بن عمرو الأنصاري وعجزه: وعليه حجة أخرى. قال عكرمة: فذكرت ذلك لأبي هريرة، وابن عباس فقالا: صدق.

قال الترمذي: حسن صحيح. وأشار البخاري لصحته فيما نقله عنه الترمذي. وكذا صححه الحاكم على شرط البخاري، ووافقه الذهبي. وهو كما قالوا. رجاله كلهم ثقات وقوله «وعليه الحج من قابل» هذا عجزه عند الحاكم.

(٣) هذا ثابت كله سوى قوله «وفرضية الحج كان سنة تسع» وبيانه الآتي ففي البخاري ٤٦٥٧ عن أبي هريرة: أن أبا بكر أمّر في الحجة التي أمّره رسول الله ﷺ عليها قبل حجة الوداع. في رهط يؤذن في الناس أن لا يحجنّ بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان.

وجاء في الفتح ٣/٣٧٨ ما ملخصه: وفي وقت فرضه: فقيل قبل الهجرة. وهو شاذ. وقيل: بعدها، واختلف في سنته قبل الهجرة. وهو شاذ. وقيل: بعدها، واختلف في سنته فالجمهور على أنه سنة ست. لأن فيها نزل قوله تعالى ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾.

(٤) أخرجه أحمد ١/٢٦٤ من حديث ابن عباس بأتم منه وليس فيه ذكر العام. وفيه محمد بن الوليد بن نقيع مقبول كما في التقريب، وابن إسحق صرح بالتحديث. وأما ذكر التاريخ، فهو عند ابن سعد في الطبقات ١/٢٢٨ من طريق الواقدي عن كريب عن ابن عباس، وفيه: «في رجب سنة خمس...» الحديث. والواقدي غير قوي إلا أنه عالم بالسيرة، والتاريخ.

خاص، والموت في سنة واحدة غير نادر فيتضيق احتياطاً ولهذا كان التعجيل أفضل، بخلاف وقت الصلاة لأن الموت في مثله نادر. وإنما شرط الحرية والبلوغ لقوله عليه الصلاة والسلام «أيما عبد حجّ عشر حجج ثم أعتق

تعريض الفوات وهو الموجب للفور لأنه كان يعلم أنه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلاً للتبليغ، وليس مقتضى الأمر المطلق جواز التأخير ولا الفور حتى يعارضه موجب الفور وهو هذا المعنى فلا يقوي قوّته، بل مجرد طلب المأمور به فيبقى كل من الفور والتأخير على الإباحة الأصلية، وذلك الاحتياط يخرج عنها، على أن حديث ابن عباس رضي الله عنه قد رواه أحمد وليس فيه ذكر تاريخ، وأما بالتاريخ المذكور فإنما وجدت معضلة في ابن الجوزي، وقد رواه شريك بن أبي نمر عن كريب فقال فيه: وذكر ما قدمناه. قال صاحب التنقيح: لا أعرف لها سنداً[١] والذي نزل سنة ست قوله تعالى ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ وهو افتراض الإتمام، وإنما يتعلق بمن شرع فيهما. فتلخص من هذا أن الفورية واجبة، والحج مطلقاً هو الفرض فيقع أداء إذا أخره ويأثم بترك الواجب على نظير ما قدمناه في الزكاة سواء، فارجع إليه وقس به قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام أيما عبد)[٢] روى الحاكم من حديث محمد بن المنهال: حدثنا يزيد بن زريع حدثنا شعبة عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما صبي حج ثم بلغ الحنث فعليه أن يحج حجة أخرى، وأيما أعرابي حج ثم هاجر فعليه أن يحج حجة أخرى، وأيما عبد حج ثم أعتق فعليه أن يحج حجة أخرى»[٣] وقال: صحيح على شرط الشيخين والمراد بالأعرابي الذي لم يهاجر من لم يسلم فإن مشركي العرب كانوا يحجون فنفي إجزاء ذلك الحج عن الحج الذي وجب بعد الإسلام، وتفرّد محمد بن المنهال برفعه، بخلاف الأكثر لا يضر إذ الرفع زيادة، وزيادة الثقة مقبولة وقد تأيد ذلك بمرسل أخرجه أبو داود في مراسيله عن محمد بن كعب القرظي قال: قال رسول الله ﷺ «أيما صبيّ حج به أهله فمات أجزأ عنه، فإن أدرك فعليه الحج، وأيما عبد حج به أهله فمات أجزأ عنه فإن أعتق فعليه الحج»[٤] وهذا حجة عندنا، وبما هو شبيه المرفوع أيضاً في مصنف ابن أبي شيبة: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال: احفظوا عني ولا تقولوا قال ابن عباس «أيما عبد حج»[٥] الخ، وعلى اشتراط

بوقت خاص من كل عام وهو أشهر الحج، وكل ما اختص بوقت خاص، وقد فات عن وقته لا يدرك إلا بإدراك ذلك الوقت بعينه وإلا لا يكون مختصاً به، وذلك مدة طويلة يستوي فيها الحياة والممات (لأن الموت في سنة واحدة) مشتملة على الفصول الأربعة المتضادة المزاج (غير نادر فيتضيق احتياطاً) لا تحقيقاً، وإنما قال ذلك لئلا يرد عليه أنه لو كان متضيقاً لوجب أن يكون بعد العام الأول قضاء وليس كذلك، فإن التضيق إذا كان احتياطاً لا يلزم ذلك، والدليل على هذا توضيحه بقوله (ولهذا كان التعجيل أفضل) يعني بالاتفاق، فإن الاستدلال بالأفضلية على الوجوب مما لا يكاد يصح. وقوله (بخلاف وقت الصلاة) جواب عن قوله كالوقت في الصلاة، وثمرة الخلاف لا تظهر إلا في حق الإثم خاصة، وأما أن الواقع في العام الثاني أداء كما في الأول، وأن التطوّع في العام الأوّل جائز فلا ينكره أحد، وتمام هذا البحث موضعه أصول الفقه (وإنما شرطت

(١) بل هو عند أبي سعد كما تقدم.

(٢) ضعيف. أخرجه الطيالسي ١٧٦٧ والبيهقي ٥/١٧٩ بأتم منه وفيه: «ولو أن صبياً حجّ عشر حُجج، ثم احتلم كانت عليه حجة إن استطاع إليه سبيلاً، ولو أن عبداً...» بمثله. وإسناده ضعيف لضعف حرام بن عثمان. ذكره الذهبي في الميزان مع هذا الحديث، وغيره، ونقل عن يحيى قوله: الحديث حرام حرام. وقال مالك: ليس بثقة. وقال أحمد: تركه الناس اهـ وضعفه البيهقي بحرام بن عثمان.

(٣) حسن. أخرجه الحاكم ١/٤٨١ والبيهقي ٥/١٧٩ كلاهما من حديث ابن عباس.
قال الحاكم: صحيح الإسناد على شرطهما. ووافقه الذهبي.
وهو كما قالا رجاله رجال البخاري، ومسلم إلا أن البيهقي صوب وقفه، وقال: تفرد برفعه محمد بن المنهال رواه غيره عن شعبة موقوفاً على ابن عباس لكن تابعه الحارث بن شريح كما في نصب الراية ٣/٧ وهو ضعيف، وتابعه أبو الوليد ومحمد بن كثير عند الحاكم على شعبة، فلم يتفرد به ابن المنهال، وله شواهد منها المرسل الآتي. فهو حسن، وقد صححه الحاكم، وأقره الذهبي.

(٤) مرسل. أخرجه أبو داود في المراسيل ١٢٠ من حديث محمد بن كعب القرظي، فهو يشهد لما قبله.

(٥) أثر ابن عباس. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه كما في نصب الراية ٣/٧. وفيه معنى الرفع، وإن لم يكن صريحاً.

فعليه حجة الإسلام، وأيما صبي حجّ عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الإسلام» ولأنه عبادة والعبادات بأسرها موضوعة عن الصبيان والعقل شرط لصحة التكليف. وكذا صحة الجوارح لأن العجز دونها لازم. والأعمى إذا وجد

الحرية الإجماع، والفرق بين الحج والصلاة والصوم بوجهين كونه لا يتأتى إلا بالمال غالباً بخلافهما، ولا ملك للعبد فلا يقدر على تملك الزاد والراحلة، فلم يكن أهلاً للوجوب فلذا لا يجب على عبيد أهل مكة، بخلاف اشتراط الزاد والراحلة في حق الفقير فإنه للتيسير لا الأهلية فوجب على فقراء مكة. والثاني أن حق المولى يفوت في مدة طويلة، وحق العبد مقدم بإذن الشرع لافتقار العبد وغنى الله تعالى لأنه تعالى ما شرع إلا لتعود المصالح إلى المكلفين إرادة منه لإفاضة الجود، بخلاف الصلاة والصوم فإنه لا يحرج المولى في استثناء مدتهما قوله: **(وكذا في صحة الجوارح)** حتى إن المقعد والزمن والمفلوج ومقطوع الرجلين لا يجب عليهم الإحجاج إذا ملكوا الزاد والراحلة، ولا الإيصاء به في المرض، وكذا الشيخ الذي لا يثبت على الراحلة: يعني إذا لم يسبق الوجوب حالة الشيخوخة بأن لم يملك ما يوصله إلا بعدها، وكذا المريض لأنه بدل الحج بالبدن، وإذا لم يجب المبدل لا يجب البدل. وظاهر الرواية عنهما يجب الحج على هؤلاء إذا ملكوا الزاد و راحلة ومؤنة من يرفعهم ويضعهم ويقودهم إلى المناسك، وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وهي الرواية التي أشار إليها المصنف بقوله: وأما المقعد إلا أنه خص المقعد ويقابل ظاهر الرواية عنهما ما نسبه المصنف إلى محمد بقوله: فرق محمد في هذه الرواية بين المقعد والأعمى. وإذا وجب على هؤلاء الإحجاج للزومهم الأصل وهو الحج بالبدن فيجب عليهم البدل، فلو أحجوا عنهم وهو آيسون من الأداء بالبدن ثم صحوا وجب عليهم الأداء بأنفسهم، وظهرت نفلية الأول لأنه خلف ضروري فيسقط اعتباره بالقدرة على الأصل، كالشيخ الفاني إذا فدي ثم قدر، وكذا من كان بينه وبين مكة عدوّ فأحج عنه، فإن أقام العدو على الطريق إلى موت المحجوج عنه جاز الحج عنه، وإن لم يقم حتى مات لا يجوز لزوال العذر قبل الموت، فيجب الأصل وهو الحج بنفسه، والأعمى إذا وجد من يكفيه مؤنة سفره وسفر قائده ففي المشهور عن أبي حنيفة لا يلزمه الحج. وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى أنه يلزمه وعنهما فيه روايتان، وذكر شيخ الإسلام إنه يلزمه عندهما على قياس الجمعة، وإن لم يجد قائداً لا يجب عليه في قولهم، وفي رواية أخرى: لا يلزمه فرقاً على إحدى الروايتين بين الحج والجمعة بأن وجود القائد في الجمعة غير نادر بخلافه في الحج والمريض والمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج والحج، كذلك لا يجب الحج عليهم. وفي التحفة: أن المقعد والزمن والمريض والمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج إلى الحج لا يجب عليهم الحج بأنفسهم لأنها عبادة بدنية، ولا بدّ من القدرة بصحة البدن وزوال الموانع حتى تتوجه عليهم التكاليف ولكن يجب عليهم الإحجاج إذا ملكوا الزاد والراحلة، وهو ظاهر في اختيار قولهما، ثم قال: وأما الأعمى إذا وجد قائداً بطريق الملك أو استأجر هل عليه أن يحج؟ ذكر في الأصل أنه لا يجب عليه أن يحج بنفسه، ولكن يجب في ماله عند أبي حنيفة، وروى الحسن عنه أنه يجب عليه أن يحج بنفسه اهـ. وهو خلاف ما ذكره غيره عن أبي حنيفة، وجه قولهما حديث الخثعمية «إن فريضة الحج أدركت أبي وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة أفأحج عنه؟ قال: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان يجزي عنه؟ قالت نعم، قال: فدين الله أحق»(١)

الحرية والبلوغ لقوله عليه الصلاة والسلام: أيما عبد حج) ولو **(عشر حجج ثم أعتق فعليه حجة الإسلام)** والفرق بين الحج والصوم والصلاة: أن الحج يحتاج إلى الزاد والراحلة، والعبد لا يملك من المال شيئاً، والصوم والصلاة ليسا كذلك، وأن حق المولى في الحج يفوت في مدة طويلة، فقدم حق العبد على حق الله تعالى بخلاف الصوم والصلاة. وقوله **(والعقل)** لبيان اشتراط العقل. وقوله **(وكذا صحة الجوارح)** لبيان اشتراط الصحة **(لأن العجز بدونها لازم)** وقوله **(والأعمى إذا وجد)** يعني أن

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٨٥٤، ١٥١٣ ومسلم ١٣٣٤، ١٣٣٥ وأبو داود ١٨٠٩ والنسائي ١١٦/٥، ١١٧، ١١٨، ١١٩ و٢٢٨/٨ والترمذي =

من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما، وقد مر في كتاب الصلاة. وأما المقعد؛ فعن أبي حنيفة رحمه الله. أنه يجب لأنه مستطيع بغيره فأشبه المستطيع بالراحلة. وعن محمد رحمه الله تعالى أنه لا يجب لأنه غير قادر على الأداء بنفسه، بخلاف الأعمى لأنه لو هدي يؤدي بنفسه فأشبه الضال عنه، ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة، وهو قدر ما يكتري به شق محمل أو رأس زاملة، وقدر النفقة ذاهباً

ولنا قوله تعالى ﴿من استطاع إليه سبيلا﴾ قيد الإيجاب به، والعجز لازم مع هذه الأمور لا الاستطاعة. فإن قيل: الاستطاعة ثابتة إذا قدروا على اتخاذ من يرفعهم ويضعهم ويقودهم بالملك أو الاستئجار. قلنا: ملاءمة القائد والخادم وحصول المقصود معه منهم من الرفق غير معلوم والعجز ثابت للحال، فلا يثبت الوجوب عليهم بالشك، على أن الاستطاعة بالبدن هي الأصل والمتبادر من قولنا فلان يستطيع عمل كذا فليكن محمل ما في النص، إلا أن هذا قد يدفع بأن هذه العبادة تجري فيها النيابة عند العجز لا مطلقاً توسطاً بين المالية المحضة والبدنية المحضة، لتوسطها بينهما على ما سيجيء تحقيقه في باب الحج عن الغير إن شاء الله تعالى، والوجوب دائر مع فائدته على ما تحقق في الصوم فيثبت عند قدرة المال ليظهر أثره في الإحجاج والإيصاء. ومن الفروع أنه لو تكلف هؤلاء الحج بأنفسهم سقط عنهم، ومعنى هذا أنهم لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الأداء. لأن سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فإذا تحملوه وقع عن حجة الإسلام كالفقير إذا حج. هذا وفي الفتاوى تكلموا في أن سلامة البدن في قول أبي حنيفة رحمه الله، وأمن الطريق، ووجود المحرم للمرأة من شرائط الوجوب أو الأداء، فعلى قول من يجعلها من شرائط الوجوب إذا مات قبل الحج لا يلزمه الإيصاء، وعلى قول من يجعلها من شرائط الإداء يلزمه اهـ. وهذا ظاهر في أن الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله لم يثبتا تنصيصاً بل تخريجاً، أو أن كل طائفة من هؤلاء المشايخ اختاروا رواية، وإذا آل الحال إلى اختلاف المشايخ في المختار من الروايتين أو تخريجهما فلنا نحن أيضاً أن ننظر في ذلك. والذي يترجح كونها شروط الأداء بما قلناه آنفاً أن هذه العبادة مما تتأدى بالنائب الخ. وعلى هذا فجعل عدم الحبس والخوف من السلطان شرط الأداء أولى، ومن قدر حال صحته ولم يحج حتى أقعد أو زمن أو فلج أو قطعت رجلاه تقرر في ذمته بالاتفاق حتى يجب عليه الإحجاج، وهنا قيد حسن ينبغي أن يحفظ، وهو أن وجوب الإيصاء إنما يتعلق بمن لم يحج بعد الوجوب إذا لم يخرج إلى الحج حتى مات، فأما من وجب عليه الحج فحج من عامه فمات في الطريق لا يجب عليه الإيصاء بالحج، لأنه لم يؤخر بعد الإيجاب، ذكره المصنف في التجنيس قوله: (لأنه عليه

الأعمى إذا ملك الزاد والراحلة، فإن لم يجد قائداً لا يلزمه الحج بنفسه في قولهم، وهل يجب الإحجاج بالمال؟ عند أبي حنيفة: لا يجب، وعندهما يجب وإن وجد قائداً، وقد عبر عنه المصنف بقوله (من يكفيه مؤنة سفره) لا يجب عند أبي حنيفة كما لا تجب الجمعة، وعن صاحبيه فيه روايتان فرقاً على إحدى الروايتين بين الحج والجمعة، وقالا: وجود القائد إلى الجمعة ليس بنادر بل هو غالب فتلزمه الجمعة، ولا كذلك القائد إلى الحج. وقوله **(وأما المقعد فعن أبي حنيفة رحمه الله)** ظاهر الرواية عنه في الزمن والمفلوج والمقعد ومقطوع الرجلين أن الحج لا يجب عليهم وإن ملكوا الزاد والراحلة، حتى لا يجب عليهم الإحجاج بما لهم لأن الأصل لما لم يجب لم يجب البدل، وهو رواية عنهما. وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يجب عليه لأنه مستطيع بغيره فأشبه المستطيع بالراحلة. وقوله **(وعن محمد)** ظاهر. وقوله **(ولا بد من القدرة)** بيان لقوله: إذا قدروا على الزاد والراحلة، ويعني به القدرة بطريق الملك أو الاستئجار بأن يقدر على **(ما يكتري به شق محمل)** بفتح الميم الأول وكسر الثاني أي جانبه، لأن للمحمل جانبين، ويكفي للراكب أحد جانبيه. والزاملة البعير يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه من زمل الشيء حمله، يقال لها بالفارسية: سرباري. وقوله **(وقدر النفقة ذاهباً وجائياً)** يعني بعد الراحلة نفقة وسط

= ٩٢٨ وأبو يعلى ٢٣٨٤ وابن ماجه ٢٩٠٧ وابن خزيمة ٢٠٤٢ وابن الجارود ٤٩٧ وابن حبان ٣٩٨٩، ٣٩٩٥ والدارمي ٢/ ٤٠ والبيهقي ٤/ ٣٢٨ وأحمد ١/ ٢١٩، ٢٥١، ٣٢٩ كلهم من حديث ابن عباس بألفاظ متقاربة.

وجائياً، «لأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل إليه فقال: الزاد والراحلة» وإن أمكنه أن يكتري عقبة فلا شيء عليه، لأنهما إذا كانا يتعاقبان لم توجد الراحلة في جميع السفر. ويشترط أن يكون فاضلاً عن المسكن وعما لابد

الصلاة والسلام سئل عن السبيل) روى الحاكم عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة «عن أنس رضي الله عنه في قوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ قيل: يا رسول الله ما السبيل؟ قال: الزاد والراحلة»[1] وقال: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرّجاه، وتابعه حماد بن سلمة عن قتادة، ثم أخرجه كذلك، وقال: صحيح على شرط مسلم. وقد روي من طريق أخرى صحيحة عن الحسن مرسلاً في سنن سعيد بن منصور: حدثنا هشام حدثنا يونس عن الحسن قال «لما نزلت ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ قال رجل: يا رسول الله وما السبيل؟ قالوا: زاد وراحلة»[2] حدثنا هشيم حدثنا منصور عن الحسن مثله حدثنا خالد بن عبد الله عن يونس عن الحسن مثله. ومن طرق عديدة مرفوعاً من حديث ابن عمر وابن عباس وعائشة وجابر وعبد الله عن يونس عن الحسن مثله. ومن طرق عديدة مرفوعاً من حديث ابن عمر وابن عباس وعائشة وجابر وعبد الله بن عمرو بن العاص وابن مسعود رضي الله عنهم. وحديث ابن عباس رواه ابن ماجه: حدثنا سويد بن سعيد عن هشام بن سليمان القرشي عن ابن جريج قال: وأخبرنيه أيضاً عن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال «الزاد والراحلة» يعني قوله ﴿من استطاع إليه سبيلا﴾[3] قال في الإمام: وهشام بن سليمان بن عكرمة بن خالد بن العاص، قال أبو حاتم: مضطرب

بغير إسراف ولا تقتير، وهذا **(لأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل إليه فقال «الزاد والراحلة» وإن أمكنه أن يكتري عقبة)** أي ما يتعاقبان عليه في الركوب فرسخاً بفرسخ أو منزلاً منزلاً **(فلا حجّ عليه)** لعدم الراحلة إذ ذاك في جميع السفر. وقوله **(ويشترط أن يكون)** أي ما يقدر به على الزاد والراحلة **(فاضلاً عن المسكن)** بيان لقوله في أوّل البحث فاضلاً، وهو هناك

قوله: **(يقال لها بالفارسيه سرباري)** أقول: فيه أن سرباري هو الحمل لا البعير.

---

(١) حسن لشواهده. أخرجه الترمذي ٨١٣ وابن ماجه ٢٨٩٦ والدارقطني ٢/٢١٧ كلهم من حديث ابن عمر، ومداره على إبراهيم بن يزيد الخوزي.
قال الترمذي: حديث حسن، والعمل عليه عند أهل العلم والخوزي تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه اهـ. وورد في حديث ابن عباس أخرجه ابن ماجه ٢٨٩٧ والدارقطني ٢/٢١٨ وطريق ابن ماجه أجود من طريق الدارقطني.
وورد عن الحسن مرسلاً أخرجه سعيد بن منصور في سننه كما في نصب الراية ٣/٨، ٩ وقال: هذه أسانيد صحيحة لكنها مرسلة، وقال ابن المنذر: لا يثبت كونه مسنداً، والصحيح رواية الحسن مرسلاً اهـ والمرسل أخرجه البيهقي ٤/٣٢٧ وقال الزيلعي: رويناه من أوجه كلها ضعيفة، ورويناه من أوجه صحيحة عن الحسن مرسلاً، وفيه قوة للمسند ورواه الحاكم ١/٤٤٢ والدارقطني ٢/٢١٦ من حديث أنس من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس وقال الحاكم: صحيح على شرطهما، وقد تابع حماد بن سلمة سعيداً في روايته عن قتادة.
ثم ساقه من طريق حماد وقال: صحيح على شرط مسلم اهـ وأقره الذهبي. وقد ذكر ابن كثير في تفسيره ١/٣٩٤ أن إسناد الحاكم حسن وذكره ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/٢٢١ وذكر طرقه، وذكر ضعف رجالها، ثم قال: وقد رواه الحاكم من حديث حماد بن سلمة عن قتادة عن أنس أيضاً إلا أن الراوي عن حماد هو أبو قتاده الحراني قال أبو حاتم: منكر الحديث اهـ
قلت: لم يفطن الحافظ ابن حجر إلى أن الحاكم إنما ذكر طريق الحراني متابعة، وشاهداً لطريق سعيد بن أبي عروبة والصواب أن طريق ابن أبي عروبة هو على شرط مسلم، والبخاري كما قال الحاكم.
وقد أخرجه الدارقطني أيضاً ٢/٢١٥ من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص من ثلاثة وجوه، وأخرجه من حديث ابن مسعود ومن حديث عائشة، ومن حديث الحسن عن أنس مرفوعاً. ومن حديث علي، وكلها ضعيفة، وأجودها ما أخرجه الحاكم من حديث أنس، فهذا إسناد على أقل التقادير أنه حسن، ويليه رواية ابن ماجه من حديث ابن عباس، وفيه هشام بن سليمان المكي قال ابن حجر في التقريب ٢/٣١٩ مقبول.
قلت: فحديثه لا بأس به على مذهب ابن حجر. ويليها في القوة رواية الترمذي، وابن ماجه التي مدارها على الخوزي لاسيما، وقد حسنه الترمذي، فلعله من أجل شواهده، وإلا فطريق الترمذي وحده ضعيف.
أضف إلى ذلك الروايات عن الحسن، وهي مرسلة صحيحة كما قال الحافظ، والحديث صححه الحاكم، وأقره الذهبي، فهو حديث ينبغي أن يكون حسناً، وما ورد من موقوفات عن عمر وابن عباس، وغيرهما هي في الحقيقة تقوية له والله تعالى أعلم.
وقد حسنه ابن الهمام.

(٢) تقدم تخريجه في الذي قبله. (٣) تقدم تخريجه قبل حديث واحد.

منه كالخادم وأثاث البيت وثيابه، لأن هذه الأشياء مشغولة بالحاجة الأصلية، ويشترط أن يكون فاضلاً عن نفقة عياله إلى حين عوده، لأن النفقة حق مستحق للمرأة، وحق العبد مقدم على حق الشرع بأمره. وليس من شرط الوجوب على أهل مكة ومن حولهم الراحلة، لأنه لا تلحقهم مشقة زائدة في الأداء فأشبه السعي إلى الجمعة ولابد من أمن الطريق لأن الاستطاعة لا تثبت دونه. ثم قيل: هو شرط الوجوب حتى لا يجب عليه الإيصاء وهو مروي عن أبي

الحديث، ومحله الصدق ما أرى به بأساً، وباقي الأحاديث بطرقها عمن ذكرنا من الصحابة عند الترمذي وابن ماجه والدارقطني وابن عدي في الكامل لا يسلم من ضعف، فلو لم يكن للحديث طريق صحيح ارتفع بكثرتها إلى الحسن فكيف ومنها الصحيح، وهذا وينبغي أن يكون قول المصنف شق محمل أو رأس زاملة على التوزيع ليكون الوجوب يتعلق بمن قدر على رأس زاملة بالنسبة إلى بعض الناس، وبالنسبة إلى بعض آخرين لا يتعلق إلا بمن قدر على شق محمل هذا، لأن حال الناس مختلف ضعفاً وقوّة وجلداً ورفاهية، فالمرفه لا يجب عليه إذا قدر على رأس زاملة وهو الذي يقال له في عرفنا راكب مقتب، لأنه لا يستطيع السفر كذلك بل قد يهلك بهذا الركوب فلا يجب في حق هذا إلا إذا قدر على شق محمل، ومثل هذا يتأتى في الزاد فليس كل من قدر على ما يكفيه من خبز وجبن دون لحم وطبيخ قادراً على الزاد، بل ربما يهلك مرضاً بمداومته ثلاثة أيام إذا كان مترفها معتاد اللحم والأغذية المرتفعة، بل لا يجب على مثل هذا إلا إذا قدر على ما يصلح معه بدنه، وقوله عليه الصلاة والسلام «الزاد والراحلة»[1] ليس معناه إلا الزاد الذي يبلغه والراحلة كذلك، وذلك يختلف بالنسبة إلى آحاد الناس، فكان المراد ما يبلغ كل واحد قوله: (وإن أمكنه الخ) العقبة أن يكتري الاثنان راحلة يعتقبان عليها يركب أحدهما مرحلة والآخر مرحلة، وليس يلزم لما في الكتاب، وقد تقدم أن الشرط أن يملكها في أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلده، ونقلنا ما في الينابيع فارجع إليه قوله: (وليس من شرط الوجوب على أهل مكة ومن حولهم الراحلة) قدمنا فائدة اقتصاره على الراحلة وكلام صاحب النهاية والينابيع فارجع إليه قوله: (ولا بد من أمن الطريق) أي وقت خروج أهل بلده وإن كان مخيفاً في غيره، وهو أن يكون الغالب فيه السلامة. وما أفتى به أبو بكر الرازي من سقوط الحج عن أهل بغداد، وقول أبي بكر الإسكاف: لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاثمائة. وقول الثلجي: ليس على أهل خرسان حج منذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في الطريق، وكذا أسقطه بعضهم من حين خرجت القرامطة وهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين وأخذ أموالهم، وكانوا يغلبون على أماكن ويترصدون للحجاج، وقد هجموا في بعض السنين على الحجيج في نفس مكة فقتلوا خلقاً كثيراً في نفس الحرم، وأخذوا أموالهم، ودخل كبيرهم بفرسه في المسجد الحرام، ووقعت أمور شنيعة، ولله الحمد على أن عافى منهم. وقد سئل الكرخي عمن لا يحج خوفاً منهم فقال: ما سلمت البادية من الآفات: أي لا تخلو عنها كقلة الماء، وشدّة الحر وهيجان السموم، وهذا إيجاب منه رحمه الله، ومحمله أنه رأى أن الغالب اندفاع شرهم عن الحاج، ورأى الصفار

منصوب على الحال من الزاد والراحلة، وقيد بالمسكن والخادم إشارة إلى ما ذكره ابن شجاع إذا كانت له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه، وما أشبه ذلك يجب عليه أن يبيعه ويحج به. وقوله (وأثاث البيت) يعني كالفرش والبسط وآلات الطبخ (وثيابه) أي ثياب بدنه وفرسه وسلاحه (لأن هذه الأشياء مشغولة بالحاجة الأصلية) والمشغول بها كالمعدوم. وقوله (وحق العبد مقدم على حق الشرع بأمره) قال الله تعالى ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ وقوله (وليس من شرط الوجوب على أهل مكة) ظاهر (ولا بدّ من أمن الطريق) وهو أن يكون الغالب فيه السلامة، وتوسط البحر عذر لأن شرط وجوبه

قال المصنف: (لأن النفقة حق مستحق للمرأة) أقول: يعني للمرأة مثلاً، والأظهر أن يقول مستحق لهم

---

(١) تقدم تخريجه قبل حديثين.

حنيفة رحمه الله. وقيل: هو شرط الأداء دون الوجوب، لأن النبي عليه الصلاة والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير. قال: **(ويعتبر في المرأة أن يكون لها محرم تحج به أو زوج، ولا يجوز لها أن تحج بغيرهما إذا**

عدمه فقال: لا أرى الحج فرضاً منذ عشرين سنة من حين خرجت القرامطة، وما ذكر سبباً لذلك، وهو أنه لا يتوصل إلى الحج إلا بإرشائهم فتكون الطاعة سبب المعصية، فيه نظر، بل إنما كان من شأنهم ما ذكرته، ثم الإثم في مثله على الآخذ لا المعطى على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء، وكون المعصية منهم لا يترك الفرض لمعصية عاص. والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى إذا غلب الخوف على القلوب في المحاربين لوقوع النهب والغلبة منهم مراراً أو سمعوا أن طائفة تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب. واختلف في سقوطه إذا لم يكن بد من ركوب البحر، فقيل: البحر يمنع الوجوب. وقال الكرماني: إن كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب وإلا فلا، وهو الأصح. وسيحون وجيحون والفرات والنيل أنهار لا بحار قوله: **(ثم قيل هو)** أي أمن الطريق نقدم الكلام فيه، إالقائل بأنه شرط الوجوب حتى لا يجب الإيصاء ابن شجاع، وقد روي عن ابن حنيفة رحمه الله لأن الوصول بدونه لا يكون إلا بمشقة عظيمة. فصار من الاستطاعة وهي شرط الوجوب. والقائل بأنه شرط الأداء فيجب الإيصاء القاضي أبو خازم، لأنه عليه الصلاة والسلام إنما فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة حين سئل عنها[١]، فلو كان أمن الطريق منها لذكره وإلا كان تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، ولأنه مانع من العباد ولا يسقط العبادة الواجبة كالقيد من الظالم. واعلم أن الاختلاف في وجوب الإيصاء بالحج إذا مات قبل أمن الطريق، فإن مات بعد حصول الأمن فالاتفاق على الوجوب. تقدم لنا وجه آخر وهو المعوّل عليه يقتضي ترجيحه، وأنّ عدم الخوف من السلطان والحبس من شروط الأداء أيضاً فيجب على الخائف والمحبوس الإيصاء. واعلم أن القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا نعلم عن أحد خلافه. وقالوا لو تحمل العاجز عنهما فحج ماشياً يسقط عنه الفرض، حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج، وهو معلل بأمرين: الأول أن عدمه عليه ليس لعدم الأهلية كالعبد، بل للترفيه ودفع الحرج عنه، فإذا تحمله وجب ثم يسقط كالمسافر إذا صام رمضان. الثاني: أن الفقير إذا وصل إلى المواقيت صار حكمه حكم أهل مكة، فيجب عليه وإن لم يقدر على الراحلة، فالثاني يستلزم عدم السقوط عنه لو أحرم قبل المواقيت كدويرة أهله لأن إحرامه لم ينعقد للواجب لعدم الوجوب قبل المواقيت، فلا ينقلب له إلا بتجديد كالصبي إذا أحرم ثم بلغ، ولا يمكنه التجديد لأن الإحرام انعقد لازماً للنفل بخلاف الصبي على ما نذكر قريباً، وبخلاف من أطلق النية فلم ينو الواجب لأن إحرامه حينئذ انعقد للواجب، وإطلاق الجواب يخالفه، والأول يقتضي عدم ثبوت الوجوب إلا بعد الفراغ، لأن تحقق تحمله لا يتحقق إلا به لا بمجرد الإحرام، ومع الفراغ لو ثبت الوجوب لم يكن أثره إلا في المستقبل لا في المنقضي إذ لا يسبق فعل الواجب الوجوب، فمن أحرم قبل الميقات لا ينتهض في سقوط الحج عنه واحد من الوجهين، بخلاف من أحرم منه فإنه إن لم ينتهض فيه الأول انتهض فيه الثاني، وإنما خصصنا الإيراد بالفقير لأنا نرى أن سلامة الجوارح شرط الأداء لا الوجوب على ما بحثناه آنفاً قوله: **(ويعتبر في المرأة)** وإن كانت عجوزاً **(أن يكون لها محرم)** كابن أو عم، وكما يشترط المحرم كذا يشترط عدم العدة وقالوا في الصبية التي لم تبلغ

الاستطاعة ولا استطاعة بدون الأمن ثم اختلف المشايخ فيه على قول أبي حنيفة: أنه شرط نفس الوجوب، أو شرط الأداء، فمنهم من ذهب إلى الأول لما مر أن الاستطاعة لا تثبت بدونه **(وهو مروي عنه)** ومنهم من ذهب إلى الثاني **(لأنه عليه الصلاة والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير)** وثمرة الخلاف تظهر في وجوب الإيصاء على من مات قبل الحج، ولم يكن الطريق آمناً، فعند الأوّلين لا تلزمه الوصية، وعند الآخرين تلزمه. قال **(ويعتبر في المرأة أن يكون لها محرم تحج به)**

---

(١) تقدم قبل ثلاثة أحاديث.

كان بينها وبين مكة مسيرة ثلاثة أيام) وقال الشافعي: **يجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «لا تحجنّ امرأة إلا ومعها محرم» ولأنها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها إليها، ولهذا تحرم الخلوة بالأجنبية وإن كان معها غيرها، بخلاف ما إذا كان بينها وبين**

حد الشهوة تسافر بغير محرم، فإذا بلغت لا تسافر إلا به، وينبغي أن يكون معنى هذا لاتعان على السفر ولا تستصحب، فإنها غير مكلفة ما لم تبلغ، وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه. وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه ردّ المعتدات من النجف، فإن لزمتها العدة في السفر فإن كان رجعياً لا يفارقها زوجها أو بائناً، فإن كان إلى كل من بلدها ومكة أقل من مدة السفر تخيرت، أو إلى أحدهما سفر دون الآخر تعين أن تصير إلى الآخر، أو كل منهما سفر، فإن كانت في مصر قرّت فيه إلى أن تنقضي عدتها ولا تخرج وإن وجدت محرماً ما دامت العدة عنده خلافاً لهما، وإن كانت في قرية أو مفازة لا تأمن على نفسها فلها أن تمضي إلى موضع آخر آمن فلا تخرج منه حتى تمضي عدتها، وإن وجدت محرماً عنده خلافاً لهما، وهذه المسألة تأتي في كتاب الطلاق إلا أنا ذكرناها هنا لتكون أذكر لمن يطالع الباب قوله وقال الشافعي: **(يجوز لها الخ)** له العمومات مثل **﴿ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾** وقوله ﷺ «حجوا»[1] في حديث مسلم السابق. ولحديث عدي بن حاتم أنه ﷺ قال «يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة تؤمّ البيت لا جوار معها لا تخاف إلا الله تعالى» قال عديّ: رأيت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف إلا الله تعالى[2]. رواه البخاري، ولم يذكر لها زوجاً ولا محرماً. والقياس على المهاجرة والمأسورة إذا خلصت بجامع أنه سفر واجب. قلنا: أما العمومات فقد تقيدت ببعض الشروط إجماعاً كأمن الطريق فتقيد أيضاً بما في الأحاديث الصحيحة كما في الصحيحين «لا تسافر امرأة ثلاثاً إلا ومعها ذو محرم» وفي لفظ لهما «فوق ثلاث» وفي لفظ للبخاري «ثلاثة أيام»[3] فإن قيل: هذه عامة في كل سفر فإنما تنتظم المتنازع فيه، وهو سفر

الاختلاف المار في أمن الطريق في كونه شرط الوجوب، أو شرط الأداء ثابت في محرم المرأة، والمحرم من لا يجوز له مناكحتها على التأبيد بقرابة أو رضاع أو صهارة، ولا يجوز للمرأة أن تحج إذا لم يكن لها محرم أو زوج إذا كان بينها وبين مكة ثلاثة أيام، شابة كانت أو عجوزاً، وإن لم يكن لها محرم أو زوج لا يجب عليها التزوّج للحج، كما لا يجب على الفقير اكتساب المال لأجل الحج والزكاة وقال الشافعي: **(لها أن تحج في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن من الفتنة بالمرافقة)**. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «لا تحجنّ امرأة إلا ومعها محرم» ولأنها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها إليها) فضلا عن حصول الأمن. وعورض بأن المهاجرة تخرج إلى دار الإسلام بدونهما، والهجرة ليست من الأركان الخمسة فلأن تخرج إلى الحج وهو منها أولى. وأجيب: بأن ذلك ضرورة الخوف على نفسها، ألا ترى أنها إذا وصلت إلى جيش من المسلمين في دار الحرب، حتى صارت آمنة لم يكن لها بعد ذلك أن تسافر بدون المحرم. فإن قيل:

قوله: **(وإن لم يكن لها محرم الخ)** أقول: هذا على رأي من جعل المحرم شرط الوجوب، وأما من جعله شرط الأداء فيوجب ذلك، ذكره الزيلعي قال المصنف: **(ولنا قوله ﷺ «لا تحجن امرأة إلا ومعها محرم»)** أقول: ظاهر الاستثناء يفيد عدم جواز الحج لهن مع أزواجهن إذا لم يكن محرم كما لا يخفى، وجوابه أنه يعلم جوازه معه بالدلالة.

---

(١) رواه مسلم من حديث أبي هريرة تقدم قبل قليل في المحظورات.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ومسلم.
وابن حبان ٦٦٧٩ وأحمد ٤/ ٣٧٧ و٣٧٨ والحاكم ٤/ ٥١٨ ـ ٥١٩ والبيهقي في الدلائل ٥/ ٣٤٢ من طرق كلهم من حديث عدي بن حاتم. مطولاً.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٣٣٩ وابن حبان ٢٧٢١ وأبو داود ١٧٢٥ وابن خزيمة ٢٥٢٧ كلهم من حديث أبي هريرة.
وورد من حديث ابن عمر أخرجه مسلم ١٣٣٨ وكذا البخاري ١٠٨٧ وأبو داود ١٧٢٧ وابن خزيمة ٢٥٢١ وأحمد ٢/ ٢٤٣ وابن حبان ٢٧٣٠ والبيهقي ٣/ ١٣٨.

مكة أقل من ثلاثة أيام، لأنه يباح لها الخروج إلى ما دون السفر بغير محرم. (وإذا وجدت محرماً لم يكن للزوج

الحاج بعمومه لكنه قد خص منه سفر المهاجرة والمأسورة فيخص منه سفر الحج أيضاً قياساً عليه بجامع أنه سفر واجب، ويصير الداخل تحت اللفظ مراداً السفر المباح. قلنا: لا يمكن إخراج المتنازع فيه لأن في عينه نصاً يفيد أنه مراد بالعام، وهو ما رواه البزار من حديث ابن عباس: حدثنا عمرو بن علي، حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج، أخبرني عمرو بن دينار أنه سمع معبداً مولى ابن عباس رضي الله عنهما يحدث عن ابن عباس وأن رسول الله ﷺ قال «لا تحج امرأة إلا ومعها محرم، فقال رجل: يا نبيّ الله إني اكتتبت في غزوة كذا، وامرأتي حاجة، قال: ارجع فحج معها»[1] وأخرجه الدارقطني أيضاً عن حجاج عن ابن جريج به ولفظه «لا تحجنّ امرأة إلا ومعها ذو محرم»[2] فثبت تخصيص العمومات بما روينا على أنهم خصوها بوجود الرفقة، والنساء الثقات فيما روينا أولى، وبه يظهر فساد القياس الذي عينوه لأنه لا يعارض النص، بل نقول: الآية العامة لا تتناول النساء حال عدم الزوج والمحرم معها لأن المرأة لا تستطيع النزول والركوب إلا مع من يركبها وينزلها، ولا يحل ذلك إلا للمحرم والزوج، فلم تكن مستطيعة في هذه الحالة فلا يتناولها النص، وهذا هو الغالب فلا يعتبر ثبوت القدرة على ذلك في بعضهن، ولو قدرت فالقدرة عليه مع أمن انكشاف شيء مما لا يحل لأجنبي النظر إليه كعقبها ورجلها وطرف ساقها وطرف معصمها لا يتحقق إلا بالمحرم ليباشرها في هذه الحالة ويسترها، ولانتفاء وجود الجامع فيهما فإن الموجود من المهاجرة والمأسورة ليس سفراً لأنها لا تقصد مكاناً معيناً، بل النجاة خوفاً من الفتنة، فقطعها المسافة كقطع السابح، ولذا إذا وجدت مأمناً كعسكر من المسلمين وجب أن تقر ولا تسافر إلا بزوج أو محرم على أنها لو قصدت مكاناً معيناً لا يعتبر قصدها، ولا يثبت السفر به، لأن حالها وهو ظاهر قصد مجرد التخلص يبطل عزيمتها على ما عرف في العسكر الداخل أرض الحرب، ولو سلم ثبوت سفرها فهو للاضطرار لأن الفتنة المتوقعة في سفرها أخف من المتوقعة في إقامتها في دار الحرب، فكان جوازه بحكم الإجماع على أن أخف المفسدتين يجب ارتكابها عند لزوم إحداهما، فالمؤثر في الأصل السفر المضطر إليه دفعاً لمفسدة تفوق مفسدة عدم المحرج والزوج في السفر في دار الإسلام، وهو منتف في الفرع، ولهذا يجوز مع العدّة بخلاف سفر الحج تمنعه العدة فيمنعه عدم المحرم كالسفر المباح. وأما حديث عدي بن حاتم، فليس فيه بيان حكم الخروج فيه ما هو ولا يستلزمه، بل بيان انتشار الأمن، ولو كان مفيداً للإباحة كان نقيض قولهم فإنه يبيح الخروج بلا رفقة ونساء ثقات قوله: **(لأنه يباح لها الخروج إلى ما دون مدة السفر بغير محرم)** يعني إذا كان لحاجة. ويشكل عليه ما في الصحيحين عن قزعة عن أبي سعيد الخدري

فسر النبي ﷺ السبيل بالزاد والراحلة، ولم يذكر المحرم. أجيب: بأن ذلك حجة من جعله شرط الأداء، ومن جعله شرط الوجوب قال: لم يذكره، لأن السائل كان رجلاً. فإن قيل: لا نسلم أن الفتنة تزداد بانضمام غيرها إليها، فإن المبتوتة إذا اعتدّت في بيت الزوج بحيلولة ثقة جاز، ولم يكن انضمامها إليها فتنة. أجيب: بأن انضمام المرأة إليها يعينها على ما تراود بمشاورتها، وتعليم ما عسى تعجز عنه بفكرها، وإنما لم يكن في المعتدة كذلك لأن الإقامة موضع أمن وقدرة على دفع الفتنة وفيه نظر، لأن مثلها لا يعدّ ثقة والكلام فيها، ولأن جواب السند يناقض جواب المنع، والأولى أن يقال هن ناقصات دين وعقل، فلا يؤمن أن تنخدع فتكون عليها في الإفساد وتتوسط في التوطين والتمكين فتعجز هي عن دفعها في السفر، وهذا المعنى معدوم في الحضر لإمكان الاستغاثة. وقوله **(بخلاف ما إذا كان)** متصل بقوله: إذا كان بينها وبين مكة ثلاثة أيام وهو

قوله: **(فتعجز هي عن دفعها في السفر، وهذا المعنى معدوم في الحضر لإمكان الاستغاثة)** أقول: كيف تعجز عن الاستغاثة في السفر والمفروض خروجها في رفقة فليتأمل.

(١) هذا الحديث أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٢٢، ٢٢٣ والبزار من مسنده كما في نصب الراية ٣/ ١٠ كلاهما من حديث ابن عباس.
رواه من طريقين عن معبد مولى ابن عباس عن ابن عباس مرفوعاً، ومعبد ذكره ابن حبان في الثقات وقد توبع فقد أخرج الطبراني كما في نصب الراية ٣/ ١١ وكذا الدارقطني كلاهما من حديث أبي أمامة، وفيه أبو معشر غير قوي.

(٢) تقدم في الذي قبله.

منعها) وقال الشافعي: له أن يمنعها لأن في الخروج تفويت حقه. ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض والحج منها، حتى لو كان الحج نفلاً له أن يمنعها، ولو كان المحرم فاسقاً قالوا: لا يجب عليها لأن المقصود لا يحصل به **(ولها أن تخرج مع كل محرم إلا أن يكون مجوسياً)** لأنه يعتقد إباحة مناكحتها، ولا عبرة بالصبي والمجنون لأنه لا تتأتى منهما الصيانة، والصبية التي بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة حتى لا يسافر بها من غير محرم، ونفقة المحرم عليها لأنها تتوسل به إلى أداء الحج. واختلفوا في أن المحرم شرط الوجوب أو شرط الأداء

مرفوعاً «لا تسافر المرأة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم منها»(١) وأخرجا عن أبي هريرة مرفوعاً «لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم عليها» وفي لفظ لمسلم «مسيرة ليلة» وفي لفظ «يوم» وفي لفظ لأبي داود «بريداً»(٢) وهو عند ابن حبان في صحيحه والحاكم، وقال: وقال صحيح على شرط مسلم. وللطبراني في معجمه «ثلاثة أميال» فقيل له: إن الناس يقولون: ثلاثة أيام، فقال: وهموا(٣). قال المنذري: ليس في هذه تباين، فإنه يحتمل أنه ﷺ قالها في مواطن مختلفة بحسب الأسئلة، ويحتمل أن يكون ذلك كله تمثيلاً لأقل الأعداد، واليوم الواحد أوّل العدد وأقله، والاثنان أول الكثير وأقله، والثلاث أول الجمع فكأنه أشار أن مثل هذا في قلة الزمن لا يحل لها السفر مع غير محرم. فكيف بما زاد اهـ. وحاصله أنه نبه بمنع الخروج أقل كل عدد على منع خروجها عن البلد مطلقاً إلا بمحرم أو زوج، وقد صرح بالمنع مطلقاً إن حمل السفر على اللغوي. في الصحيحين عن أبي معبد عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم»(٤) والسفر لغة ينطلق على ما دون ذلك. وقد روي عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم، ثم إذا كان المذهب إباحة خروجها ما دون الثلاثة بغير محرم فليس للزوج منعها إذا كان بينها وبين مكة أقل من ثلاثة أيام إذا لم تجد مخرماً قوله: **(لأن في الخروج تفويت حقه)** وحق العبد مقدم على ما عرف، وصار كالحج الذي نذرته له منعها منه **(ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض)** وإن امتدت **(والحج منها)** كالصوم، وهذا لأن ملكه ملك ضعيف لا ينتهض سبباً في ذلك بخلاف ملك العبد، وإنما لا يظهر في الحج المنذور لأن وجوبه بسبب من جهتها فلا يظهر الوجوب في حقه فكان نفلاً في حقه، وإذا أحرمت نفلاً بغير إذنه فله أن يحللها، وهو بأن ينهاها ويصنع بها أدنى ما يحرم عليها كقص ظفرها ونحوه، ومجرد نهيها لا يقع به التحليل كما لا يقع بقوله: حللتك، ولا يتأخر إلى ذبح الهدي بخلاف الإحصار، ولها أن تخرج مع كل محرم سواء كان بنسب أو رضاع أو صهرية مسلماً أو كافراً أو عبداً إلا أن يعتقد حل مناكحتها كالمجوسي أو يكون فاسقاً إذ لا تؤمن معه الفتنة أو صبياً قوله: **(واختلفوا الخ)** ثمرته

واضح، وكذا قوله: وإن وجدت محرماً **(ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض)** ألا ترى أنه لا يمنعها من صيام شهر رمضان والصلاة **(والحج منها، حتى لو كان الحج نفلاً له أن يمنعها)** ولهذا كان له أن يحللها من ساعته. وقوله **(وإن كان**

قال المصنف: **(ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض الخ)** أقول: هذا الدليل إنما يصح إذا كان الوجوب على الفور، ولعل هذا الخلاف بنائي لا ابتدائي.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١١٩٧ ومسلم ٢/ ٩٧٥، ٩٧٦ (٤١٦) وابن حبان ٢٧٢٣ والبيهقي ١٣٨،٣ وأحمد ٣/ ٧، ٤٥، ٦٢، ٧٧ كلهم من حديث أبي سعيد الخدري.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٠٨٨ ومسلم ١٣٣٩ وأبو داود ١٧٢٤ والترمذي ١١٧٠ وابن ماجه ٢٨٩٩ والبيهقي ٣/ ١٣٩ ومالك ٢/ ٩٧٩ وابن حبان ٢٧٢٦، ٢٧٢٧، ٢٧٢٨ والشافعي ١/ ٢٨٥ وابن خزيمة ٢٥٢٤، ٢٥٢٣ و٢٥٢٥، ٢٥٢٦ كلهم من حديث أبي هريرة لفظ البخاري: «مسيرة يوم، وليلة» ولفظ مسلم: «مسيرة ليلة» وفي أخرى «يوم» ورواية لأبي داود، وابن حبان «بريداً».

(٣) هذه زيادة شاذة ليست في الصحيحين. تفرد بها الطبراني كما في نصب الراية ٣/ ١٢.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ٣٠٠٦، ٥٢٣٣ ومسلم ١٣٤١ والطحاوي ٢/ ١١٢ والبيهقي ٣/ ٣٩، ٥/ ٢٢٦ وابن خزيمة ٢٥٢٩ والشافعي ١/ ٢٨٦ وابن حبان ٢٧٣١ وأحمد ١/ ٢٢٢ كلهم من حديث ابن عباس.

على حسب اختلافهم في أمن الطريق **(وإذا بلغ الصبي بعد ما أحرم أو عتق العبد فمضيا لم يجزهما عن حجة الإسلام)** لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل فلا ينقلب لأداء الفرض **(ولو جدد الصبي الإحرام قبل الوقوف ونوى حجة الإسلام جاز، والعبد لو فعل ذلك لم يجز)** لأن إحرام الصبي غير لازم لعدم الأهلية، أما إحرام العبد لازم فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره والله أعلم.

تظهر في وجوب الوصية بالحج إذا مات مثلاً قبل أمن الطريق، أو هي قبل وجود المحرم أو نفقته على القول باشتراطها، فمن قال: إن ذلك شرط الوجوب يقول: لا يجب الإيصاء لأن الموت قبل الوجوب، ومن قال: بأنها شرط الأداء قال: يجب لأن الموت بعد الوجوب، وإنما عذرت في التأخير وفي وجوب التزوّج عليها بمن يحج بها إن لم تجد محرماً، وأما وجوب نفقة المحرم وراحلته إذا أبى أن يحج إلا أن تقوم له بذلك وهو محمل الاختلاف في وجوب نفقته عليها، قال الطحاوي: لا تجب. وهو قول أبي حفص البخاري ما لم يحرج المحرم بنفقته، لأن الواجب عليها الحج لا إحجاج غيرها. وقال القدوري. تجب لأنها من مؤن حجها قوله: **(لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل فلا ينقلب لأداء الفرض)** أورد عليه أن الإحرام شرط عندكم. أجيب بأنه شرط يشبه الركن من حيث إمكان اتصال الأداء فاعتبرنا شبه الركن فيما نحن فيه احتياطاً في العبادة، وقال الشافعي: إذا بلغ قبل الوقوف أو عتق يقع عن الفرض. وأصل الخلاف في الصبي إذا بلغ بالسن في أثناء الصلاة يكون عن الفرض عنده، وعندنا لا قوله: **(لأن إحرام الصبي غير لازم)** لعدم أهلية اللزوم عليه، ولذا لو أحصر الصبي وتحلل لا دم عليه ولا قضاء ولا جزاء عليه لارتكاب المحظورات. وفي المبسوط: الصبي لو أحرم بنفسه وهو يعقل أو أحرم عنه أبوه صار محرماً، وينبغي أن يجرده ويلبسه إزاراً ورداء. والكافر والمجنون كالصبي، فلو حج كافر أو مجنون فأفاق أو أسلم فجدد الإحرام أجزأهما، وقيل: هذا دليل أن الكافر إذا حج لا يحكم بإسلامه بخلاف الصلاة بجماعة، وفي الذخيرة في النوادر: البالغ إذا جن بعد الإحرام ثم ارتكب شيئاً من محظورات الإحرام فإن فيه الكفارة، فرق بينه وبين الصبي.

المحرم فاسقاً) ظاهر **(وإذا بلغ الصبي بعد ما أحرم أو عتق العبد)** يعني بعد ما أحرم **(فمضيا لم يجزهما عن حجة الإسلام، لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل)** لعدم الخطاب وشرط الوجوب في حقهما **(فلا ينقلب لأداء الفرض)** واعترض بأن الإحرام شرط على ما نذكره كالطهارة، والشرط يراعي وجوده لا وجوده قصداً، ألا ترى أن الصبي إذا توضأ ثم بلغ بالسن فصلى بتلك الطهارة جازت صلاته، فما بال الحج لم يجز بذلك الإحرام. والجواب أن الإحرام عندنا إنما يكون بالنية على ما سيأتي، وبها يصير شارعاً في أفعال الحج، فصار كصبي توضأ وشرع في الصلاة وبلغ بالسن فنوى أن تكون تلك الصلاة فرضاً لا تنقلب إليها **(ولو جدد الصبي الإحرام قبل الوقوف ونوى حجة الإسلام جاز والعبد لو فعل ذلك لم يجز لأن إحرام الصبي غير لازم لعدم الأهلية)** ولهذا لو تناول محظوراً لم يلزمه شيء، وإذا كان كذلك جاز الفسخ والشروع في غيره **(وأما إحرام العبد فلازم)** لكونه مخاطباً ولهذا لو أصاب صيداً كان عليه الصيام لأنه صار جنياً على إحرامه بقتل الصيد، وهو ليس من أهل التكفير بالمال **(فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره)** وإنما طريق خروجه من ذلك الإحرام أداء الأفعال، فسواء جدّد التلبية أو لم يجددها، وهو باق على ذلك الإحرام فلا يجزيه عن حجة الإسلام.

فصــل

(والمواقيت التي لا يجوز أن يجاوزها الإنسان إلا محرماً خمسة: لأهل المدينة ذو الحليفة، ولأهل العراق ذات عرق. ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن، ولأهل اليمن يلملم) هكذا وقت رسول الله ﷺ هذه المواقيت

فصل في المواقيت

جمع ميقات وهو الوقت المعين، استعير للمكان المعين كقلبه في قوله تعالى **﴿هنالك ابتلي المؤمنون﴾** لزم شرعاً تقديم الإحرام للآفاقي على وصوله إلى البيت تعظيماً للبيت، وإجلالاً كما تراه في الشاهد من ترجل الراكب القاصد إلى عظيم من الخلق إذا قرب من ساحته خضوعاً له، فكذا لزم القاصد إلى بيت الله تعالى أن يحرم قبل الحلول بحضرته إجلالاً، فإن في الإحرام تشبهاً بالأموات، وفي ضمن جعل نفسه كالميت سلب اختياره، وإلقاء قياده متخلياً عن نفسه فارغاً عن اعتبارها شيئاً من الأشياء فسبحان العزيز الحكيم قوله: **(ولأهل نجد قرن)** بالسكون موضع، وجعله في الصحاح محركاً، وخطىء بأن المحرك اسم قبيلة إليها ينسب أو يس القرني قوله: **(هكذا وقت رسول الله ﷺ)** أما توقيت ما سوى ذات عرق، ففي الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما «أن رسول الله ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم، هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة» وروي «هن لهم»[1] والمشهور الأول. ووجهه أنه على حذف المضاف التقدير هن لأهلهن. وأما توقيت ذات عرق، ففي مسلم عن أبي الزبير عن جابر قال: سمعت أحسبه رفع الحديث إلى رسول الله ﷺ قال «مهلّ أهل المدينة إلى أن قال: ومهل أهل العراق من ذات عرق»[2] وفيه شك من الراوي في رفعه هذه المرة، ورواه مرة أخرى

فصل

لما فرغ من ذكر من يجب عليه الحج وذكر شروط الوجوب، وما يتبعها شرع في بيان أوّل أمكنه يبتدأ فيها بأفعال الحج. وهي **(المواقيت التي لا يجوز أن يجاوزها الإنسان إلا محرماً)** والمواقيت جمع ميقات، وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للوقت في قوله تعالى **﴿هنالك الولاية﴾** والمواقيت خمسة، كما ذكر في الكتاب. وقوله: **(هكذا وقت رسول الله ﷺ هذه المواقيت لهؤلاء)** قيل عليه كيف كان التوقيت لأهل العراق والشام ولم يكونوا مسلمين؟ وأجيب بأنه عليه الصلاة والسلام علم بطريق الوحي إيمانهم فوقت لهم على ذلك. وقوله: **(وفائدة التأقيت)** واضح. وقوله: **(على قصد دخول مكة)** قيده بذلك لأنه لو لم يقصد ذلك ليس عليه أن يحرم. قال في النهاية: اعلم أن البيت لما كان معظماً مشرّفاً جعل

فصل المواقيت

قوله: **(شرع في بيان أول أمكنه)** أقول: زائد لا طائل تحته

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٢٨ و١٥٢٦ ومسلم ١١٨١ وأبو داود ١٧٣٨ والنسائي ٥/ ١٢٢ والطيالسي ٢٦٠٦ والدارمي ١٧٣٨ وأحمد ١/ ٢٣٨، ٢٤٩، ٢٥٢، ٣٣٢، ٣٣٩ كلهم من حديث ابن عباس.

وورد بنحوه من حديث ابن عمر أخرجه البخاري ١٥٢٥ ومسلم ١١٨٢ وأبو داود ١٧٣٧ والترمذي ٨٣٠١ والنسائي ٥/ ١٢٢ وابن ماجه ٢٩١٤ والدارمي ١٧٣٧ والطيالسي ١٩٢١ وأحمد ٢/ ٣، ٩، ١١.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١١٨٣ وأحمد ٣/ ٣٣٣ والطحاوي ٢/ ١١٨، ١١٩ عن أبي الزبير عن جابر قال: «سمعت أحسبه...» فذكره وقال النووي: لا يحتج بهذا الحديث مرفوعاً لكونه لم يجزم برفعه.

وأخرجه ابن ماجه ١٩١٥ من حديث جابر.

قال البوصيري في الزوائد: في إسناده إبراهيم الحريري قال فيه أحمد وغيره: متروك الحديث، وقيل: منكر الحديث، وقيل: ضعيف. وأصل الحديث رواه مسلم ولم يقل: «أقبل بوجهه» ولا ذكر مهلّ أهل الشام.

وقال ابن حجر في التلخيص ٢/ ٢٢٩ تعليقاً على رواية مسلم: لكنه لم يصرح برفعه، ورواه أبو داود والنسائي من طريق المعافى بن عمران عن أفلح، والمعافى ثقة اهـ.

لهؤلاء. وفائدة التأقيت المنع عن تأخير الإحرام عنها، لأنه يجوز التقديم عليها بالاتفاق، ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه الصلاة والسلام «لا يجاوز

على ما أخرجه ابن ماجه عنه ولم يشك. ولفظه «ومهل أهل الشرق ذات عرق»[(1)] إلا أن فيه إبراهيم بن يزيد الجوزي لا يحتج بحديثه، وأخرج أبو داود عن عائشة رضي الله عنها «أنه ﷺ وقت لأهل العراق ذات عرق»[(2)] وزاد فيه النسائي بقية، وفي سنده أفلح بن حميد كان أحمد بن حنبل ينكر عليه هذا الحديث. وأخرج عبد الرزاق عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ وقت لأهل العراق ذات عرق»[(3)] ولم يتابعه أصحاب مالك فرروه عنه، ولم يذكروا فيه ميقات أهل العراق، وكذلك رواه أيوب السختياني وابن عون وابن جريج وأسامة ابن زيد وعبد العزيز بن أبي داود عن نافع، وكذا رواه سالم عن ابن عمر وابن دينار عن ابن عمر. وأخرج أبو داود عن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «وقت رسول الله ﷺ لأهل المشرق العقيق»[(4)] قال البيهقي: تفرد به يزيد بن أبي زياد عن محمد بن علي، وقال ابن القطان: أخاف أن يكون منقطعاً فإن محمداً إنما عهد يروي عن أبيه عن جده. وقال مسلم في كتاب التمييز: لا يعلم له سماع من جده، ولا أنه لقيه ولم يذكر البخاري ولا ابن أبي حاتم أنه يروي عن جده، وذكر أنه يروي عن أبيه. وأخرج البزار في مسنده عن مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما «وقت رسول الله ﷺ لأهل المشرق ذات عرق»[(5)] وقال الشافعي: أخبرنا سعيد بن سالم، أخبرني ابن جريج، أخبرني عطاء، أن رسول الله ﷺ» فذكره مرسلاً وفيه «ولأهل المشرق ذات عرق» قال ابن جريج: فقلت لعطاء: إنهم يزعمون أن النبي ﷺ لم يوقت ذات عرق وأنه لم يكن أهل مشرق يومئذ فقال: كذلك سمعنا أنه عليه الصلاة والسلام وقت لأهل المشرق ذات عرق، ومن طريق

له حصن وهو مكة، وحمى وهو الحرم، وللمحرم حرم، وهو المواقيت حتى لا يجوز لمن دونه أن يتجاوزه إلا بالإحرام تعظيماً للبيت، والأصل فيه أن كل من قصد مجاوزة ميقاتين لا يجوز إلا بإحرام، ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل له بغير إحرام. بيانه أن من أتى ميقاتاً بنية الحج أو العمرة أو دخول مكة لحاجة لا يجوز دخوله إلا بالإحرام، لأنه قصد مجاوزة ميقاتين ميقات أهل الآفاق، وميقات أهل الحل. والحيلة لمن أراد من الآفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أو

---

(١) هو المتقدم في الذي قبله.

(٢) حسن غريب. أخرجه أبو داود ١٧٣٩ هكذا وأخرجه مطولاً النسائي ٥/ ١٤٥ والدارقطني ٢/ ٢٣٦ والبيهقي ٥/ ٢٨٠ كلهم من حديث عائشة ومداره على أفلح بن حميد.
قال الذهبي في الميزان ١/ ٢٧٤: أفلح وثقه يحيى وأبو حاتم. وقال ابن صاعد: وكان أحمد ينكر عليه قوله: «لأهل العراق ذات عرق» وقد أسنده ابن عدي في الكامل من طريقه ثم قال الذهبي: هو حديث صحيح غريب اهـ ووثقه الحافظ في التقريب ويشهد للحديث رواية مسلم المتقدمة لكن يبقى غريباً لأنه خلاف ما عليه الجمهور من أن ذات عرق لم توقت في عهده ﷺ، وإنما في عهد عمر وسيأتي.

(٣) أخرجه أبو داود ١٧٤٠ والترمذي ٨٣٢ والبيهقي ٥/ ٢٨ وأحمد ١/ ٣٤٤ كلهم من حديث ابن عباس.
قال الترمذي: حديث حسن.
وقال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٤: قال ابن القطان: هذا حديث أخاف أن يكون منقطعاً فإن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس إنما عهد يروي عن أبيه عن جده ابن عباس كما جاء في صحيح مسلم في «صلاته عليه السلام من الليل وقال مسلم في كتاب التمييز: لا نعلم له سماعاً من جده، ولا أنه لقيه، ولم يذكر البخاري ولا ابن أبي حاتم أنه يروي عن جده، وذكر أنه يروي عن أبيه اهـ.
وفيه أيضاً يزيد بن أبي زياد، وهو الهاشمي ضعيف فتير صار يتلقن كما في التقريب.
والحديث منكر لمخالفته الأحاديث الصحيحة المتقدمة.

(٤) ضعيف. أخرجه الشافعي في كتاب الأم ١/ ١١٨ عن عطاء مرسلاً والبزار في مسنده كما في نصب الراية ٣/ ١٤ من حديث ابن عباس موصولاً وفيه مسلم بن خالد الزنجي ضعيف ثم قال الشافعي نقلاً عن طاوس: لم يوقت النبي ﷺ ذات عرق، وقال الشافعي: لا أحسبه إلا كما قال طاوس اهـ نصب الراية ٣/ ١٤.

(٥) وأخرج الطحاوي ٢/ ١١٩ عن عمر موقوفاً «وقال الناس لأهل المشرق ذات عرق».

أحد الميقات إلا محرماً» ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوي فيه الحاج والمعتمر وغيرهما

الشافعي رواه البيهقي في المعرفة. وقال الشافعي رحمه الله، ومن طريق البيهقي أيضاً: أخبرنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه قال «لم يوقت النبي ﷺ ذات عرق ولم يكن أهل مشرق حينئذ فوقت الناس ذات عرق»[١] قال الشافعي: ولا أحسبه إلا كما قال طاوس، ويؤيده ما في البخاري بسنده عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال «لما فتح هذان المصران أتوا عمر رضي الله عنه فقالوا: يا أمير المؤمنين إن رسول الله ﷺ حدّ لأهل نجد قرناً وهي جور[٢] عن طريقنا، وإنا إذا أردنا قرناً شق علينا قال: انظروا حذوها من طريقكم، فحدّ لهم ذات عرق»[٣] قال الشيخ تقي الدين في الإمام: المصران هما البصرة والكوفة وحذوهما ما يقرب منها، قال: وهذا يدل على أن ذات عرق مجتهد فيها لا منصوصة اهـ والحق أنه يفيد أن عمر رضي الله عنه لم يبلغه توقيت النبي ﷺ ذات عرق، فإن كانت الأحاديث بتوقيته حسنة فقد وافق اجتهاده توقيته عليه الصلاة والسلام وإلا فهو اجتهادي قوله: **(وفائدة التأقيت المنع من التأخير لأنه يجوز التقديم بالإجماع)** على ما سنذكره، وقد يلزم عليه أن من أتى ميقاتاً منها لقصد مكة وجب عليه الإحرام سواء كان يمرّ بعده على ميقات آخر أم لا، لكن المسطور خلافه في غير موضع، وفي الكافي للحاكم الصدر الشهيد الذي هو عبارة عن جمع كلام محمد رحمه الله: ومن جاوز وقته غير محرم ثم أتى وقتاً آخر، وأحرم منه أجزأه، ولو كان أحرم من وقته كان أحب إليّ اهـ. ومن الفروع: المدني إذا جاوز إلى الجحفة فأحرم عندها فلا بأس به، والأفضل أن يحرم من ذي الحليفة. ومقتضى كون فائدة التوقيت المنع من التأخير أن لا يجوز التأخير عن ذي الحليفة، فإن مروره به سابق على مروره بالميقات الآخر، ولذا روي عن أبي حنيفة رحمه الله أن عليه دماً، لكن الظاهر عنه هو الأول لما روي من تمام الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام «هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن»[٤] فمن جاوز إلى الميقات الثاني صار من أهله أي صار ميقاتاً له. وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت إذا أرادت أن تحجّ أحرمت من ذي الحليفة. وإذا أرادت أن تعتمر أحرمت من الجحفة، ومعلوم أن لا فرق في الميقات بين الحج والعمرة، فلو لم تكن الجحفة ميقاتاً لهما لما أحرمت بالعمرة منها، فبفعلها يعلم أن المنع من التأخير مقيد بالميقات الأخير، ويحمل حديث «لا يجاوز أحد الميقات إلا محرماً»[٥] على أن المراد لا يجاوز المواقيت. هذا ومن كان في بحر أو بر لا يمر بواحد من المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم إذا حاذى آخرها، ويعرف بالاجتهاد فعليه أن يجتهد، فإن لم يكن بحيث يحاذي فعلى مرحلتين من

غيره من الحلّ فلا يجب الإحرام، لأنه قصد مجاوزة ميقات واحد. وقوله: (عندنا) إشارة إلى خلاف الشافعي فإن عنده أن الإحرام يجب عند الميقات على من أراد دخول مكة للحج والعمرة، فأما من أراد دخولها لقتال فليس عليه الإحرام قولاً واحداً، لأن النبي ﷺ دخلها يوم الفتح بغير إحرام، وله في الداخل للتجارة قولان. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام **(لا يجاوز أحداً لميقات إلا محرماً) (ولأنّ وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة)** لا لأنه شرط للحج بدليل أن من كان داخل

قوله: **(لأنه قصد مجاوزة ميقاتين الخ)** أقول: ظاهر الحديث إطلاق النهي عن مجاوزة الميقات بغير إحرام من غير تقييد بقصد مجاوزة ميقاتين وقصد دخول مكة كما لا يخفى.

---

(١) تقدم في الذي قبله.

(٢) قوله (جور) هكذا هو بالجيم والراء في صحيح البخاري وكذلك ضبطه القسطلاني وفسره بالمائل ووقع في النسخ التي بأيدينا تحريف هذه اللفظة والصواب ما هنا فليعلم اهـ. كتبه مصححه.

(٣) موقوف صحيح. أخرجه البخاري ١٥١٤ والبيهقي ٥/٢٧ كلاهما عن عبد الله بن عمر قال: لما فتح هذان المصران أتو عمر، فقالوا: ...» الأثر.

قال الزيلعي في نصب الراية ٣/١٥: قال الشيخ تقي الدين: وهذا الحديث يدل على أن ذات عرق مجتهد فيها لا منصوص عليها.

(٤) تقدم في أول حديث من هذا الفصل.

(٥) هو الآتي.

(ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته) لأنه يكثر دخوله مكة، وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم، بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحياناً فلا حرج **(فإن قدم الإحرام على هذه المواقيت جاز)** لقوله تعالى **﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾** وإتمامهما أن يحرم بهما من دويرة أهله، كذا قاله عليّ وابن مسعود رضي الله عنهما. والأفضل التقديم عليها لأن إتمام الحج مفسر به والمشقة فيه أكثر والتعظيم أوفر، وعن أبي حنيفة رحمه الله إنما يكون أفضل إذا كان يملك

مكة قوله: **(أو لم يقصد)** بأن قصد مجرد الرؤية والنزهة أو التجارة قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام «لا يجاوز أحد الميقات إلا محرماً»)**[1] روى ابن أبي شيبة في مصنفه: حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال «لا يجاوز الوقت إلا بإحرام»[2] وكذلك رواه الطبراني. وروى الشافعي في مسنده: أخبرنا ابن عيينة عن عمرو عن أبي الشعثاء أنه رأى ابن عباس رضي الله عنهما يردّ من جاوز الميقات غير محرم، ورواه ابن أبي شيبة في مصنف. حدثنا وكيع عن سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عباس رضي الله عنهما فذكره. وروى إسحاق بن راهويه في مسنده: أخبرنا فضيل بن عياض عن ليث بن أبي سليم عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «إذا جاوز الوقت فلم يحرم حتى دخل مكة رجع إلى الوقت فأحرم، وإن خشي إن رجع إلى الوقت فإنه يحرم ويهريق لذلك دماً»[3] فهذه المنطوقات أولى من المفهوم المخالف في قوله ممن أراد الحج والعمرة إن ثبت أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام دون كلام الراوي. وما في مسلم والنسائي «أنه عليه الصلاة والسلام دخل يوم الفتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير إحرام»[4] كان مختصاً بتلك الساعة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام في ذلك اليوم «مكة حرام لم تحلّ لأحد قبلي ولا لأحد بعدي، وإنما حلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراماً»[5] يعني الدخول بغير إحرام لإجماع المسلمين على حل الدخول بعده للقتال قوله: **(ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة)** يعني وجوب الإحرام من الميقات المتقدم على البقعة لتعظيم البقعة على ما قدمنا في أول

الميقات يحرم من دويرة أهله، وتعظيمها لم يختلف بالنسبة إلى الحاج وغيره **(فيستوي فيه الحاج والمعتمر وغيرهما)** وما رواه الشافعي فمن خصوصياته عليه الصلاة والسلام، كما قال في خطبته يوم الفتح مكة «إن مكة حرام حرّمها الله تعالى يوم خلق السموات والأرض، وإنها لم تحل لأحد قبلي، ولا تحل لأحد بعدي، وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراماً إلى يوم القيامة» وقوله: **(ومن كان داخل الميقات)** ظاهر، والأصل أنه ﷺ للكعبة **(كذا قاله عليّ وابن مسعود)** يعني أن إتمامهما أن يحرم بهما من دويرة أهله، وروي عن ابن عباس مثله، وقيل إتمامهما أن يفرد لكل واحد منهما سفراً كما قال محمد حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل **(والأفضل التقديم عليها لأن الإتمام مفسر به فيه أكثر والتعظيم أوفر)** وقال الشافعي: الإحرام من

قوله: **(ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة، إلى قوله: وما رواه)** أقول: فيه بحث

---

(١) هو الآتي أيضاً.

(٢) ضعيف. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه كما في نصب الراية ٣/ ١٥ عن ابن عباس مرفوعاً وفيه خصيف واهٍ. ورواه الشافعي في الأم ٢/ ١١٨ والبيهقي ٥/ ٢٩ كلاهما عن ابن عباس موقوفاً، وكذا ابن أبي شيبة. راجع نصب الراية.

(٣) موقوف. وتقدم في الذي قبله.

(٤) صحيح. أخرجه مسلم ١٣٥٨ وأبو داود ٤٠٧٦ والترمذي ١٧٣٥ والنسائي ٥/ ٢٠١ وابن ماجه ٢٧٢٢، ٣٥٨٥ والبيهقي ٥/ ١٧٧ والدارمي ٢/ ٧٤ والنسائي ٨/ ٢١١ وابن حبان ٣٧٢٢ وابن أبي شيبة ٨/ ٤٢٢ و١٤/ ٤٩٣ وأحمد ٣٠/ ٣٨٧ كلهم من حديث جابر وفي إسناده أبو الزبير لم يصرح بالتحديث. لكن الحديث في مسلم.

وللحديث شاهد عن ابن عمر مرفوعاً أخرجه ابن ماجه ٣٥٨٦ وفي سنده موسى بن عبيدة ضعيف.

(٥) صحيح. يأتي إن شاء الله مستوفياً، وقد رواه البخاري ومسلم مطولاً في خبر تحريم مكة.

نفسه أن لا يقع في محظور (ومن كان داخل الميقات فوقته الحل) معناه الحل الذي بين المواقيت وبين الحرم لأنه يجوز إحرامه من دويرة أهله، وما وراء الميقات إلى الحرم مكان واحد (ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم وفي العمرة الحل) لأن النبي عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه رضي الله عنهم أن يحرموا بالحج من جوف مكة، وأمر

الفصل قوله: (ومن كان داخل الميقات الخ) المتبادر من هذه العبارة أن يكون بعد المواقيت لكن الواقع أن لا فرق بين كونه بعدها أو فيها نفسها في نص الرواية، قال: ليس للرجل من أهل المواقيت ومن دونها إلى مكة أن يقرن ولا يتمتع، وهو بمنزلة أهل مكة، ألا ترى أن له أن يدخل مكة بغير إحرام، كذا في كلام محمد، وصرح بأن ذلك عند عدم قصد النسك. أما إذا قصدوه وجب عليهم الإحرام قبل دخولهم أرض الحرم فميقاتهم كل الحل إلى الحرم، فهم في سعة من دارهم إلى الحرم وما عجلوه من دارهم فهو أفضل. وقال محمد: بلغنا عن عمر رضي الله عنه أنه خرج من مكة إلى قديد ثم رجع إلى مكة، قال: وكذا المكي إذا خرج من مكة لحاجة فبلغ الوقت ولم يجاوزه، يعني له أن يدخل مكة راجعاً بغير إحرام، فإن جاوز الوقت لم يكن له أن يدخل مكة إلا بإحرام قوله: (كذا قاله عليّ وابن مسعود) روى الحاكم في التفسير من المستدرك عن عبد الله بن سلمة المرادي قال: سئل علي رضي الله عنه عن قوله عز وجل ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ فقال: أن تحرم من دويرة أهلك[1]، وقال: صحيح على شرط الشيخين اهـ. وقد روي من حديث أبي هريرة مرفوعاً[2] ونظر فيه، وحديث ابن مسعود ذكره المصنف وغيره، والله أعلم به. ثم هذا خلاف ما تقدم من كون المراد إيجاب الإتمام على من شرع في بحث الفور والتراخي أول كتاب الحج قوله: (والأفضل التقديم عليها) أي على المواقيت، بخلاف تقديم الإحرام على أشهر الحج أجمعوا أنه مكروه، كذا في الينابيع وغيره، فيجب حمل الأفضلية من دويرة أهله على ما إذا كان من داره إلى مكة دون أشهر الحج، كما قيد به قاضيخان. وإنما كان التقديم على المواقيت أفضل لأنه أكثر تعظيماً وأوفر مشقة، والأجر على قدر المشقة، ولذا كانوا يستحبون الإحرام بهما من الأماكن القاصية. وروي عن ابن عمر أنه أحرم من بيت المقدس، وعمران بن حصين من البصرة، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه أحرم من الشام، وابن مسعود من القادسية، وقال عليه الصلاة والسلام «من أهلّ من المسجد الأقصى بعمرة أو حجة غفر له ما تقدم من ذنبه» ورواه أحمد وأبو داود بنحوه. ثم هذه الأفضلية مقيدة بما إذا كان يملك نفسه، روي ذلك عن أبي حنيفة رحمه الله كما ذكره المصنف رحمه الله. ثم إذا انتفت الأفضلية لعدم ملكه نفسه هل يكون الثابت الإباحة أو الكراهة؟ روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه مكروه. فالحاصل تقيد الأفضلية في المكان بملك نفسه، والمشهور في الكراهة في الزمان عدم تقيدها بخوف مواقعة المحظورات، فعلى هذا التقدير المناسب التعليل للكراهة قبل أشهر الحج بكون الإحرام قبل وقت الحج وهو أشهر الحج كما علل به الفقيه أبو عبد الله. وقيل في الزمان أيضاً التفصيل إن أمن على نفسه لا يكره قبل أشهر الحج

الميقات أفضل لأن الإحرام عنده من الأداء. وقوله (وعن أبي حنيفة) ظاهر. وقوله (ومن كان داخل الميقات فوقته) أي موضع إحرامه الحل الذي بين الميقات وبين الحرم لا الحل الذي هو خارج الميقات (لأنه يجوز إحرامه من دويرة أهله) لما تلونا،

قوله: وقال الشافعي: (الإحرام من الميقات أفضل لأن الإحرام عنده من الأداء) أقول: فينبغي أن لا يجوز التقديم عنده لأنه يكون كتقديم التحريمة على الوقت فليتأمل.

---

(١) موقوف. أخرجه الحاكم في المستدرك ٢/ ٢٧٦ والبيهقي ٥/ ٣٠ كلاهما عن علي موقوفاً وهو الصواب.
وقال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٦: حديث ابن مسعود غريب.
وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ٧: لم أجده اهـ.

(٢) ضعيف. أخرجه البيهقي ٥/ ٣٠ من حديث أبي هريرة بلفظ «من تمام الحج أن تحرم من دويرة أهلك».
في إسناده جابر بن نوح. ضعفه الحافظ في التقريب. ومحمد بن عمرو شيخه غير قوي.

أخا عائشة رضي الله عنهما أن يعمرها من التنعيم وهو في الحل، ولأن أداء الحج في عرفة وهي في الحل فيكون الإحرام من الحرم ليتحقق نوع سفر، وأداء العمرة في الحرم فيكون الإحرام من الحل لهذا، إلا أن التنعيم أفضل لورود الأثر به، والله أعلم بالصواب.

وإلا كره، ولا أعلمه مروياً عن المتقدمين، فالأولى ما روي عن أئمتنا المتقدمين إطلاق الكراهة وتعليلها إنما يكون بما ذكرناه من كونه قبل أشهر الحج من خالف إطلاقهم التعليل بذلك ففصلوا. والحق هو الإطلاق والتعليل بذلك بناء على شبه الإحرام بالركن، وإن كان شرطاً فيراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطاً، ولو كان ركناً حقيقة لم يصح قبل أشهر الحج، فإذا كان شبيهاً به كره قبلها لشبهه وقربه من عدم الصحة، فهذا هو حقيقة الوجه ولشبه الركن لم يجز لفائت الحج استدامة الإحرام ليقضي به من قابل قوله: (ومن كان داخل المواقيت) أو في نفس المواقيت (فوقته الحل) معلوم إذا كان داخل المواقيت الذي هو الحل، أما إذا كان ساكناً في أرض الحرم فميقاته كميقات أهل مكة وهو الحرم في الحج والحل في العمرة قوله: (لأن النبي ﷺ أمر أصحابه) روى مسلم عن جابر رضي الله عنه قال «أمرنا رسول الله ﷺ لما أحللنا أن نحرم إذا توجهنا إلى منى، قال: فأهللنا من الأبطح»[1] وفي الصحيحين من قول عائشة رضي الله عنها «يا رسول الله تنطلقون بحجة وعمرة وأنطلق بحج؟ فأمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يخرج معها إلى التنعيم فاعتمرت بعد الحج»[2].

فلو كان المراد بالحل ما هو خارج الميقات لما جاز أن يحرم من دويرة أهله، وحيث جاز له ذلك جاز أن يحرم من أي موضع شاء من الحل لأن ما وراء الميقات إلى الحرم مكان واحد. وقوله (ومن كان بمكة) ظاهر. وقوله (لورود الأثر به) أراد به قوله: وأمر أخا عائشة أن يعمرها من التنعيم.

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١٤ والطحاوي ٢/١٩٢ كلاهما من حديث جابر بن عبد الله.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٦٠، ١٧٨٨، ١٧٨٦، ١٧٨٣ ومسلم ١٢١١ والنسائي ٥/٤٥، ١٤٦ وفي الكبرى ٣٧٨٥ وابن ماجه ٣٠٠٠ وابن حبان ٣٧٩٢، ٣٧٩٥ وابن خزيمة ٣٩٠٧ كلهم من عائشة، وله قصة.

باب الإحرام

(وإذا أراد الإحرام اغتسل أو توضأ والغسل أفضل) لما روي أنه عليه الصلاة والسلام «اغتسل لإحرامه» إلا أنه

باب الإحرام

حقيقته الدخول في الحرمة، والمراد الدخول في حرمات مخصوصة: أي التزامها، والتزامها شرط الحج شرعاً غير أنه لا يتحقق ثبوته شرعاً إلا بالنية مع الذكر أو الخصوصية على ما سيأتي، وإذا تم الإحرام لا يخرج عنه إلا بعمل النسك الذي أحرم به، وإن أفسده إلا في الفوات فبعمل العمرة وإلا الإحصار فبذبح الهدي، ثم لا بد من القضاء مطلقاً وإن كان مظنوناً، فلو أحرم بالحج على ظن أن عليه الحج ثم ظهر له أن لا حج عليه يمضي فيه وليس له أن يبطله، فإن أبطله فعليه قضاؤه، لأنه لم يشرع فسخ الإحرام أبدا إلا بالدم والقضاء، وذلك يدل على لزوم المضي مطلقاً، بخلاف المظنون في الصلاة على ما سلف قوله: (لما روي الخ) أخرج الترمذي عن خارجة بن زيد ابن ثابت «أنه رأى رسول الله ﷺ تجرد لإهلاله واغتسل»[1] وقال: حديث حسن غريب. قال ابن القطان: إنما حسنه ولم يصححه للاختلاف في عبد الرحمن بن أبي الزناد، والراوي عند عبد الله بن يعقوب المدني أجهدت نفسي في معرفته فلم أجد أحداً ذكره لكن تحسين الترمذي للحديث فرع معرفته حاله وعينه، وأخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «اغتسل رسول الله ﷺ ثم لبس ثيابه، فلما أتى ذا الحليفة صلى ركعتين ثم قعد على بعيره، فلما استوى به أحرم بالحج»[2] وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. يعقوب بن عطاء ممن جمع أئمة الإسلام حديثه، وأخرج أيضاً عن ابن عمر رضي الله عنهما قال «من السنة أن يغتسل إذا أراد أن يحرم»[3] وصححه على شرطهما وأخرجه ابن أبي شيبة والبزار. وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع عند الجمهور، وينبغي أن يجامع زوجته إن كان مسافراً بها أو كان يحرم من داره لأنه يحصل به ارتفاق له أولها فيما بعد ذلك، وقد أسند أبو حنيفة رحمه الله

باب الإحرام

لما فرغ من ذكر المواقيت، ذكر كيفية الإحرام الذي يفعل في تلك المواقيت. والإحرام لغة مصدر أحرم إذا دخل في الحرم كأشتى إذا دخل في الشتاء. وفي عرف الفقهاء تحريم المباحات على نفسه لأداء هذه العبادة، فإن من العبادات ما لها تحريم وتحليل كالصلاة والحج، ومنها ما ليس له ذلك كالصوم والزكاة (وإذا أراد الإحرام اغتسل أو توضأ والغسل أفضل لما روى «أنه عليه الصلاة والسلام اغتسل لإحرامه») وقوله: (إلا أنه) استثناء من قوله والغسل أفضل، وكأنه يدفع ما يتوهم أن

باب الإحرام

قوله: (وقوله إلا أنه استثناء من قوله والغسل أفضل) أقول: فيه بحث، بل هو استثناء منقطع من قوله لما روي الخ.

(١) ضعيف. أخرجه الترمذي ٨٣٠ والدارقطني ٢/ ٢٢٠ والعقيلي في الضعفاء ٤/ ١٣٨ (١٦٩٩) كلهم من حديث زيد بن ثابت.
قال الترمذي: حسن غريب اهـ.
وأعله العقيلي بأبي غزية حيث قال: سمعت البخاري يقول: قاضي عنده مناكير اهـ التاريخ الكبير ١/ ٢٣٨ وقال ابن القطان: إنما حسنه الترمذي، ولم يصححه للاختلاف في عبد الرحمن بن أبي الزناد والراوي عنه عبد الله بن يعقوب المدني أجهدت نفسي في معرفته فلم أجد أحداً ذكره اهـ نصب الراية ٣/ ١٧.
قلت: وكذا قال الحافظ في التقريب: مجهول. وختم العقيلي كلامه: لا يتابع يعني أبا غزية. إلا من طريق فيها ضعف.

(٢) ضعيف. أخرجه الحاكم ١/ ٤٤٧ من حديث ابن عباس، وصححه ووافقه الذهبي! مع أن في إسناده يعقوب بن عطاء ضعفه يحيى وأحمد كما ذكر الذهبي نفسه في الميزان وقال الحافظ في التقريب: ضعيف، واكتفى في الدراية ٢/ ٨ بقوله: فيه مقال.

(٣) موقوف. أخرجه الحاكم ١/ ٤٤٧ والدارقطني ٢/ ٢٢٠ وابن أبي شيبة والبزار كما في نصب الراية ٣/ ١٨ كلهم عن ابن عمر موقوفاً عليه، لكن له حكم الرفع صححه الحاكم وسكت عنه الذهبي وقال الهيثمي في المجمع ٣/ ٢١٧: رواه البزار كلهم ثقات.

للتنظيف حتى تؤمر به الحائض، وإن لم يقع فرضاً عنها فيقوم الوضوء مقامه كما في الجمعة، لكن الغسل أفضل لأن معنى النظافة فيه أتم، ولأنه عليه الصلاة والسلام اختاره. قال: **(ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين إزارا ورداء)** لأنه عليه الصلاة والسلام ائتزر وارتدى عند إحرامه، ولأنه ممنوع عن لبس المخيط ولابد من ستر العورة ودفع الحرّ والبرد، وذلك فيما عيناه، والجديد أفضل لأنه أقرب إلى الطهارة. قال: **(ومس طيباً إن كان له)** وعن محمد رحمه الله: أنه يكره إذا تطيب بما تبقى عينه بعد الإحرام، وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله، لأنه منتفع بالطيب بعد الإحرام. ووجه المشهور حديث عائشة رضي الله عنها قالت «كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم»

عن إبراهيم بن المنتشر عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت «كنت أطيب رسول الله ﷺ ثم يطوف في نسائه ثم يصبح محرماً» ورواه مرة «طيبت فطاف ثم أصبح»[1] بصيغة الماضي قوله: **(إلا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض)** قد تقدم في حديث جابر الطويل «فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبي بكر رضي الله عنهما فأرسلت إلى النبي ﷺ كيف أصنع؟ فقال: اغتسلي واستثفري بثوب وأحرمي»[2] ونحوه عن عائشة رضي الله عنها في صحيح مسلم ولفظها «نفست أسماء بنت عميس بمحمد بن أبي بكر رضي الله عنهما بالشجرة»[3] وهو شاهد لمطلوبية الغسل للحائض بالدلالة إذ لا فرق بين الحائض والنفساء أو النفاس أقوى من الحيض لامتداده وكثرة دمه، ففي الحيض أولى. وفي أبي داود والترمذي أنه عليه الصلاة والسلام قال «إن النفساء والحائض تغتسل وتحرم وتقضي المناسك كلها غير أن لا تطوف بالبيت»[4] وإذا كان للنظافة وإزالة الرائحة لا يعتبر التيمم بدله عند العجز عن الماء ويؤمر به الصبي. ويستحب كمال التنظيف في الإحرام من قص الأظفار ونتف الإبطين وحلق العانة وجماع أهله كما تقدم قوله: **(ولبس ثوبين الخ)** هذا هو السنة، والثوب الواحد الساتر جائز قوله: **(لأنه عليه الصلاة والسلام ائتزر)** في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما «انطلق النبي ﷺ من المدينة بعد ما ترجل وادّهن ولبس إزاره ورداءه هو وأصحابه فلم ينه عن شيء من الأردية والأزر تلبس إلا المزعفرة التي تردع على الجلد فأصبح بذي الحليفة راكب راحلته حتى استوت على البيداء أهلّ هو وأصحابه»[5] الحديث. وائتزر بهمزتين أولاهما همزة وصل ووضع تاء مشددة مكان الثانية خطأ قوله: **(وهو قول مالك والشافعي)** وكذا قول زفر قوله: **(ووجه المشهور)** في الصحيحين

الغسل إذا كان أفضل، وجب أن لا يقوم غير مقامه فقال: **(إلا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض وإن لم يقع فرضاً عنها)** روي «أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال لرسول الله ﷺ: إن أسماء قد نفست فقال: مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج» ومعلوم أن الاغتسال الواجب لا يتأدى مع وجود الحيض فكان لمعنى النظافة، وكل غسل كان لمعنى النظافة يقوم الوضوء مقامه **(كما في الجمعة)** والعيدين **(لكن الغسل أفضل لأن معنى النظافة أتم، ولأنه عليه الصلاة والسلام اختاره)** أي آثره على الوضوء وضعف تركيبه لا يخفى على المتأمل **(ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين إزاراً ورداء)** وفي ذكر الجديد نفي لقول من يقول بكراهة لبس الجديد عند الإحرام، والإزار من الحقو إلى الخصر، والرداء من الكتف **(لأنه ﷺ ائتزر وارتدى)** أي لبس الإزار

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٢٦٧، ٢٧٠ ومسلم ١١٩٢ كلاهما من حديث عائشة.

(٢) تقدم في أوائل كتاب الحج في حديث جابر الطويل.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٠٩ وأبو داود ١٧٤٣ والبيهقي ٥/ ٣٢.
كلاهما من حديث عائشة.
وأخرجه النسائي ٥/ ١٦٤ وابن ماجه ١٩١٢ كلاهما من حديث جابر.
وهو عند البخاري ١٧٦٢ طرف من حديث عائشة.

(٤) فيه ضعف. أخرجه أبو داود ١٧٤٤ والترمذي ٩٤٥ كلاهما من حديث ابن عباس.
قال الترمذي: حسن غريب من هذا الوجه اهـ.
وقال المنذري في مختصره ٢/ ٢٨٦: وفي إسناده خصيف وهو ابن عبد الرحمن الحراني كنيته أبو عون ضعفه غير واحد اهـ وقال عنه في التقريب: صدوق سيء الحفظ خلط بآخره اهـ وفيه مروان بن شجاع. قال في التقريب: صدوق له أوهام.

(٥) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٤٥ بهذا اللفظ وأتم منه وكرره في ١٦٢٥ و١٧٣١ من حديث ابن عباس.

والممنوع عنه التطيب بعد الإحرام، والباقي كالتابع له لاتصاله به، بخلاف الثوب لأنه مباين عنه. قال: **(وصلى**

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت «كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم» وفي لفظ لهما «كأني أنظر إلى وبيص الطيب في مفرق رسول الله ﷺ وهو محرم» وفي لفظ لمسلم «كأني أنظر إلى وبيص المسك في مفرق رسول الله ﷺ وهو يلبي» وفي لفظ لهما قالت «كان عليه الصلاة والسلام إذا أراد أن يحرم يتطيب بأطيب ما يجد، ثم أرى وبيص الطيب في رأسه ولحيته بعد ذلك»[1] وللآخرين ما أخرج البخاري ومسلم عن يعلى بن أمية قال «أتى النبي ﷺ رجل متضمخ بطيب وعليه جبة فقال: يا رسول الله كيف ترى في رجل أحرم بعمرة في جبة بعد ما تضمخ بطيب؟ فقال له عليه الصلاة والسلام: أما الطيب الذي بك فاغسله ثلاث مرات، وأما الجبة فانزعها ثم اصنع في عمرتك ما تصنع في حجك»[2] وعن هذا قال بعضهم: إن حل الطيب كان خاصاً به عليه الصلاة والسلام لأنه فعله ومنع غيره. ودفع بأن قوله للرجل ذلك يحتمل كونه لحرمة التطيب، ويحتمل كونه لخصوص ذلك الطيب، بأن كان فيه خلوق، فلا يفيد منعه الخصوصية، فنظرنا فإذا في صحيح مسلم في الحديث المذكور «وهو مصفر لحيته ورأسه»[3] وقد نهى عن التزعفر لما في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه «أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن التزعفر» وفي لفظ لمسلم «نهى أن يتزعفر الرجل»[4] وهو مقدم على ما في أبي داود «أنه عليه الصلاة والسلام كان يلبس النعال السبتية ويصفر لحيته بالورس والزعفران»[5] وإن كان ابن القطان صححه، لأن ما في الصحيحين أقوى خصوصاً، وهو مانع فيقدم على المبيح. وحينئذ فالمنع من خصوص الطيب الذي به في قوله «أما الطيب الذي بك»[6] إذا ثبت أنه نهي عنه مطلقاً لا يقتضي المنع عن كل طيب، وقد جاء مصرحاً في الحديث في مسند أحمد قال له: «اخلع عنك هذه الجبة واغسل عنك هذا الزعفران» ومما يدل على عدم الخصوصية ما في أبي داود عن

والرداء، ويدخل الرداء تحت يمينه ويلقيه على كتفه الأيسر ويبقى كتفه الأيمن مكشوفاً ولا يزرّه ولا يعقده ولا يخلله، فإن فعل ذلك كره ولا شيء عليه. وقوله: **(ولأنه ممنوع)** ظاهر. وقوله: **(لأنه أقرب إلى الطهارة)** لأنه لم تصبه النجاسة ظاهر **(ومس طيباً إن وجد)** أيّ طيب كان في ظاهر الرواية **(و)** روى المعلى **(عن محمد أنه يكره إذا تطيب بما تبقى عينه بعد الإحرام)** كالمسك والغالية قال محمد: كنت لا أرى بأساً بذلك حتى رأيت قوماً أحضروا طيباً كثيراً ورأيت أمراً شنيعاً فكرهته **(وهو قول مالك والشافعي لأنه منتفع بالطيب بعد الإحرام)** قيل: لأنه إذا عرق ينتقل إلى موضع آخر من بدنه فيكون ذلك بمنزلة التطيب ابتداء بعد الإحرام في الموضع الثاني، يؤيده ما روي أنه عليه الصلاة والسلام «رأى أعرابياً عليه خلوق فقال:

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٢٧١، ١٥٣٨، ٥٩٢٣ و٥٩١٨ ومسلم ١١٩٠ والنسائي ٥/ ١٣٨، ١٣٩ و١٤٠ وأبو داود ١٧٤٦ وابن حبان ١٣٧٦ و١٣٧٧ والبيهقي ٥/ ٣٤، ٣٥ والطحاوي ٢/ ١٢٩ والطيالسي ١٣٨٥ وأحمد ٦/ ٢٥٠ و٤١، ٢٦٤، ١٩١، ٣٨ كلهم من حديث عائشة بألفاظ متقاربة.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٨٩، ١٨٤٧ و٤٩٨٥، ٤٣٢٩ ومسلم ١١٨٠ وأبو داود ١٨١٩ والترمذي ٨٣٥ مختصراً و٨٣٦ والنسائي ٥/ ١٤٢، ١٤٣ والبيهقي ٥/ ٥٦ والدارقطني ٥/ ٢٣١، وابن الجارود ٤٤٧، ٤٤٩ وأحمد ٤/ ٢٢٢، ٢٢٤ كلهم من حديث يعلى بن أمية عن أبيه بألفاظ متقاربة، ورواية لمسلم «وهو مصفر لحيته ورأسه».

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ٥٨٤٦ ومسلم ٢١٠١ وأبو داود ٤١٧٩ والترمذي ٢٨١٦ والنسائي ٨/ ١٨٩ والطيالسي ١٨٠٩ وأبو يعلى ٣٨٨٨، ٣٩٢٥، ٣٩٣٤ كلهم من حديث أنس.

(٤) حسن. أخرجه أبو داود ٤٢١٠ والنسائي في الكبرى ٩٣٦٠ كلاهما من حديث ابن عمر.
قال المنذري في مختصره ٦/ ١٠٦: في إسناد عبد العزيز بن أبي رواد استشهد به البخاري وقال ابن معين ثقة، كنا يعلن الإرجاء.
وقال المنذري: وكان مشهورا بالإرجاء، وتكلم فيه غير واحد وذكر ابن حبان: أنه روى عن نافع أشياء لا يشكُّ من سمعها أنها موضوعة حتى كثر منه ذلك وسقط الاحتجاج به اهـ وهذا فيه نظر ففي التقريب: صدوق ربما وهم.
وورد بنحوه مطوّلاً من حديث ابن عمر أخرجه البخاري ٥٨٥١ ومسلم ١٧٧٢ والنسائي ١/ ٨٠، ٨١ وأبو داود ١٧٧٢ والترمذي ٧٤ في الشمائل وابن حبان ٣٧٦٣. فهذا شاهد له.

(٥) هو المتقدم قبل ثلاثة أحاديث.

(٦) هو المتقدم قبل أربعة أحاديث. ذكره المصنف بمعناه.

ركعتين) لما روى جابر رضي الله تعالى عنه «أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى بذي الحليفة ركعتين عند إحرامه» قال وقال: (اللهم إني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني) لأن أداءها في أزمنة متفرقة وأماكن متباينة فلا يعرى عن المشقة عادة فيسأل التيسير، وفي الصلاة لم يذكر مثل هذا الدعاء لأن مدتها يسيرة وأداءها عادة متيسر. قال: (ثم يلبي عقيب صلاته) لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام لبى في دبر صلاته. وإن لبى بعد ما استوت به راحلته

عائشة رضي الله عنها «كنا نخرج مع النبي ﷺ إلى مكة فنضمد جباهنا بالمسك المطيب عند الإحرام، فإذا عرقت إحدانا سال على وجهها فيراه النبي ﷺ فلا ينهانا»[1] وعن الشافعي أن حديث الأعرابي منسوخ، لأنه كان في عام الجعرانة وهو سنة ثمان، وحديث عائشة رضي الله عنها في حجة الوداع سنة عشر. ورئي ابن عباس رضي الله عنهما محرماً وعلى رأسه مثل الرب [2] من الغالية. وقال مسلم بن صبيح: رأيت ابن الزبير محرماً وفي رأسه ولحيته من الطيب ما لو كان لرجل أعد منه رأس مال. قال المنذري: وعليه أكثر الصحابة رضي الله عنهم. قال الحازمي: وما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر: أن عمر رضي الله عنه وجد ريح طيب من معاوية وهو محرم، فقال له عمر: ارجع فاغسله، فإن عمر رضي الله عنه لم يبلغه حديث عائشة رضي الله عنها وإلا لرجع إليه، وإذا لم يبلغه فسنة رسول الله ﷺ بعد ثبوتها أحق أن تتبع. وحديث معاوية هذا أخرجه البزار وزاد فيه فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول «الحاج الشعث التفل»[3] وللاختلاف استحبوا أن يذيب جرم المسك إذا تطيب به بماء ورد ونحوه قوله: (والممنوع منه التطيب) لأنه فعل المكلف والأحكام إنما تتعلق به ولم يتطيب بعد الإحرام لكن هم يقولون هذا الممنوع منه بعد الإحرام. وهناك منع آخر قبله عن التطيب بما يبقى عينه. وحاصل الجواب: منع ثبوت هذا المنع، فإن قستم على الثوب فهو في مقابلة النص لما ذكرنا من وروده به في البدن ولم يرد في الثوب فعقلنا أنه اعتبر في البدن تابعاً، والمتصل في الثوب منفصل عنه فلم يعتبر تبعاً، وهذا لأن المقصود من استنان الطيب عند الإحرام حصول الارتفاق به حالة المنع منه على مثال السحور للصوم إلا أن هذا القدر يحصل بما في البدن، فيغني عن تجويزه في الثوب إذ لم يقصد كما الارتفاق في حالة الإحرام لأن الحاج الشعث التفل وقد قيل: يجوز في الثوب أيضاً على قولهما قوله: (لما روى جابر) المعروف عن جابر رضي الله عنه في حديثه الطويل «أن النبي ﷺ صلى في مسجد ذي الحليفة»[4] ولم يذكر عدداً. لكن في مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما «كان عليه الصلاة والسلام يركع بذي الحليفة ركعتين»[5] وأخرج أبو داود عن ابن إسحاق عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «خرج رسول الله ﷺ حاجاً، فلما

اغتسل عنك هذا الخلوق» (ووجه المشهور حديث عائشة قالت «كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم») وفيه نظر، لجواز أن يكون ذلك الطيب مما لا يبقى أثره بعد الإحرام والمكروه ذلك. والجواب: أن من جملة حديث عائشة «ولقد رأيت وبيص الطيب في مفارق رسول الله ﷺ بعد الإحرام» ولما كان ذلك معلوماً من حديث عائشة رضي الله عنها اقتصر عن ذكره (ولأن الممنوع عن المحرم التطيب والباقي كالتابع له لاتصاله ببدنه) ولا حكم للتبع فيكون بمنزلة العدم (بخلاف الثوب المخيط) إذا لبس قبل الإحرام، وبقي على ذلك بعده فإنه يكون ممنوعاً، ويكون كاللابس ابتداء حتى يلزمه الجزاء (لأنه مباين عنه) فلا يكون تابعاً، وعن هذا إذا حلف ولا يتطيب فدام على طيب كان بجسده لا يحنث، وإن حلف لا يلبس هذا الثوب

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٨٣٠ وأبو يعلى ٤٨٨٦ كلاهما من حديث عائشة في إسناد أبي يعلى مجاهد بن موسى وهو ثقة عن القاسم بن مالك الثقفي والقاسم بن مالك المزني وثقه ابن معين، والعجلي، وأحمد، وأبو داود، وجماعة. وقال أبو حاتم: صالح ليس بالمتين وقال الساجي: ضعيف. لكن توبع في رواية أبي داود على عمر الثقفي، وهو ثقة كما في التقريب، ومن فوقه عائشة بنت طلحة وهي ثقة كما قال في التقريب.

(٢) قوله (الرب) هو بالراء المضمومة والموحدة، قال ابن الأثير في النهاية: هو ما يطبخ من التمر وهو الدبس أيضاً اهـ كتبه مصححه.

(٣) أخرجه البزار في مسنده كما في المجمع ٣/٢١٨ عن عمر مرفوعاً، وقال الهيثمي: ورواه أحمد ورجاله رجال الصحيح لكن عطاء بن يسار لم يسمع من عمر. وهو عند البزار متصل لكن فيه الخوزي ضعيف اهـ فالحديث يقوي المرسل، وله شواهد.

(٤) قال الزيلعي في نصب الراية ٣/٢١: غريب عن جابر، والذي في حديث جابر الطويل أنه صلى في مسجد ذي الحليفة، ولم يذكر عدداً.

(٥) صحيح. أخرجه مسلم ١١٨٤ ح٢١ من حديث ابن عمر وكذا والنسائي ٥/١٥٩، ١٦٠ والبيهقي ٥/٤٤.

جاز، ولكن الأول أفضل لما روينا (فإن كان مفرداً بالحج ينوي بتلبيته الحج) لأنه عبادة والأعمال بالنيات (والتلبية

صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتين أوجب في مجلسه»[1] ورواه الحاكم وصححه ولا يصليهما في الوقت المكروه، وتجزي المكتوبة عنهما كتحية المسجد، وعن أنس رضي الله عنه: «أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر ثم ركب على راحلته»[2] قوله: (والأول أفضل) أي التلبية دبر الصلاة قوله: (لما روينا) من أنه عليه الصلاة والسلام «لبى في دبر صلاته»[3] اعلم أنه اختلفت الروايات في إهلاله عليه الصلاة والسلام، وروايات أنه عليه الصلاة والسلام لبى بعد ما استوت به راحلته أكثر وأصح. في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما «أنه عليه الصلاة والسلام أهلّ حين استوت به راحلته قائمة»[4] وفي لفظ لمسلم «كان عليه الصلاة والسلام إذا وضع رجله في الغرز وانبعثت به راحلته قائمة أهلّ من ذي الحليفة»[5] وفي لفظ لمسلم أيضاً عن ابن عمر رضي الله عنهما «لم أر رسول الله ﷺ يهلّ حتى تنبعث به راحلته»[6] مختصراً. وأخرج البخاري عن أنس رضي الله عنه «صلى النبي ﷺ بالمدينة أربعاً وبذي الحليفة ركعتين ثم بات حتى أصبح فلما ركب راحلته واستوت به أهلّ»[7].وكذا هو ظاهر حديث جابر الطويل المتقدم. وأخرجه البخاري أيضاً في حديث آخر، وأخرج مسلم عن ابن عباس وفيه «ثم ركب راحلته، فلما استوت على البيداء أهلّ بالحج»[8] فهذه تفيد ما سمعت. وأخرج الترمذي والنسائي عن عبد السلام بن حرب حدثنا خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ أهلّ في دبر الصلاة»[9] وقال: حديث

فدام على لبسه حنث، وحديث الأعرابي محمود على أنه كان على ثوبه لا على بدنه. قال: (وصلى ركعتين) أي إذا أراد الإحرام صلى ركعتين لما روي جابر رضي الله عنه «أن النبي ﷺ صلى بذي الحليفة ركعتين عند إحرامه» وروى عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال «أتاني آت من ربي وأنا بالعقيق فقال: صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل: لبيك بحجة وعمرة معاً» ويقرأ فيهما ما شاء وإن قرأ في الأولى بفاتحة الكتاب، و﴿قل يا أيها الكافرون﴾ وفي الثانية بفاتحة الكتاب، ﴿وقل هو الله أحد﴾ تبركاً بفعله عليه الصلاة والسلام فهو أفضل» (قال) يعني محمداً (وقال) يعني الذي يريد الحج (اللهم إني أريد الحج فيسره لي

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٧٧٠ والحاكم ١/ ٤٥١ وأحمد ١/ ٢٦٠ كلهم من طريق خصيف الجزري عن ابن جبير قال: «قلت لابن عباس...» فذكره مطوّلاً.

قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٢٢: ابن إسحاق فيه مقال وضعيف ذكره ابن حبان في الضعفاء وقال: كان فقيهاً صالحاً إلا أنه يخطىء، وأنا أستخير الله في إدخاله في الثقات، واحتج به جماعة من أئمتنا، وتركه آخرون، والإنصاف قبول ما وافق الأثبات اهـ.

قلت: أما ابن إسحاق فقد صرح بالتحديث فزالت العلة الأولى.

وأما خُصيف فمختلف فيه، وقد وافق الأثبات في هذا الحديث حيث إن الإحرام الحقيقي كان عقب الصلاة كما في لفظ الحديث: «أوجب» وأما الباقي ففيها «أهل» والإهلال هو رفع الصوت بالتلبية فهذا الحديث حسن ولاسيما، وقد سكت عليه أبو داود، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، والحديث اعتمده أحمد كما تقدم، والحديث أكثر ما هنالك أنه يدل على سعة علم ابن عباس.

(٢) صحيح. أخرجه أبو داود ١٧٧٤ والنسائي ٥/ ١٢٧ ـ ١٦٢ كلاهما من حديث أنس بن مالك ورجاله كلهم ثقات رجال البخاري ومسلم. وورد من حديث ابن عباس رواه مسلم وقد تقدم.

(٣) حسن لشواهده. أخرجه الترمذي ٨١٩ والنسائي ٥/ ١٦٢ والدارمي ٢/ ٣٣، ٣٤ وأبو يعلى ٢٥١٢ والبيهقي ٥/ ٣٧ كلهم من حديث ابن عباس.

قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من طريق عبد السلام بن حرب. وهو الذي يستحب أهل العلم أن يحرم الرجل في دبر الصلاة اهـ. وفي إسناده خصيف غير قوي لكن الحديث له شواهد كثيرة، فهو حسن في الجملة.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٥٢ وكرره مراراً بنحوه وأتم منه ومسلم ١١٨٧ ح ٢٨، ٢٩ والنسائي ٥/ ١٦٣ وكرره كلهم من حديث ابن عمر.

(٥) هذه الرواية لمسلم ١١٨٧ ح ٢٧.

(٦) مسلم ١١٨٧ ح ٢٥.

(٧) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٥١، ١٧١٥، ١٧١٢، ٢٩٨٦ وأبو داود ١٧٩٦ وأحمد ٣/ ١٨٦، ٢٦٨ والطحاوي ١/ ٤١٨ والبيهقي ٥/ ٩ وابن خزيمة ٢٦١٨، ٢٦١٩ كلهم من حديث أنس بن مالك.

(٨) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٤٣ من حديث ابن عباس، وله قصة.

(٩) تقدم قبل ستة أحاديث.

أن يقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك) وقوله إن الحمد بكسر الألف لا بفتحها ليكون ابتداء لابناء إذ الفتحة صفة الأولى، وهو إجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه

حسن غريب لا يعرف أحد رواه غير عبد السلام بن حرب. قال في الإمام: وعبد السلام بن حرب أخرج له الشيخان وخصيف. قال ابن حبان في كتاب الضعفاء: كان فقيهاً صالحاً إلا أنه كان يخطىء كثيراً، والإنصاف فيه قبول ما وافق فيه الأثبات، وترك ما لم يتابع عليه، وأنا أستخير الله في إدخاله في الثقات، ولذلك احتج به جماعة من أئمتنا وتركه آخرون. وحاصل هذا الكلام أن الحديث حسن، فإن أمكن الجمع جمع وإلا ترجح ما قبله، وقد أمكن بل وقع فيما أخرجه أبو داود عن ابن إسحاق عن خصيف عن سعيد بن جبير قال «قلت لابن عباس رضي الله عنهما: عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في إهلاله حين أوجب، فقال إني لأعلم الناس بذلك إنما كانت من رسول الله ﷺ حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا. خرج رسول الله ﷺ حاجاً فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه فأهلّ بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه ثم ركب، فلما استقلت به ناقته أهلّ وأدرك ذلك أقوام وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالاً فسمعناه حين استقلت به ناقته، ثم مضى عليه الصلاة والسلام فلما علا على شرف البيداء أهلّ وأدرك ذلك أقوام فقالوا: إنما أهلّ حين علا على شرف البيداء، وايم الله لقد أوجب في مصلاه وأهلّ حين استقلت به ناقته، وأهلّ حين علا على شرف البيداء»[1] ورواه الحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم اهـ. وأنت علمت ما في ابن إسحاق في أوائل الكتاب، وصححنا توثيقه، وما في خصيف آنفاً. وإنما جعله الحاكم على شرط مسلم لما عرف من أن مسلماً قد يخرّج عمن لم يسلم من غوائل الجرح. والحق أن الحديث حسن فيجب اعتباره وبه يقع الجمع ويزول الإشكال قوله: **(فإن كان مفرداً نوى بتلبيته الحج)** أي إن كان مفرداً بالحج نواه، لأن النية شرط العبادات، وإن ذكر بلسانه وقال: نويت الحج وأحرمت به لله تعالى لبيك الخ فحسن ليجتمع القلب واللسان، وعلى قياس ما قدمناه في شروط الصلاة إنما يحسن إذا لم تجتمع عزيمته، فإن اجتمعت فلا، ولم نعلم الرواة لنسكه عليه الصلاة والسلام فصلاً فصلاً قط روى واحد منهم أنه سمعه عليه الصلاة والسلام يقول: نويت العمرة ولا الحج قوله: **(بكسر الهمزة ولا بفتحها)** يعني في الوجه الأوجه،

وتقبله مني) قال في النهاية: وفي بعض النسخ لم يذكر قال الأول، وألحقه بحديث جابر: أي صلى النبي ﷺ بذي الحليفة، وقال: أي النبي ﷺ، والصحيح هو الأول، لأنه هو المثبت في الكتب المتقنة عن الأساتذة. وقوله: **(لأن أداها)** أي أداء هذه العبادة تعليل لسؤال التيسير. وقوله: **(ثم يلبي)** يريد من أراد الحجّ **(عقيب صلاته)** اختلف الرواة في وقت تلبية رسول الله ﷺ، فقال ابن عباس: «لبى دبر صلاته» وقال ابن عمر «لبى حين استوى على راحلته» وذكر جابر «أنه لبى حين علا البيداء» وابن عمر رضي الله عنهما ردّ هذا، فقال: يكذبون فيها على رسول الله ﷺ «وإنما لبى حين استوى على راحلته» وروي عن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس رضي الله عنهما كيف اختلف الناس في وقت تلبية رسول الله ﷺ وما حج إلا مرة واحدة، فقال «لبى رسول الله ﷺ في دبر صلاته» فسمع ذلك قوم من أصحابه فنقلوا ذلك، وكان القوم يأتونه أرسالاً فلبى حين استوت به راحلته فسمع قوم فظنوها أول تلبيته فنقلوا ذلك، ثم لبى حين علا البيداء، فسمعه قوم آخرون فظنوها أوّل تلبيته فنقلوا ذلك وايم الله ما أوجبها إلا في مصلاه» فقلنا: بأن الإتيان بقول ابن عباس لأنه أكد روايته باليمين، والإتيان بقول ابن عمر جائز. وقوله: **(وإن كان مفرداً بالحج)** ظاهر. وقوله: **(والتلبية أن يقول لبيك اللهم لبيك)** وهو من المصادر التي يجب حذف فعلها لوقوعه مثنى. واختلفوا في معناه فقيل: مشتق من ألبّ الرجل إذا أقام في مكان، فمعنى لبيك أقيم على

قوله: **(وهو من المصادر التي يجب حذف فعلها لوقوعه مثنى)** أقول: الأظهر أن يقال: يجب حذف فعلها للمبالغة، وإلا فبدونها لا يجب حذف فعلها كقولك ضربت ضربتين. وفي شرح الرضي: ليس وقوعه مثنى من الضوابط التي يعرف بها وجوب حذف فعله سواء

---

(١) تقدم تخريجه قبل ثمانية أحاديث.

على ما هو المعروف في القصة (ولا ينبغي أن يخلّ بشيء من هذه الكلمات) لأنه هو المنقول باتفاق الرواة فلا

وأما في الجواز فيجوز والكسر على استئناف الثناء وتكون التلبية للذات، والفتح على أنه تعليل للتلبية أي لبيك لأن الحمد والنعمة لك والملك، ولا يخفى أن تعليق الإجابة التي لا نهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة. هذا وإن كان استئناف الثناء لا يتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلاً مستأنفاً كما في قولك علم ابنك العلم إن العلم نافعه، قال الله تعالى ﴿وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ وهذا مقرر في مسالك العلة من علم الأصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الأول لأولويته بخلاف الفتح ليس فيه سوى أنه تعليل. وقول المصنف: إنه صفة الأولى يريد متعلقاً به. والكلام في مواضع. الأول: لفظ لبيك ومعناها لفظها مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير كقوله تعالى﴿ثم ارجع البصر كرتين﴾ أي كرات كثيرة وهو ملزوم النصب كما ترى والإضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجبتك إجابة بعد إجابة إلى ما لا نهاية له، وكأنه من ألب بالمكان إذا أقام به، ويعرف بهذا معناها فتكون مصدراً محذوف الزوائد، والقياسي منه إلباب ومفرد لبيك لب. وقد حكى سيبويه عن بعض العرب لبّ على أنه مفرد لبيك، غير أنه مبني على الكسر لعدم تمكنه هذا هو المشهور فيها. وقيل: ليس هنا إضافة والكاف حرف خطاب، وإنما حذفت النون لشبه الإضافة. وقيل: مضاف إلا أنه اسم مفرد وأصله لبي قلبت ألفه ياء للإضافة إلى الضمير كألف عليك الذي هو اسم فعل، وألف لدى فرده سيبويه، بقول الشاعر:

دعوت لما نابني مسورا ... فلبي فلبي يدي مسور

حيث ثبتت الياء مع كون الإضافة إلى ظاهر. الثاني: أنها إجابة فقيل لدعاء الخليل على ما أخرج الحاكم عن جرير عن قابوس عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «لما فرغ إبراهيم عليه الصلاة والسلام من بناء البيت قال: رب قد فرغت. فقال: أذن في الناس بالحج. قال: رب وما يبلغ صوتي؟ قال: أذن وعليّ البلاغ. قال: رب كيف أقول؟ قال: قل: يا أيها الناس كتب عليكم الحج، حج البيت العتيق، فسمعه من بين السماء والأرض ألا ترى أنهم يجيئون من أقصى الأرض يلبون»[1] وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأخرجه من طريق آخر، وأخرجه

طاعتك إقامة بعد إقامة لأن التلبية ههنا للتكرير، والتكرير يراد للتكثير. وقيل: مشتق من قولهم: امرأة لبة أي محبة لزوجها فمعناه محبتي لك يا رب. وقيل: من قولهم داري تلب دارك أي تواجهها فمعناه اتجاهي إليك مرة بعد أخرى والأول أنسب. وقوله: (إن الحمد بكسر الألف لا بفتحها) هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود في صفة تلبية رسول الله ﷺ. وقوله: (ليكون ابتداء) أي غير متعلق بما قبله (لا بناء إذ الفتحة صفة الأولى) قيل: مراده الحقيقة وهي المعنى القائم بالذات لا الصفة النحوية، وتقديره: ألبي إن الحمد والنعمة لك، أي وأنا موصوف بهذا القول. وقيل: المراد به التعليل لأنه يكون بتقدير اللام أي لبى لأن الحمد، وفيه بعد. وقيل: مراده أنه صفة التلبية أي ألبي تلبية هي أن الحمد لك، وعلى هذا قيل: من كسر الهمزة فقد عم ومن فتحها فقد خص. وقوله: (وهو) أي ذكر التلبية (إجابة لدعوة الخليل عليه الصلاة والسلام على ما هو المعروف في القصة) هي ما روي «أن الخليل عليه الصلاة والسلام لما فرغ من بناء البيت أمر بأن يدعو الناس إلى الحج، فصعد أبا قبيس وقال: ألا إن الله تعالى قد أمر ببناء بيت له وقد بني، ألا فحجوه فبلّغ الله صوته الناس في أصلاب آبائهم وأرحام أمهاتهم فمنهم من أجاب مرة ومرتين وأكثر من ذلك على حسب جوابهم يحجون» ويؤيد هذا قوله تعالى ﴿وأذن في

كان المراد بالتثنية التكرير كقوله تعالى ﴿فارجع البصر كرتين﴾ أي راجعاً كثيراً مكرراً، أو كان لغير التكرير نحو ضربت ضربين: أي مختلفين، بل الضابط لوجوب الحذف في هذا وأمثاله إضافته إلى الفاعل أو المفعول. ثم قال العلامة الرضي: لا لبيان النوع احترازاً عن قوله تعالى ﴿مكروا مكرهم﴾ وسعى لها سعيها اهـ كلام الرضي في شرح الكافية قوله: (إذ الفتحة صفة الأولى) أقول: أي المفتوح أو ذو الفتحة، والمراد هو ما في حيزه قوله: (وتقديره ألبي أن الحمد والنعمة لك) أقول: لعل استقامته بتضمين التلبية معنى الذكر: أي ألبي ذاكراً أن الحمد الخ أو بكونه مفعول ألبي، والمعنى أجيبك بأن الحمد والنعمة لك، بقي الكلام في كونه صفة للأولى إذ معناه للكلمة

---

(١) موقوف. أخرجه الحاكم ٢/ ٣٨٨ عن ابن عباس موقوفاً صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وهو كما قالا.

ينقص عنه (ولو زاد فيها جاز) خلافاً للشافعي رحمه الله في رواية الربيع رحمه الله عنه. هو اعتبره بالأذان والتشهد من حيث إنه ذكر منظوم. ولنا أن أجلاء الصحابة كابن مسعود وابن عمر وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهم زادوا على المأثور، ولأن المقصود الثناء، وإظهار العبودية فلا يمنع من الزيادة عليه. قال: (وإذا لبى فقد أحرم) يعني إذا

غيره بألفاظ تزيد وتنقص. وأخرج الأزرقي في تاريخ مكة عن عبد الله بن سلام: «لما أمر إبراهيم أن يؤذن في الناس قام على المقام فارتفع المقام حتى أشرف على ما تحته» الحديث. وأخرج عن مجاهد «قام إبراهيم عليه السلام على هذا المقام فقال: يا أيها الناس أجيبوا ربكم فقالوا: لبيك اللهم لبيك. قال: فمن حج البيت اليوم فهو ممن أجاب إبراهيم يومئذ»[١] قوله: (لأنه هو المنقول باتفاق الرواة) قيل: لا اتفاق بينهم. فقد أخرج البخاري حديث التلبية عن عائشة رضي الله عنها قالت «إني لأعلم كيف كان رسول الله ﷺ يلبي: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك»[٢] ولم تذكر ما بعده وأخرج النسائي عن عبد الله هو ابن مسعود مثله[٣]. وأما التلبية على الوجه المذكور في الكتاب فهو في الكتب الستة من حديث ابن عمر قال «وكان ابن عمر رضي الله عنهما يزيد فيها لبيك وسعديك، والخير بيديك والرغباء إليك والعمل»[٤] قوله: (أن أجلاء الصحابة كابن مسعود الخ) ذكرنا زيادة ابن عمر آنفاً وأخرجها مسلم من قول عمر أيضاً. وزيادة ابن مسعود في مسند إسحاق بن راهويه في حديث فيه طول وفي آخره وزاد ابن مسعود في تلبيته «فقال: لبيك عدد التراب»[٥] وما سمعته قبل ذلك ولا بعده، وزياد أبي هريرة الله أعلم بها، وإنما أخرج النسائي عنه قال «كان من تلبية النبي ﷺ: لبيك إله الخلق لبيك»[٦] ورواه الحاكم

الناس بالحج يأتوك رجالاً﴾ فالتلبية إجابة لدعوة الخليل عليه الصلاة والسلام ولا فرق في ظاهر الرواية بين هذا اللفظ وغيره من الثناء والتسبيح والعربي والفارسي. أما على قول أبي حنيفة فظاهر لتجويزه ذلك في تكبيرة الافتتاح. وفرق محمد بينهما بأن غير الذكر ههنا وهو تقليد الهدي قام مقامه فكذلك غير العربية يقوم مقامها بخلاف الصلاة، وبهذا فرق أبو يوسف أيضاً بين الصلاة والتلبية، ولكن العربية أفضل. وقوله: (فلا ينقص عنه) قال الإمام أبو بكر محمد بن الفضل: لو قال اللهم ولم

الأولى فينبغي أن يكون مراده أنه صفة لما أريد بالكلمة الأولى وهي ياء المتكلم في ألبي تأمل قوله: (وقيل المراد به التعليل) أقول: فيكون مجازاً، والعلاقة الاحتياج وعدم الاستقلال، فإن الصفة كما أنها محتاجة إلى الموصوف كذلك التعليل بالنسبة إلى المعلل ولا بعد فيه، بل هذا المعنى أقرب من غيره فليتأمل قوله: (وقيل مراده أنه صفة التلبية: أي ألبي تلبية هي أن الحمد لك) أقول: التلبية مضاف إلى ضمير الخطاب فكيف تكون النكرة صفة للمعرفة قوله: (وهو: أي ذكر التلبية إجابة لدعوة الخليل ﷺ) أقول: ولك أن تقول كيف يجاب الخليل عليه الصلاة والسلام بلبيك اللهم الخ، فإنه لا يجاب به غير الله تعالى؟ والجواب أن المراد إجابة لدعوة الله تعالى الصادرة عن لسان الخليل عليه صلوات الجليل فتأمل قال المصنف: (إذ الفتحة صفة الأولى) أقول: أي متعلق بها محتاج إليها فإن التعليل محتاج إلى المعلل.

---

(١) انظر نصب الراية ٣/ ٢٢، ٢٣.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٥٠ من حديث عائشة ونص الزيلعي ٣/ ٢٣ على أن لفظ «والملك لا شريك لك» ليس في خبر عائشة.
وورد من حديث ابن مسعود أخرجه النسائي ٥/ ١٦١ بمثل حديث عائشة، ورجاله ثقات.

(٣) تقدم في الذي قبله.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ٥٩١٥، ١٥٤٩ ومسلم ١١٨٤ وأبو داود ١٨١٢ والترمذي ٨٢٥ والنسائي ٥/ ١٦٠، ١٩٥ وابن ماجه ٢٩١٨ والدارمي ٢/ ٣٤ وابن حبان ٣٧٩٩ وابن خزيمة ٢٦٦١ و٢٦٦٢ والطحاوي ٢/ ١٢٤، ١٢٥ والموطأ ١/ ٣٣١، ٣٣٢ والشافعي ١/ ٣٠٣ والدارقطني ٢/ ٢٢٥ والبيهقي ٥/ ٤٤ وأحمد ٢/ ٢٨ و٤١، ٤٧، ٤٨، ٧٧ كلهم من حديث ابن عمر.

(٥) هذا الأثر أخرجه إسحاق بن راهوية وأبو يعلى كما في نصب الراية ٣/ ٢٥ عن ابن مسعود موقوفاً.

(٦) حسن. أخرجه النسائي ٥/ ١٦١ والطحاوي ٣/ ١٢٥ والبيهقي ٥/ ٤٥ وابن خزيمة ٢٦٢٣ والشافعي ١/ ٣٠٤ وابن حبان ٣٨٠٠ وأحمد ١/ ٤٧٦، ٣٤١ كلهم من حديث أبي هريرة وفي رواية: «الحق» بدل «الخلق» وكذا رواه الحاكم ١/ ٤٤٩. ٤٥٠ وصححه على شرطهما، ووافقه الذهبي، وهو كما قالا.

نوى لأن العبادة لا تتأدى إلا بالنية إلا أنه لم يذكرها لتقدم الإشارة إليها في قوله «اللهم إني أريد الحج» **(ولا يصير شارعاً في الإحرام بمجرد النية ما لم يأت بالتلبية)** خلافاً للشافعي رحمه الله لأنه عقد على الأداء فلا بد من ذكر كما

وصححه. وروى ابن سعد في الطبقات عن مسلم بن أبي مسلم قال «سمعت الحسن بن عليّ رضي الله عنهما يزيد في التلبية لبيك ذا النعماء والفضل الحسن»[(١)] وأسند الشافعي رحمه الله عن مجاهد مرسلاً «كان النبي ﷺ يظهر من التلبية لبيك» وساق المشهور. قال «حتى إذا كان ذات يوم والناس يصرفون عنه كأنه أعجبه ما هو فيه فزاد فيها لبيك، إن العيش عيش الآخرة»[(٢)] قال ابن جريج: وحسبت أن ذلك يوم عرفة. وتقدم في حديث جابر الطويل[(٣)] ما يفيد أنهم زادوا بمسمع من رسول الله ﷺ فلم يرد عليهم شيئاً. وأخرج أبو داود عنه قال «أهلّ رسول الله ﷺ فذكر تلبيته المشهورة وقال: والناس يزيدون لبيك ذا المعارج ونحوه من الكلام والنبي ﷺ يسمع فلا يقول لهم شيئاً»[(٤)] فقد صرح بتقريره وهو أحد الأدلة، بخلاف التشهد لأنه في حرمة الصلاة، والصلاة يتقيد فيها بالوارد لأنها لم تجعل شرعاً كحالة عدمها، ولذا قلنا يكره تكراره بعينه حتى إذا كان التشهد الثاني قلنا لا تكره الزيادة بالمأثور لأنه أطلق فيه من قبل الشارع نظراً إلى فراغ أعمالها قوله: **(وإذا لبى فقد أحرم)** لم يعتبر مفهومه المخالف على ما عليه القاعدة من اعتباره في رواية الفقه، وذلك لأنه يصير محرماً بكل ثناء وتسبيح في ظاهر المذهب وإن كان يحسن التلبية ولو بالفارسية وإن كان يحسن العربية. والفرق لهما بين افتتاح الإحرام وافتتاح الصلاة مذكور في الكتاب، والأخرس يحرّك لسانه مع النية، وفي المحيط: تحريك لسانه مستحب كما في الصلاة، وظاهر كلام غيره أنه شرط، ونص محمد على أنه شرط. وأما في حق القراءة في الصلاة فاختلفوا فيه، والأصح لا يلزمه التحريك قوله: **(إلا أنه لم يذكرها لتقدم الإشارة إليها في قوله: اللهم إني أريد الحج)** قد يقال: لا حاجة إلى استنباط هذه الإشارة الخفية بل قد ذكرها نصاً، فإن نظم الكتاب هكذا: ثم يلبي عقيب صلاته فإن كان مفرداً نوى بتلبيته الحج ثم ذكر صورة التلبية. ثم قال: فإذا لبى فقد أحرم فلا يشكل[(٥)] أن المفهوم إذا لبى التلبية المذكورة وهي المقرونة بنية الحج فقد أحرم بالحج. ثم لا يستفاد من هذه العبارة سوى أنه عند النية والتلبية يصير محرماً، أما أن الإحرام بهما أو بأحدهما بشرط ذكر الآخرة فلا. وذكر حسام الدين الشهيد: أنه يصير شارعاً بالنية لكن عند التلبية كما في الصلاة بالنية لكن عند التكبير، ثم لم يذكر سوى أن بنية مطلق الحج من غير تعيين الفرض ولا النفل يصير شارعاً في الحج. وكان من المهم ذكر أنه هل يسقط بذلك فريضة الحج أم لا بد فيه من التعيين والمذهب أنه يسقط الفرض بإطلاق نية الحج بخلاف تعيين النية للنفل، فإنه يكون نفلاً وإن كان لم يحج الفرض بعد. وعند الشافعي: إذا نوى النفل وعليه حجة

يزد عليه كان على الاختلاف الذي ذكرنا في الشروع في الصلاة. فمن قال: يصير به شارعاً في الصلاة قال: يصير به محرماً، ومن قال: لا فلا. وقوله: **(ولو زاد فيها جاز)** ظاهر. وقوله: **(زادوا على المأثور)** قال عبد الله بن مسعود: أجهل الناس أم طال بهم العهد؟ لبيك عدد التراب لبيك، وأراد بالعهد عهد رسول الله ﷺ، وزادوا في رواية «لبيك حقاً حقاً تعبداً ورقاً لبيك عدد التراب لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك إله الخلق لبيك لبيك والرغباء إليك لبيك لبيك من عبد آبق لبيك». وقوله: **(لأن المقصود الثناء)** ظاهر. والجواب عن التشهد والأذان أن التشهد في تعليمه زيادة التأكيد. قال ابن مسعود «كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن» فالزيادة تخل به، بخلاف التلبية لأنها للثناء من غير تأكيد في تعليم نظمه فلا تخل بها الزيادة، والأذان للإعلام وقد صار معروفاً بهذه الكلمات فلا يبقى إعلاماً بغيرها، وليس في المسألة كبير خلاف فإنه

---

(١) هذا الأثر. أخرجه ابن سعد في الطبقات. في ترجمة الحسن بن علي كما في نصب الراية ٣/ ٢٥.

(٢) مرسل. أخرجه الشافعي في الأم ٢/ ١٣٣ عن مجاهد مرسلاً، وكذا في مسنده ١/ ٣٠٤، ٣٠٥.

(٣) تقدم في أول كتاب الحج.

(٤) أخرجه أبو داود ١٨١٢ هكذا وابن ماجه ٢٩١٩ بدون هذه الزيادة كلاهما من حديث جابر.

(٥) قوله (فلا يشكل) هكذا هو في النسخ بالكاف واللام والكلام عليه مستقيم أي لا يلتبس ولا يخفى ولا حاجة إلى إصلاح الفعل يشك بإسقاط اللام كما وقع في بعض النسخ كتبه مصححه.

في تحريمة الصلاة، ويصير شارعاً بذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية فارسية كانت أو عربية، هذا هو المشهور عن أصحابنا رحمهم الله تعالى. والفرق بينه وبين الصلاة على أصلهما أن باب الحج أوسع من باب الصلاة، حتى يقام غير الذكر مقام الذكر كتقليد البدن فكذا غير التلبية وغير العربية. قال: **(ويتقي ما نهى الله تعالى عنه من الرفث**

الإسلام يقع عن حجة الإسلام لما روى «أنه عليه الصلاة سمع شخصاً يقول: لبيك عن شبرمة فقال: أحججت عن نفسك أو معناه؟ قال: لا، قال: حج عن نفسك ثم عن شبرمة»[1] قلنا: غاية ما يفيد وجوب أن يفعل ذلك، ومقتضاه ثبوت الإثم بتركه لا تحوّله بنفسه إلى غير المنوي من غير قصد إليه، فالقول به إثبات بلا دليل، بخلاف قولنا مثله في رمضان، لأن رمضان حكمه تعيين المشروع فيه فيحتاج بعد هذا إلى مطلق نية الصوم لتتميز العبادة عن العادة، فإذا وجدت انصرف إلى المشروع في الوقت، بخلاف وقت الحج لم يتمحض للحج كوقت الصوم لما عرف بل يشبهه من وجه دون وجه، فللمشابهة جاز عن الفرض بالإطلاق ولأنه الظاهر من حال المسلم خصوصاً في مثل هذه العبادة المشق تحصيلها، والمطلق يحتمل كلا من الخصوصيات فصرفناه إلى بعض محتملاته بدلالة الحال، وللمفارقة لم يجز عن الفرض بتعيين النفل، وأيضاً فالدلالة تعتبر عند عدم معارضة الصريح، والمعارضة ثابتة حيث صرح بالضد وهو النفل بخلاف صورة الإطلاق إذ لا منافاة بين الأخص والأعم.

[فروع] إذا أبهم الإحرام بأن لم يعين ما أحرم به جاز، وعليه التعيين قبل أن يشرع في الأفعال، والأصل حديث عليّ رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال «أهللت بما أهل به رسول الله ﷺ فأجازه عليه الصلاة والسلام»[2] الحديث مر في حديث جابر الطويل[3]، فإن لم يعين حتى طاف شوطاً واحداً كان إحرامه للعمرة، وكذا إذا أحصر قبل الأفعال والتعيين فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها لا قضاء حجة، وكذا إذا جامع فأفسد ووجب عليه المضي في الفاسد فإنما يجب عليه المضي في عمرة، ولو أحرم مبهماً ثم أحرم ثانياً بحجة فالأول لعمرة أو بعمرة فالأول لحجة، ولو لم ينو بالثاني أيضاً شيئاً كان قارناً، وإن عين شيئاً ونسيه فعليه حجة وعمرة احتياطاً ليخرج عن العهدة بيقين، ولا يكون قارناً، فإن أحصر تحلل بدم واحد ويقضي حجة وعمرة، وإن

جعل المنقول أفضل في رواية. قال في شرح الوجيز: لا تستحب الزيادة على تلبية رسول الله ﷺ بل يكون مكروهاً، ونحن لا ننكر هذا، كذا في الأسرار. قال: **(وإذا لبى فقد أحرم)** من أراد الإحرام إذا نوى ولبى فقد أحرم ولا يصير شارعاً لا بمجرد التلبية، ولا بمجرد النية. أما الأول فلأن العبادة لا تتأدى إلا بالنية إلا أن القدوري لم يذكرها لتقدم الإشارة إليها في قوله: اللهم إني أريد الحج، وأما الثاني فلأنه عقد على الأداء أي على أداء عبادة تشتمل على أركان مختلفة، وكل ما كان كذلك فلا بد للشروع فيه من ذكر يقصد به التعظيم سواء كان تلبية أو غيرها عربياً أو غيره في المشهور كما ذكرنا، أو ما يقوم مقام الذكر كتقليد الهدي، فإنه يقوم مقامه في حصول المقصود وهو إظهار الإجابة للدعوة. وقال الشافعي في أحد قوليه: يصير شارعاً بمجرد النية لأنه التزام الكف عن ارتكاب المحظورات، وكل ما كان كذلك يحصل الشروع فيه بمجرد النية كالصوم.

---

(١) الراجح وقفه. أخرجه أبو داود ١٨١١ وابن ماجه ٢٩٠٣ وابن حبان ٣٩٨٨ والبيهقي ٢/ ٣٣٦ والدارقطني ٢/ ٢٧٠ وابن الجارود ٤٩٩ وابن خزيمة ٣٠٣٩ وأبو يعلى ٢٤٤٠ والطبراني ١٢/ ١٢٤١٩ كلهم من حديث ابن عباس.
وورد موقوفاً على ابن عباس أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٧٠، ٢٧١، ٢٦٧ والبيهقي ٤/ ٣٣٦ و١٧٩، ١٨٠، ٣٣٧ والشافعي ١/ (١٠٠٠) و(١٠٠١).
ونقل الزيلعي في نصب الراية ٣/ ١٥٥ عن ابن القطان قوله: وحديث شبرمة علله بعضهم بأنه قد روي موقوفاً، والذي أسنده ثقة، فلا يضره اهـ.
وقال ابن حجر في التلخيص ٢/ ٢٢٣، ٢٢٤ ما ملخصه:
رجح عبد الحق وابن القطان رفعه، وأما الطحاوي فقال: الصحيح أنه موقوف. وقال أحمد: رفعه خطأ، وقال ابن المنذر: لا يثبت رفعه، وقال الدارقطني: الموقوف أصح اهـ.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٥٨ ومسلم ١٢٥٠ والترمذي ٩٥٦ وابن حبان ٣٧٧٦ والبيهقي ٥/ ١٥ كلهم من حديث أنس «أن علياً قدم من اليمن فقال له النبي ﷺ: ...» فذكره.

(٣) تقدم في حديث جابر الطويل في صفة حجة النبي ﷺ في أوائل كتاب الحج.

والفسوق والجدال) والأصل فيه قوله تعالى **﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾** فهذا نهي بصيغة النفي والرفث الجماع أو الكلام الفاحش، أو ذكر الجماع بحضرة النساء والفسوق المعاصي وهو في حال الإحرام أشد حرمة، والجدال أن يجادل رفيقه، وقيل: مجادلة المشركين في تقديم وقت الحج وتأخيره **(ولا يقتل صيداً)** لقوله

جامع مضى فيهما ويقضيهما إن شاء جمع، وإن شاء فرّق، وإن أحرم بشيئين ونسيهما لزمه في القياس حجتان وعمرتان.. وفي الاستحسان حجة وعمرة حملاً لأمره على المسنون والمعروف وهو القران، بخلاف ما قبله إذ لم يعلم أن إحرامه كان بشيئين. وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله: خرج يريد الحج فأحرم لا ينوي شيئاً فهو حج بناء على جواز أداء العبادات بنية سابقة، ولو أحرم نذراً ونفلاً كان نفلاً أو نوى فرضاً وتطوّعاً كان تطوّعاً عنده وكذا عند أبي يوسف في الأصح، ولو لبى بالحج وهو يريد العمرة أو على القلب فهو محرم بما نوى لا بما جرى على لسانه، ولو لبى بحجة وهو يريد الحج والعمرة كان قارناً قوله: **(خلافاً للشافعي رحمه الله)** في أحد قوليه. وروي عن أبي يوسف رحمه الله كقوله قياساً على الصوم بجامع أنها عبادة كف عن المحظورات فتكفي النية لالتزامها. وقسنا نحن على الصلاة لأنه التزام أفعال لا مجرد كف بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه، فلا بد من ذكر يفتتح به أو بما يقوم مقامه مما هو من خصوصياته. وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى **﴿فمن فرض فيهنّ الحج﴾** قال: فرض الحج الإهلال، وقال ابن عمر رضي الله عنهما: التلبية. وقول ابن مسعود رضي الله عنه: الإحرام لا ينافي قولهما كيف قد ثبت عنه أنه التلبية، كقول ابن عمر رواه ابن أبي شيبة، وعن عائشة «لا إحرام إلا لمن أهلّ أو لبى» إلا أن مقتضي بعض هذه الأدلة تعيين التلبية حتى لا يصير محرماً بتقليد الهدي وهو القول الأخير للشافعي رحمه الله، لك ثمة آثار أخر تدل على أن به مع النية يصير محرماً تأتي في موضعها إن شاء الله تعالى، فالاستدلال بهذه على عدم صحة الاكتفاء بالنية صحيح، ثم إذا لبى صلى على النبيّ المعلم للخيرات ﷺ ودعا بما شاء، لما روي عن القاسم بن محمد أنه قال: يستحبّ للرجل الصلاة على النبي ﷺ بعد التلبية[1]. رواه أبو داود والدارقطني. ويستحب في التلبية كلها رفع الصوت من غير أن يبلغ الجهد في ذلك كي لا يضعف، والصلاة على النبي ﷺ بعدها إلا أنه يخفض صوته إذا ﷺ. وعن خزيمة بن ثابت عن رسول الله ﷺ «كان إذا فرغ من التلبية سأل رضوانه والجنة واستعاذ برحمته من النار»[2] رواه الدارقطني. واستحب بعضهم أن يقول بعدها: اللهم أعني على أداء فرض الحج وتقبله مني، واجعلني من الذين استجابوا لك وآمنوا بوعدك واتبعوا أمرك واجعلني من وفدك الذين رضيت عنهم، اللهم قد أحرم لك شعري وبشري ودمي ومخي وعظامي قوله: **(والرفث الجماع)** قال الله تعالى **﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾** **(أو ذكر الجماع)** ودواعيه **(بحضرة النساء)** فإن لم يكن بحضرتهن لا يكون رفثاً، روي أن ابن عباس رضي الله عنهما أنشد:

وهن يمشين بنا هميسا ... إن يصدق الطير ننك لميسا

والجواب: إنا لا نسلم أنه في الإحرام التزم الكف، بل التزم أداء الأفعال والكف ضمني لأنه من محظورات الحج، بخلاف الصوم فإن الكف فيه ركن فكان التزامه قصدياً. وقوله: **(ويتقي ما نهى الله)** ظاهر. وقوله: **(فهذا نهي بصيغة النفي)** إنما قاله

قال المصنف: **(فارسية كانت أو عربية)** أقول: التأنيث لكون الذكر في معنى العبارة قال المصنف: **(والفرق بينه وبين الصلاة على أصلهما)** أقول: أي في مجموع ما ذكر لا في كل واحد، فإن محمداً لا يحتاج إلى الفرق في غير التلبية بالعربية.

---

(١) هذا الأثر. أخرجه الدارقطني ٢/٢٣٨ ح ١١ عن القاسم بن محمد، ولم أره في أبي داود.

(٢) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/٢٣٨ من حديث خزيمة بن ثابت، وفي إسناده صالح بن محمد ضعيف كما في التقريب، وقد تفرد به.

تعالى ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ (ولا يشير إليه ولا يدل عليه) لحديث أبي قتادة رضي الله عنه «أنه أصاب حمار

فقيل له: أترفث وأنت محرم؟ فقال: إنما الرفث بحضرة النساء. وقال أبو هريرة رضي الله عنه: كنا ننشد الأشعار في حالة الإحرام فقيل له: ماذا؟ فقال مثل قول القائل:

قامت تريك رهبة أن تهضما ساقا بخنداة وكعبا أدرما

والبخنداة من النساء التامة، والدرم في الكعب أن يواريه اللحم فلا يكون له نتوء ظاهر قوله: (وهي في حالة الإحرام أشد) فإنها حالة يحرم فيها كثير من المباحات المقوّية للنفس فكيف بالمحرمات الأصلية قوله: (والجدال أن يجادل رفيقه) وهو المنازعة والسباب، وقيل: جدال المشركين في تقديم الحج وتأخيره. وقيل: التفاخر بذكر آبائهم حتى ربما أفضى إلى الحرب قوله: (ولا يقتل صيداً الخ) يحرم بالإحرام أمور: الأول الجماع ودواعيه. الثاني: إزالة الشعر كيفما كان حلقاً وقصاً وتنوّراً من أي مكان كان الرأسِ والوجهِ والإبط والعانة وغيرها، الثالث: لبس المخيط على وجه لبس المخيط إلا المكعب فيدخل الخف ويخرج القميص إذا اتشح به على ما سيأتي. الرابع: التطيب. الخامس: قلم الأظفار. السادس: الاصطياد في البر لما يؤكل لحمه وما لا يؤكل. السابع: الادّهان على ما يذكر من تفصيله قوله: (لحديث أبي قتادة) أخرج الستة في كتبهم عن أبي قتادة رضي الله عنه «أنهم كانوا في مسير لهم بعضهم محرم، وبعضهم ليس بمحرم، قال أبو قتادة: فرأيت حمار وحش فركبت فرسي وأخذت الرمح فاستعنتهم فأبوا أن يعينوني، فاختلست سوطاً من بعضهم وشددت على الحمار فأصبته فأكلوا منه واستبقوا. قال: فسئل عن ذلك النبي ﷺ فقال: أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟ قالوا لا، قال: فكلوا ما بقي من لحمها» وفي لفظ لمسلم «هل أشرتم هل أعنتم؟ قالوا لا، قال: فكلوا»[1] وفيه دلالة نذكرها في جزاء الصيد إن شاء الله تعالى قوله: (لما روي) أخرج الستة عن ابن عمر رضي الله عنهما «قال رجل: يا رسول الله ما تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام؟ قال: لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمائم ولا البرانس ولا الخفاف، إلا أن يكون أحد ليس له نعلان فليلبس الخفين، وليقطع أسفل من الكعبين ولا تلبسوا شيئاً مسه زعفران ولا ورس» زادوا إلا مسلماً وابن ماجه «ولا تنتقب المرأة الحرام ولا تلبس القفازين»[2] قيل: قوله ولا تنتقب المرأة الحرام مدرج من قول ابن عمر

لئلا يلزم الخلف في كلام الشارع لوجوده من بعض، وإنما قال بحضرة النساء لأن ذكر الجماع بغير حضرتهن ليس من الرفث، روي عن ابن عباس أنه أنشد في إحرامه:

وهن يمشين بنا هميسا إن يصدق الطير ننك لميسا

قال المصنف: (والفسوق المعاصي) أقول: تفسير الفسوق يشعر أن يكون الفسوق جمع فسق كعلم وعلوم، إلا أن المناسب من حيث اللفظ والمعنى أن يكون مصدراً كالدخول.

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٨٢١، ١٨٢٢، ١٨٢٤ ومسلم ١١٩٦ وأبو داود ١٨٥٢ والترمذي ٨٤٨ والنسائي ٥/ ١٨٥، ١٨٦ وابن ماجه ٣٠٩٣ والدارمي ٣/ ٣٨، ٣٩ ومالك ١/ ٣٥١ وابن حبان ٣٩٦٦ وعبد الرزاق ٨٣٣٧ والدارقطني ٢/ ٢٩١ والبيهقي ٥/ ٣٢٢ والطحاوي ٢/ ١٧٣ وأحمد ٥/ ٣٠٥ و٣٠١، ٣٠٦ كلهم من حديث أبو قتادة بألفاظ متقاربة.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٣٤، ١٨٣٨، ٥٨٠٥ ومسلم ١١٧٧ وأبو داود ١٨٢٤ و١٨٢٣ والترمذي ٨٣٣، والنسائي ٥/ ١٣٣، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤ وابن ماجه ٢٩٢٩ والطحاوي ٢/ ١٣٥ والبيهقي ٥/ ٤٩ وابن الجارود ٤٦١ والدارقطني ٢/ ٢٣٠ والشافعي ١/ ٣٠٠ وابن خزيمة ٢٦٠١ والدارمي ٢/ ٣١، ٣٢ والطيالسي ١٨٣٩ وأحمد ٢/ ٢٩ و٣٢، ٧٧، ١١٩ وابن حبان ٣٧٨٤ كلهم من حديث عبد الله بن عمر.

ولفظ «ولا تنتقب المرأة المحرمة، ولا تلبس القفازين» أخرجه الجماعة إلا مسلم وابن ماجه.

وهذا اللفظ أخرجه أبو داود ١٨٢٥ عن نافع ابن عمر مرفوعاً. وقال: رواه موسى بن طارق عن موسى بن عقبة موقوفاً على ابن عمر، وكذلك رواه عبيد الله بن عمر ومالك وأيوب موقوفاً، وإبراهيم بن سعيد المديني عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ «المحرمة لا تنتقب، ولا تلبس القفازين» قال أبو داود: إبراهيم بن سعيد المديني شيخ من أهل المدينة ليس له كبير حديث.

وحش وهو حلال وأصحابه محرمون، فقال النبي عليه الصلاة والسلام لأصحابه: «هل أشرتم؟ هل دللتم؟ هل أعنتم؟ فقالوا: لا، فقال: إذا فكلوا» ولأنه إزالة الأمن عن الصيد لأنه آمن بتوحشه وبعده عن الأعين قال: **(ولا يلبس قميصاً ولا سراويل ولا عمامة[1] ولا خفين إلا أن لا يجد نعلين فيقطعهما أسفل من الكعبين)** لما روي أن

رضي الله عنهما. ودفع بأنه خلاف الظاهر وكأنه نظر إلى الاختلاف في رفعه ووقفه فإن بعضهم رواه موقوفاً لكنه غير قادح، إذ قد يفتي الراوي بما يرويه من غير أن يسنده أحياناً مع أن هنا قرينة على الرفع، وهي أنه ورد إفراد النهي عن النقاب من رواية نافع عن ابن عمر رضي عنهما. وأخرج أبو داود عنه عن النبي ﷺ قال «المحرمة لا تنتقب ولا تلبس القفازين»[2] ولأنه قد جاء النهي عنهما في صدر الحديث. أخرج أبو داود بالإسناد المذكور أيضاً «أنه سمع النبي ﷺ ينهي النساء في إحرامهن عن القفازين والنقاب وما مس الورس والزعفران من الثياب، ولتلبس بعد ذلك ما شاءت من ألوان الثياب من معصفر أو خز أو سراويل أو حلي أو قميص أو خف»[3] قال المنذري: رجاله رجال الصحيحين ما خلا ابن إسحاق اهـ. وأنت علمت أن ابن إسحاق حجة قوله: **(والكعب هنا)** قيد بالظرف لأنه في الطهارة يراد به العظم الناتىء ولم يذكر هذا الحديث لكن لما كان الكعب يطلعه عليه وعلى الناتىء حمل عليه احتياطاً وعن هذا قال المشايخ: يجوز للمحرم لبس المكعب لأن الباقي من الخلف بعد القطع كذلك مكعب، ولا يلبس الجوربين ولا البرنس، لكنهم أطلقوا جواز لبسه، ومقتضى المذكور في النص أنه مقيد بما إذا لم يجد نعلين قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام «إحرام الرجل في رأسه وإحرام المرأة في وجهها»)**[4] رواه الدارقطني والبيهقي موقوفاً على ابن عمر، وقول الصحابي عندنا حجة إذا لم يخالف وخصوصاً فيما لم يدرك بالرأي. واستدل الشافعي أيضاً بما أسنده من حديث إبراهيم بن أبي حرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ قال في الذي وقص: خمروا وجهه ولا تخمروا رأسه»[5]. وإبراهيم هذا وثقه ابن معين وأحمد وأبو حاتم.

فقيل له أترفث وأنت محرم؟ فقال: إنما الرفث ما كان بحضرة النساء. ومعنى قوله تعالى ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ لا تقتلوا الصيد وأنتم محرمون. وقوله: **(ولا يشير إليه)** الإشارة تقتضي الحضرة، والدلالة تقتضي الغيبة. وقوله: **(ولأنه)** أي المذكور من الإشارة، والدلالة والإعانة **(إزالة الأمن عن الصيد لأنه آمن بتوحشه وبعده عن الأعين)** وهو حرام. وقوله: **(ولا يلبس قميصاً)** ظاهر. وقوله: **(قاله في محرم توفي)** هو الأعرابي الذي وقصته ناقته في أخافيق الجرذان وهو محرم فمات والوقص كسر العنق والأخافيق شقوق في الأرض، والجرذان جمع جرذ وهو ضرب من الفأر. فإن قيل: كيف يتمسك

---

(١) في بعض نسخ المتن هنا زيادة (ولا قلنسوة ولا قباء) كتبه مصححه.

(٢) تقدم في الذي قبله.

(٣) أخرجه أبو داود ١٨٢٧ والبيهقي ٥/٤٧ كلاهما من حديث ابن عمر، وفي إسناده ابن إسحاق ثقة، وقد صرح بالتحديث، فانتفت شبهة التدليس.

(٤) موقوف. أخرجه الدارقطني ٢/٢٩٤ والبيهقي ٥/٤٧ كلاهما من حديث ابن عمر لكن ليس عند البيهقي لفظ «وإحرام الرجل في رأسه».
وأخرجه أيضاً العقيلي في الضعفاء ١/١١٦ مختصراً وابن عدي مختصراً ١/٣٥٧.
وأخرجه موقوفاً على ابن عمر البيهقي ٥/٤٧.
وقال ابن حجر في التلخيص ٢/٢٧٢: في إسناده أيوب بن محمد أبو الجمل وهو ضعيف قال ابن عدي: تفرد برفعه وقال العقيلي: لا يتابع على رفعه إنما يروى موقوفاً، وقال الدارقطني في العلل: الصواب وقفه وقال البيهقي: قد روي من وجه آخر مجهول، والصحيح وقفه اهـ.

(٥) صحيح. أخرجه البخاري ١٨٣٩، ١٢٦٥، ١٢٦٦ و١٢٦٨ ومسلم ١٢٠٦ وأبو داود ٣٢٣٩، ٣٢٤٠ و٣٢٤١ والنسائي ٥/١٩٦ وابن حبان ٣٩٥٧ و٣٩٥٨ والبيهقي ٣/٢٩٣ والدارقطني ٢/٢٩٥، ٢٩٦ وابن الجارود ٥٠٧ وأحمد ١/٢٦٦، ٢٢١، ٢٨٦، ٣٣٣ كلهم من حديث ابن عباس وفي لفظ البخاري ومسلم: «اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبين ولا تحنطوه، ولا تخمّروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً».
وفي لفظ للدارقطني ٢/٢٩٧ «خمروا وجوه موتاكم...».
ولفظ «خمروا وجهه ولا تخمروا رأسه» أخرجه الشافعي في «الأم» في كتاب الجنائز ١/٢٣٩ وفي مسنده ١/٢٠٥ من حديث ابن عباس.
قال الزيلعي في نصب الراية ٣/٢٧، ٢٨ وفي إسناده إبراهيم بن حرة وثقه أحمد، ويحيى، وأبو حاتم اهـ.

النبي عليه الصلاة والسلام «نهى أن يلبس المحرم هذه الأشياء» وقال في آخره «ولا خفين إلا أن لا يجد نعلين فليقطعهما أسفل من الكعبين» والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك دون الناتىء فيما روى هشام عن محمد رحمه الله. قال: (ولا يغطي وجهه ولا رأسه) وقال الشافعي رحمه الله تعالى: يجوز للرجل تغطية الوجه لقوله عليه الصلاة والسلام «إحرام الرجل في رأسه وإحرام المرأة في وجهها». ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «لا تخمروا وجهه ولا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً» قاله في محرم توفي، ولأن المرأة لا تغطي وجهها مع أن في الكشف فتنة فالرجل بالطريق الأولى. وفائدة ما روى الفرق في تغطية الرأس. قال: (ولا يمس طيباً) لقوله عليه

وأخرج الدارقطني في العلل عن ابن أبي ذئب عن الزهري عن أبان بن عثمان بن عفان عن عثمان رضي الله عنه «أن النبي ﷺ كان يخمر وجهه وهو محرم»[1] قال: والصواب أنه موقوف، وروى مالك في الموطأ عن القاسم بن محمد قال: أخبرني الفرافصة بن عمير الحنفي أنه رأى عثمان بن عفان رضي الله عنه بالعرج يغطي وجهه وهو محرم[2] ولنا قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرج مسلم والنسائي وابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن رجلاً وقصته راحلته، وفي رواية: فأقعصته وهو محرم فمات، فقال رسول الله ﷺ: اغسلوه بماء وسدر وكفنوه ولا تمسوه طيباً ولا تخمروا رأسه ولا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً»[3] أفاد أن للإحرام أثراً في عدم تغطية الوجه وإن كان أصحابنا قالوا لو مات المحرم يغطى وجهه لدليل آخر نذكره إن شاء الله تعالى، ورواه الباقون ولم يذكروا فيه الوجه، فلذا قال الحاكم: فيه تصحيف فإن الثقات من أصحاب عمرو بن دينار على روايته عنه «ولا تغطوا رأسه»[4] وهو المحفوظ. ودفع بأن الرجوع إلى مسلم والنسائي أولى منه إلى الحاكم، فإنه كان يهم رحمة الله كثيراً، وكيف يقع التصحيف ولا مشابهة بين حروف الكلمتين، ثم مقتضاه أن يقتصر على ذكر الرأس وهي رواية في مسلم، لكن في الرواية الأخرى جمع بينهما فتكون تلك اقتصاراً من الراوي، فيقدم على معارضه من مروي الشافعي، لأنه أثبت سنداً، وفي فتاوى قاضيخان: لا بأس بأن يضع يده على أنفه، ولا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه، فيجب حمل التغطية المروية عمن ذكرنا من الصحابة على مثله، يعني على أنه ﷺ إنما كان يغطي أنفه بيده فوارت بعض أجزائه إطلاقاً لاسم الكل على الجزء جمعاً قوله: (وفائدة ما روى الفرق) بين الرجل والمرأة (في تغطية الرأس) أي وإحرامه في رأسه فيكشفه وإحرامها في وجهها فتكشفه، ففي جانبها قيد فقط مراد، وفي جانبه معنى لفظ أيضاً مراد. وحديث «الحاج الشعث التفل»[5] قدمناه من رواية عمر رضي الله عنه مما أخرج البزار، والشعث انتشار الشعير وتغيره لعدم تعاهده، فأفاد منع الادهان، ولذا قال: وكذا لا يدّهن لما رويناه، والتفل ترك الطيب حتى توجد منه رائحة كريهة فيفيد منع التطيب قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام «لا يلبس المحرم»[6] الخ)

أصحابنا بهذا الحديث، ومذهبنا على خلاف حكم هذا الحديث في محرم يموت في إحرامه حيث يصنع به ما يصنع بالحلال من تغطية رأسه ووجهه بالكفن عندنا خلافاً للشافعي، وهو يتمسك هناك بهذا الحديث. أجيب: بأن الحديث فيه دلالة على

---

(١) الصواب موقوف: أخرجه الدارقطني في علله كما في نصب الراية ٣/ ٢٧ من حديث عثمان بن عفان وقال: والصواب موقوف اهـ وكذا في التلخيص ٢/ ٢٧١ وقد وافقه الزيلعيُّ الدارقطني على وقفه وكذا ابن حجر.

(٢) موقوف. أخرجه مالك في الموطأ ١/ ٣٢٧ عن عثمان بن عفان.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٠٦ ح٩٨ والنسائي ٥/ ١٩٦ وابن ماجه ٣٠٨٤ وابن حبان ٣٩٦٨ والبيهقي ٣/ ٣٩٢ و٣٩٣ والطيالسي ٢٦٢٣ وأحمد ١/ ٢٨٧ كلهم من حديث ابن عباس رجاله ثقات رجال الشيخين سوى موسى بن عبد الرحمن المسروقي، وهو ثقة روى له النسائي، والترمذي، وابن ماجه كما في التقريب، وتوبع في رواية مسلم.

(٤) هو المتقدم.

(٥) تقدم قبل قليل.

(٦) تقدم قبل تسعة أحاديث.

الصلاة والسلام «الحاج الشعث التفل» (وكذا لا يدهن) لما روينا (ولا يحلق رأسه ولا شعر بدنه) لقوله تعالى ﴿ولا تحلقوا رؤوسكم﴾ الآية (ولا يقص من لحيته) لأنه في معنى الحلق ولأن فيه إزالة الشعث وقضاء التفث. قال: (ولا يلبس ثوباً مصبوغاً بورس ولا زعفران ولا عصفر) لقوله عليه الصلاة والسلام «لا يلبس المحرم ثوباً مسه زعفران ولا ورس» قال: (إلا أن يكون غسيلاً لا ينفض) لأن المنع للطيب لا للون. وقال الشافعي رحمه الله: لا بأس بلبس

تقدم في ضمن الحديث الطويل قريباً قوله: (إلا أن يكون غسيلاً لا ينفض) أي لا تظهر له رائحة عن محمد، وهو المناسب لتعليل المصنف بأن المنع للرائحة لا للون، ألا ترى أنه يجوز لبس المصبوغ بمغزة لأنه ليس له رائحة طيبة، وإنما فيه الزينة والإحرام لا يمنعها حتى قالوا: يجوز للمحرمة أن تتحلى بأنواع الحلي وتلبس الحرير، وهو موافق لما قدمناه من حديث أبي داود، بخلاف المعتدة لأنها منهية عن الزينة، وعن محمد أيضاً أن معناه أن لا يتعدى منه الصبغ، وكلا التفسيرين صحيح، وقد وقع الاستثناء في نص حديث ابن عباس في البخاري قوله إلا المزعفرة التي تردع الجلد [1] وقال الطحاوي: حدثنا فهد وساقه إلى ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ «لا تلبسوا ثوباً مسه ورس ولا زعفران إلا أن يكون غسيلاً»[2] يعني في الإحرام. قال ابن أبي عمران. ورأيت يحيى بن معين يتعجب من الحماني أن يحدث بهذا الحديث فقال له عبد الرحمن: هذا عندي، ثم ذهب من فوره فجاء بأصله فخرج هذا الحديث عن أبي معاوية كما ذكر الحماني فكتبه عنه يحيى بن معين. قال: وقد روي ذلك عن جماعة من المتقدمين، ثم أخرج عن سعيد بن المسيب وطاوس والنخعي إطلاقه في الغسيل قوله: (ولنا أن له رائحة طيبة) فمبنى الخلاف على أنه طيب الرائحة أو لا فقلنا نعم فلا يجوز وعن هذا قلنا لا يتحنى المحرم لأن الحناء طيب ومذهبنا مذهب عائشة رضي الله عنها في هذا. ثم النص ورد بمنع المورس على ما قدمنا وهو دون المعصفر في الرائحة فيمنع المعصفر بطريق أولى، لكن تقدم في حديث أبي داود قوله عليه الصلاة والسلام «ولتلبس بعد ذلك ما شاءت من ألوان الثياب من معصفر»[3] الخ وكذا حديث ابن عباس رضي الله عنه حيث قال «فلم ينه عن شيء من الأردية والأزر تلبس إلا المزعفرة التي تردع الجلد»[4] قلنا: أما الثاني فقد ثبت تخصيصه فإنه قد ثبت منع المورس فيمنع المعصفر بدلالته أي بفحواه، بل التحقيق أنه لا تخصيص إذ لا تعارض أصلاً لأن النص لا يفيد أكثر من أن النهي كان وقع عن المزعفرة التي تردع وسكت عن غيرها، وذلك أن قوله لم ينه إلا عن المزعفرة التي تردع: إنما هو قول الراوي حكاية عن الحال وهو صادق إذا كان الواقع منه عليه الصلاة والسلام النهي عن المزعفرة من غير تعرض لغيرها بأن لم يكن المثير للجواب إلا في المزعفر، وليس في هذا أنه صرح بإطلاق غيره فيكون حينئذ نص

أن للإحرام تأثيراً في ترك تغطية الرأس والوجه، فإنه عليه الصلاة والسلام علل لترك التغطية بأنه يبعث ملبياً. والحجة لنا في تغطية رأس المحرم ووجهه إذا مات ما روى عطاء «أن النبي ﷺ سئل عن محرم مات فقال: خمروا رأسه ووجهه ولا تشبهوه باليهود». ولقائل أن يقول: لو كان للإحرام تأثير في ترك تغطية الرأس والوجه لما أمر بتخميرهما. وقوله. (ولأن المرأة لا تغطي وجهها) ظاهر. وقوله: (وفائدة ما روي) يعني إحرام الرجل في رأسه، وإحرام المرأة في وجهها (الفرق في تغطية الرأس) يعني الفرق بين إحرامي الرجل والمرأة بحيث يجوز للمرأة تغطية الرأس، ولا يجوز للرجل ذلك لا أن يغطي الرجل وجهه في الإحرام. وقوله: (ولا يمس طيباً) الطيب ما له رائحة طيبة (لقوله عليه الصلاة والسلام «الحاج الشعث التفل») والشعث بالكسر نعت، وبالفتحة مصدر: وهو انتشار الشعر وتغيره لقلة التعهد والتفل من التفل وهو ترك الطيب حتى يوجد منه رائحة كريهة (وكذا لا يدّهن لما روينا) يعني «الحاج الشعث التفل». قال: (ولا يحلق رأسه) المحرم لا يحلق شعره مطلقاً

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٤٥ من حديث ابن عباس وقد تقدم.
(٢) أخرجه الطحاوي في المعاني ٢/ ١٣٧ من حديث ابن عمر.
(٣) تقدم قبل قليل.
(٤) قوله (تردع الجلد) تردع من الردع وهو اللطخ بطيب أو زعفران أو غيره وفي نهاية ابن الأثير: المزعفرة التي تردع على الجلد: أي تنفض صبغها عليه اهـ. والعين في هذه المادة مهملة كما في كتب الحديث واللغة وإعجامها كما وقع في بعض النسخ تحريف كتبه مصححه.

المعصفر لأنه لون لا طيب له. ولنا أن له رائحة طيبة. قال: (ولا بأس بأن يغتسل ويدخل الحمام) لأن عمر رضي

المورس، وفحواه في المعصفر خاليين عن المعارض وليس تخصيصاً أيضاً. وأما الأوّل ففي موطإ مالك «أن عمر رضي الله عنه رأى على طلحة بن عبيد الله ثوباً مصبوغاً وهو محرم، فقال: ما هذا الثوب المصبوغ يا طلحة؟ فقال: يا أمير المؤمنين إنما هو مدر، فقال عمر رضي الله عنه: أيها الرهط إنكم أئمة يقتدي بكم الناس، فلو أن رجلاً جاهلاً رأى هذا الثوب لقال إن طلحة بن عبيد الله كان يلبس الثياب المصبغة في الإحرام فلا تلبسوا أيها الرهط شيئاً من هذه الثياب المصبغة»[1] اهـ. فإن صح كونه بمحضر من الصحابة أفاد منع المتنازع فيه وغيره، ثم يخرج الأزرق ونحوه بالإجماع عليه، ويبقى المتنازع فيه داخلاً في المنع. والجواب المحقق إن شاء الله سبحانه أن نقول: ولتلبس بعد ذلك الخ مدرج فمن المرفوع صريحاً هو قوله «سمعته ينهي عن كذا» وقوله «ولتلبس» بعد ذلك ليس من متعلقاته ولا يصح جعله عطفاً على ينهي لكمال الانفصال بين الخبر والإنشاء فكان الظاهر أنه مستأنف من كلام ابن عمر رضي الله عنهما فتخلو تلك الدلالة عن المعارض الصريح، أعني منطوق المورس ومفهومه الموافق، فيجب العمل به قوله: (لأن عمر رضي الله عنه اغتسل وهو محرم) أسند الشافعي رحمه الله إلى عمر رضي الله عنه أنه قال ليعلى ابن أمية «اصبب على رأسي، فقلت: أمير المؤمنين أعلم. فقال: والله ما يزيد الماء الشعر إلا شعثاً، فسمى الله ثم أفاض على رأسه»[2] ورواه مالك في الموطأ بمعناه. وفي الصحيحين ما يغني عن هذا وهو ما عن عبد الله بن حنين «أن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما والمسور بن مخرمة اختلفا بالأبواء، فقال ابن عباس: يغتسل المحرم، وقال المسور: لا يغتسل، فأرسله ابن عباس إلى أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه فوجده يغتسل بين القرنين وهو مستتر بثوب، قال: فسلمت عليه فقال: من هذا؟ قلت: أنا عبد الله بن حنين أرسلني إليك عبد الله بن عباس يسألك كيف كان رسول الله ﷺ يغتسل وهو محرم؟ قال: فوضع أبو أيوب يده على الثوب فطأطأ حتى بدا لي رأسه ثم قال لإنسان يصب عليه: اصبب فصب على رأسه، ثم حرّك أبو أيوب رضي الله عنه رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر ثم قال

(لقوله تعالى ﴿ولا تحلقوا رءوسكم﴾ الآية) وهو بعبارته ينهي عن حلق الرأس، وبدلالته عن حلق شعر البدن لأن شعر الرأس مستحق الأمن عن الإزالة لكونه نامياً يحصل الاتفاق بإزالته، وهذا المعنى موجود في شعر البدن فيلحق به دلالة. وقوله: (ولا يقص من لحيته) ظاهر. وقوله: (قضاء التفث) يعني إزالة الوسخ، والورس صبغ أصفر، وقيل: نبت طيب الرائحة، وفي القانون الورس شيء أحمر قانيء يشبه سحيق الزعفران وهو مجلوب من اليمن. وقوله: (لا ينفض) أي لا يوجد منه رائحة الورس الزعفران والعصفر، وعن محمد أن لا يتعدى أثر الصبغ إلى غيره أو لا تفوح منه رائحة الطيب. والثاني: مختار المصنف لأنه قال: (لأن المنع للطيب لا للون) واعترض على المروي عن القدوري وهو ينفض على بناء الفاعل لأنهم يقولون نفضت الثوب أنفضه نفضاً إذا حركته ليسقط ما عليه، والثوب ليس بنافض وأنكر هذه الرواية وقيل: بل هي على بناء المفعول، ولئن كانت كان إسناداً مجازياً وقال الشافعي: (لا بأس بلبس المعصفر لأنه لون لا طيب له) فلا يكون في معنى ما ورد به الحديث وهو الورس والزعفران ليلحق به، وقلنا حديث الورس دليل في المعصفر بالأولوية لأنه فوق الورس في طيب الرائحة، وهو مذهب عائشة. وقوله: (ولا بأس بأن يغتسل) ظاهر، والهميان معروف وهو ما يوضع فيه الدراهم والدنانير، وسئلت عائشة رضي الله عنها: هل يلبس المحرم الهميان؟ فقالت: استوثق في نفقتك بما شئت، ولأنه ليس في معنى لبس المخيط والمنهي عنه الاستمتاع بلبس المخيط. ونوقض بشدّ الإزار والرداء بحبل أو غيره فإنه مكروه بالإجماع، وليس في

قوله: (المصنف لأن المنع للطيب لا للون) أقول: فإن قلت: ما يقول المصنف في تفسير محمد النفض بأن لايتعدى

---

(١) موقوف. أخرجه مالك في موطئه ١/ ٣٢٦ عن عبد الله بن عمر: أن عمر... فذكره موقوفاً عليه.

(٢) موقوف. أخرجه الشافعي ١/ ٣٠٩ ومالك ١/ ٣٢٣ كلاهما عن عمر بن الخطاب موقوفاً عليه.

الله عنه اغتسل وهو محرم (و) لا بأس بأن (يستظل بالبيت والمحمل) وقال مالك: يكره أن يستظل بالفسطاط وما أشبه ذلك، لأنه يشبه تغطية الرأس. ولنا أن عثمان رضي الله تعالى عنه كان يضرب له فسطاط في إحرامه ولأنه لا يمس بدنه فأشبه البيت، ولو دخل تحت أستار الكعبة حتى غطته، إن كان لا يصيب رأسه ولا وجهه فلا بأس به لأنه استظلال (و) لا بأس بأن (يشدّ في وسطه الهميان) وقال مالك رحمه الله: يكره إذا كان فيه نفقة غيره لأنه لا ضرورة. ولنا أنه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان (ولا يغسل رأسه ولا لحيته بالخطمي) لأنه نوع طيب، ولأنه يقتل هوام الرأس. قال: (ويكثر من التلبية عقيب الصلوات وكلما علا شرفاً أو هبط وادياً أو لقي ركباً وبالأسحار) لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يلبون في هذه الأحوال، والتلبية في الإحرام على مثال التكبير في

هكذا رأيته ﷺ يفعل»[1] والإجماع على وجوب اغتسال المحرم من الجنابة، ومن المستحبّ الاغتسال لدخول مكة مطلقاً، وإنما كره مالك رحمه الله أن يغيب رأسه في الماء لتوهم التغطية وقتل القمل، فإن فعل أطعم. ويجوز للمحرم أن يكتحل بما لا طيب فيه ويجبر الكسر ويعصبه وينزع الضرس ويختتن ويلبس الخاتم، ويكره تعصيب رأسه، ولو عصبه يوماً أو ليلة فعليه صدقة، ولا شيء عليه لو عصب غيره من بدنه لعلة أو لغير علة لكنه يكره بلا علة قوله وقال مالك رحمه الله: (يكره أن يستظل) وبه قال أحمد رحمه الله، وبقولنا قال الشافعي رحمه الله، وذكر المصنف رحمه الله عن عثمان رضي الله عنه «أنه كان يضرب له فسطاط» في مسند ابن أبي شيبة: حدثنا وكيع حدثنا الصلت عن عقبة بن صهبان قال «رأيت عثمان رضي الله عنه بالأبطح وإن فسطاطه مضروب وسيفه معلق بالشجرة»[2] اهـ. ذكره في باب المحرم يحمل السلاح، والظاهر أن الفسطاط إنما يضرب للاستظلال. واستدل أيضاً بحديث أم الحصين في مسلم «حججنا مع رسول الله ﷺ حجة الوداع فرأيت أسامة وبلالاً وأحدهما آخذ بخطام ناقته رسول الله ﷺ والآخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى جمرة العقبة» الحديث. وفي لفظ مسلم «والآخر رافع ثوبه على رأس النبي ﷺ يظله من الشمس»[3] ودفع بتجويز كون هذا الرامي في قوله «حتى رمى جمرة العقبة»[4] كان في غير يوم النحر في اليوم الثاني أو الثالث فيكون بعد إحلاله، اللهم إلا أن يثبت من ألفاظه جمرة العقبة يوم النحر، وحينئذ

معنى لبس المخيط، وبما إذا عصب العصابة على رأسه فإنه مكروه، فلو فعله يوماً كاملاً لزمه الصدقة، وليس في معنى لبس المخيط. وأجيب على الأول: بأن الكراهة فيه ثبتت بنص ورد فيه، وهو ما روي «أن النبي ﷺ رأى رجلاً قد شدّ فوق إزاره حبلاً، فقال: ألق هذا الحبل ويلك» وعن الثاني: بأن لزوم الصدقة إنما هو باعتبار تغطية بعض الرأس بالعصابة والمحرم ممنوع من ذلك إلا أن ما يغطيه جزء يسير يكتفى فيه بالصدقة. وقوله (لأنه نوع طيب ولأنه يقتل هوامّ الرأس) قيل: لوجود هذين

الخ فإن قوله لا للون يخالفه. قلنا لعله يدعي أن المقصود من نفي التعدية نفي أن تفوح الرائحة، فإنه إذا لم يتعد لونه لا تفوح رائحته فليتأمل. قوله: (بل هي على بناء المفعول) أقول: فيه بحث قوله: (كان إسناداً مجازياً) أقول: كقولك أقدمني بلدك حق لي على فلان على ما حقق في كتب البلاغة.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٨٤٠ ومسلم ١٢٠٥ وأبو داود ١٨٤٠ والنسائي ٥/١٢٨، ١٢٩ وابن ماجه ٢٩٣٤ والدارمي ٢/٣٠ وابن خزيمة ٣٦٥٠ والدارقطني ٢/٢٧٢، ٢٧٣ وابن الجارود ٤٤١ والبيهقي ٥/٦٣ والشافعي ١/٣٠٨ وأحمد ٥/٤١٨ وابن الجارود ٤٤١ كلهم من حديث عبد الله، والمسور بن مخرمة.

(٢) موقوف. أخرجه ابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٣/٣٢ عن عقبة بن صهبان قال: رأيت عثمان... فذكره.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٩٨ وأبو داود ١٨٣٤ والنسائي في الكبرى ٤٠٦٦ وابن خزيمة ٢٦٨٨ وابن حبان ٣٩٤٩ والطبراني في الكبير ٢٥/(٣٨٠) وأحمد ٦/٤٠٢. كلهم من حديث أم الحصين.

(٤) هو المتقدم.

الصلاة،فيؤتى بها عند الانتقال من حال إلى حال (ويرفع صوته بالتلبية) لقوله عليه الصلاة والسلام «أفضل الحج

يبعد ويكون منقطعاً باطناً، وإن كان السند صحيحاً من جهة أن رميها يوم النحر يكون أول النهار في وقت لا يحتاج فيه إلى تظليل، فالأحسن الاستدلال بما في الصحيحين من حديث جابر الطويل حيث قال فيه «فأمر بقبة من شعر فضربت له بنمرة فسار رسول الله ﷺ» إلى أن قال «فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزلها»[١] الحديث، ونمرة بفتح النون وكسر الميم موضع بعرفة. وروى ابن أبي شيبة: حدثنا عبدة بن سليمان عن يحيى بن سعيد عن عبد الله بن عامر قال «خرجت مع عمر رضي الله عنه فكان يطرح النطع على الشجرة فيستظل به»[٢] يعني وهو محرم. قوله: (إن كان لا يصيب رأسه ولا وجهه) يفيد أنه إن كان يصيب يكره، وهذا لأن التغطية بالمماسة يقال لمن جلس في خيمة ونزع ما على رأسه جلس مكشوف الرأس، وعلى هذا قالوا: لا يكره له أن يحمل نحو الطبق والإجانة والعدل المشغول بخلاف حمل الثياب ونحوها، لأنها تغطي عادة فيلزم بها الجزاء قوله: (ولنا أنه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان) قد يقال: الكراهة ليس لذلك بل لكراهة شد الإزار والرداء بحبل أو غيره إجماعاً، وكذا عقده والهميان حينئذ من هذا القبيل. قلنا: ذاك بنص خاص سببه شبهه حينئذ بالمخيط من جهة أنه لا يحتاج إلى حفظه، وعن ذلك كره تخليل الرداء أيضاً، وليس في شد الهميان هذا المعنى لأنه يشد تحت الإزار عادة، وأما عصب العصابة على رأسه فإنما كره تعصيب رأسه لزمه إذا دام يوماً كفارة للتغليظ وقالوا: لا يكره شد المنطقة والسيف والسلاح والتختم، وعلى هذا فما قدمناه من كراهة عصب غير الرأس من بدنه إنما هو لكونه نوع عبث قوله: (لأنه نوع طيب، ولأنه يقتل هوام الرأس) فلوجود هذين المعنيين تكاملت الجناية فوجب الدم عند أبي حنيفة رحمه الله إذا غسل رأسه بالخطمي فإن له رائحة ملتذة وإن لم تكن ذكية، وفي قول أبي يوسف رحمه الله: عليه صدقة لأنه ليس بطيب، بل هو كالأشنان يغسل به الرأس، ولكنه يقتل الهوام قوله: (كانوا يلبون الخ) في مصنف ابن أبي شيبة: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن خيثمة قال: كانوا يستحبون التلبية عند ست: دبر الصلاة، وإذا استقلت بالرجل راحلته، وإذا صعد شرفاً أو هبط وادياً، وإذا لقي بعضهم بعضاً، وبالأسحار[٣]. ثم المذكور في ظاهر الرواية في أدبار الصلوات من غير تخصيص كما هو النص وعليه مشى في البدائع فقال: فرائض كانت أو نوافل، وخصه الطحاوي بالمكتوبات دون النوافل والفوائت فأجراها مجرى التكبير في أيام التشريق، وعزى إلى ابن ناجية في فوائده عن جابر قال «كان رسول الله ﷺ يكبر إذا لقي ركباً وذكر الكل سوى استقلال الراحلة»[٤] وذكره الشيخ تقي الدين في الإمام ولم يعزه. وذكر في النهاية حديث خيثمة، هذا وذكر مكان استقلت راحلته إذا استعطف

المعنيين تكاملت الجناية فوجب الدم عند أبي حنيفة، إذا غسل رأسه بالخطمي فإن له رائحة وإن لم تكن ذكية، وفي قوله أبي يوسف عليه صدقة لأنه ليس بطيب بل هو كالأشنان ولكنه يقتل الهوام. قال: (ويكثر من التلبية عقيب الصلوات وكلما علا شرفاً) المحرم يكثر التلبية في خمسة أوقات على ما ذكره في الكتاب، وزاد الأعمش عن خيثمة سادساً وهو ما إذا استعطف الرجل راحلته، والتعليل في الكتاب ظاهر. وقوله: (ويرفع صوته بالتلبية) المستحب عندنا في الدعاء والأذكار الإخفاء إلا إذا تعلق بإعلانه مقصود كالأذان والخطبة وغيرهما، والتلبية للإعلام بالشروع فيما هو من أعلام الدين، فكان رفع الصوت بها

(١) تقدم في أول كتاب الحج من حديث جابر الطويل.
(٢) موقوف. أخرجه ابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٣/ ٣٢، ٣٣ عن عمر موقوفاً.
(٣) موقوف. أخرجه ابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٣/ ٣٣ عن خيثمة.
(٤) ضعيف جداً. قال ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/ ٢٣٩: وهذا الحديث ذكره الشيخ في المهذب، وبيض له النووي، والمنذري، وقد رواه ابن عساكر في تخريجه لأحاديث المهذب بإسناد له إلى جابر، وقال ابن حجر: في إسناده من لا يعرف اهـ.
والمشهور في ذلك عن ابن عمر.

العج والثج» فالعج رفع الصوت بالتلبية، والثج إسالة الدم. قال: (فإذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد الحرام) لما روي «أن النبي عليه الصلاة والسلام كما دخل مكة دخل المسجد» ولأن المقصود زيارة البيت وهو فيه، ولا يضره ليلاً

الرجل راحلته. والحاصل أنا عقلنا من الآثار اعتبار التلبية في الحج على مثال التكبير في الصلاة، فقلنا: السنة أن يأتي بها عند الانتقال من حال إلى حال. والحاصل أنها مرة واحدة شرط والزيادة سنة، قال في المحيط: حتى تلزمه الإساءة بتركها. وروى الإمام أحمد رحمه الله عن جابر عن النبي ﷺ: «من أضحى يوماً محرماً ملبياً حتى غربت الشمس غربت بذنوبه فعاد كما ولدته أمه»[١] وعن سهل بن سعد عنه عليه الصلاة والسلام «ما من ملبٍّ يلبي إلا لبى ما عن يمينه وعن شماله»[٢] صححه الحاكم، وهذا دليل ندب الإكثار منها غير مقيد بتغير الحال، فظهر أن التلبية فرض وسنة ومندوب، ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتي بها على الولاء ولا يقطعها بكلام، ولو رد السلام في خلالها جاز ولكن يكره لغيره السلام عليه في حالة التلبية، وإذا رأى شيئاً يعجبه قال: لبيك إن العيش عيش الآخرة كما قدمناه عنه عليه الصلاة والسلام قوله: (ويرفع صوته بالتلبية) وهو سنة فإن تركه كان مسيئاً ولا شيء عليه ولا يبالغ فيه فيجهد نفسه كي لا يتضرر على أنه ذكر ما يفيد بعض ذلك. قال أبو حازم: كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يبلغون الروحاء حتى تبحّ حلوقهم من التلبية[٣]، إلا أنه يحمل على الكثرة مع قلة المسافة، أو هو عن زيادة وجدهم، وشوقهم بحيث يغلب الإنسان عن الاقتصاد في نفسه. وكذا العجّ في الحديث الذي رواه فإنه ليس مجرد رفع الصوت بل بشدة. وهو ما أخرج الترمذي وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال «قام رجل إلى النبي ﷺ فقال: من الحاج، قال: الشعث التفل، فقام آخر فقال: أيّ الحج أفضل يا رسول الله؟ قال: العج والثجّ، فقام آخر فقال: ما السبيل يا رسول الله؟ قال: الزاد والراحلة»[٤] قال الترمذي: غريب لا نعرفه إلا من حديث إبراهيم بن يزيد الجوزي المكي، وقد تكلم فيه من قبل حفظه. وأخرجا أيضاً عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه «أن النبي ﷺ سئل: أي الحج أفضل؟ قال: العج والثج»[٥] ورواه الحاكم وصححه. وقال الترمذي:

مستحباً وقوله (فإذا دخل مكة) واضح وقوله (وإن تبرك بالمنقول منها) أي من الدعوات (فحسن) ومن المنقول أنه إذا وقع بصره

---

(١) ضعيف. أخرجه أحمد ٣/ ٣٧٣ والبيهقي ٥/ ٤٣ من وجوه وكذا ابن ماجه ٢٩٢٥ كلهم من حديث جابر.
قال البوصيري في الزوائد: إسناده ضعيف لضعف عاصم هذا، وعاصم بن حفص أيضاً اهـ. وفي إسناده البيهقي أيضاً عاصم ضعيف كما في التقريب، والميزان ٢/ ٣٥٤.

(٢) جيد. أخرجه الترمذي ٨٢٨ وابن ماجه ٢٩٢١ والبيهقي ٥/ ٤٣ والحاكم ١/ ٤٥١ من حديث سهل بن سعد وصدره: «ما من مؤمن يلبي...».
وصححه الحاكم، وسكت عنه الذهبي موافقاً له.
وفي إسناد الترمذي، وابن ماجه إسماعيل بن عياش متكلم فيه لكن توبع في مستدرك الحاكم، ومداره من الطريقين على عمارة بن غزية الأنصاري قال ابن حجر في التقريب: ٢/ ٥١: لا بأس به روى له مسلم وأصحاب السنن اهـ فالحديث إسناده جيد على شرط مسلم.

(٣) هكذا أورده. وقد أخرج البيهقي ٥/ ٤٣ عن عائشة وضعفه وفيه: «فلما بلغنا الروحاء سمعت عامة الناس قد بحت أصواتهم في التلبية وكذا أورده عن أنس، وضعفه أيضاً.

(٤) تقدم قبل قليل.

(٥) أخرجه الترمذي ٨٢٧ وابن ماجه ٢٩٢٤ والحاكم ١/ ٤٥١ والبيهقي ٥/ ٤٢، ٤٣ كلهم من حديث أبي بكر وصححه الحاكم وأقره الذهبي!.
وقال الترمذي: هذا حديث غريب، وابن المنكدر لم يسمع من ابن اليربوع.
ورواه ضرار عن ابن المنكدر عن سعيد بن عبد الرحمن بن يربوع عن أبيه عن أبي بكر فأخطأ فيه ضرار.
قال أحمد بن حنبل: من قال ابن المنكدر عن سعيد بن يربوع عن أبيه فقد أخطأ. ثم قال الترمذي:
وقال البخاري: حديث ضرار من هذا الوجه خطأ اهـ فقلت: يروونه عن ابن أبي فديك من وجه آخر فقال: لا شيء إنما رووه عن ابن أبي فديك ولم يذكروا فيه سعيداً ورأيت البخاري يضعف ضرار بن صُرَد.

دخلها أو نهاراً لأنه دخول بلدة فلا يختص بأحدهما (وإذا عاين البيت كبر وهلل) وكان ابن عمر رضي الله تعالى عنهما يقول: إذا لقي البيت باسم الله والله أكبر. ومحمد رحمه الله لم يعين في الأصل لمشاهد الحج شيئاً من

لا نعرفه إلا من حديث ابن أبي فديك عن الضحاك بن عثمان. ومحمد بن المنكدر وهو الذي روى عنه الضحاك لم يسمع من عبد الرحمن بن يربوع. وفي مسند ابن أبي شيبة: حدثنا أبو أسامة عن أبي حنيفة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن عبد الله عن النبي ﷺ قال «أفضل الحج والثج»[1] والعج: العجيج بالتلبية، والثج: نحر الدماء. وفي الكتب الستة أنه عليه الصلاة والسلام قال: «أتاني جبريل عليه السلام فأمرني أن آمر أصحابي ومن معي أن يرفعوا أصواتهم بالإهلال، أو قال: بالتلبية»[2] وفي صحيح البخاري عن أنس قال «صلى النبي ﷺ بالمدينة الظهر أربعاً، والعصر بذي الحليفة ركعتين، وسمعتهم يصرخون بهما جميعاً بالحج والعمرة في التلبية»[3] وعن ابن عباس رضي الله عنهما «رفع الصوت بالتلبية زينة الحج» وعنه «خرجنا مع رسول الله ﷺ بين مكة والمدينة فمررنا بواد فقال: أيّ واد هذا؟ قالوا: وادي الأزرق، قال: كأني أنظر إلى موسى بن عمران واضعاً إصبعه في أذنه له جؤار إلى الله بالتلبية ماراً بهذا الوادي، ثم سرنا الوادي حتى أتينا على ثنية فقال: أيّ ثنية هذه؟ قالوا: هرشي أو لفت، فقال: كأني أنظر إلى يونس على ناقة حمراء خطام ناقته ليف خلبة وعليه جبة له من صوف ماراً بهذا الوادي ملبياً»[4] أخرجه مسلم. ولا يخفى أنه لا منافاة بين قولنا لا يجهد نفسه بشدة رفع صوته وبين الأدلة الدالة على استحباب رفع الصوت بشدة إذ لا تلازم بين ذلك وبين الإجهاد، إذ قد يكون الرجل جهوري الصوت عاليه طبعا فيحصل الرفع

على البيت يقول: «اللهم زد بيتك تشريفاً وتكريماً وتعظيماً وبراً ومهابة وزد من شرّفه وكرمه وعظمه ممن حجة أو اعتمره

قال الترمذي: العج: رفع الصوت بالتلبية والثج: نحر البدن اهـ.

وقال الحاكم: صحيح الإسناد لم يخرجاه ووافقه الذهبي وقال البيهقي عقبه بعد أن أخرجه من طريق ابن المنكدر عن ابن يربوع مباشرة قال الترمذي سألت البخاري عنه فقال هو مرسل عندي ابن المنكدر لم يسمع ابن يربوع، ومن ذكر سعيداً فقد أخطأ اهـ باختصار وأورده ابن حجر في التلخيص ٢/ ٢٣٩، ٢٤٠ وذكر كلام الترمذي وأنه قال هو، وأحمد، والبخاري: حديث ضرار خطأ اهـ.

الحاصل: أن الحديث رجاله ثقات لأن ابن أبي فديك صدوق روى له الستة في كتبهم كما في الميزان ٣/ ٤٨٣ والتقريب لكن الحديث فيه إرسال كما تقدم فهو قريب من الحسن خصوصاً لم يذكر أحد من الأئمة أنه موضوع، ولا شديد الضعف فقط فيه إرسال.

ورأيت له شاهداً ذكره الهيثمي في المجمع ٣/ ٢٢٤ من حديث ابن مسعود، وقال: رواه أبو يعلى وفيه رجل ضعيف اهـ.

وفي نصب الراية ٣/ ٣٣: وأخرجه الترمذي بأتم منه والبزار كلاهما من حديث ابن عمر، وفيه الخوزي.

قال البزار: ليس بالقوي اهـ.

قلت هو في الترمذي ٢٩٩٨ فيصير حسناً بهذه الطرق الثلاث.

(١) حسن لشواهده: أخرجه أبو يعلى ٥٠٨٦ وأبو حنيفة في مسنده ص٨٢ كلاهما من حديث عبد الله بن مسعود.
وذكره ابن حجر في المطالب العالية ١/ ٣٥٥ (١٢٠٠) وعزاه إلى أبي بكر بن أبي شيبة.
وقال الهيثمي ٣/ ٢٢٤: رواه أبو يعلى وفيه رجل ضعيف اهـ.
قلت: لم يسمه الهيثمي لأنه إمام مشهور لكن قد توبع، فالحديث حسن، وتقدم في الذي قبله.

(٢) جيد. أخرجه أبو داود ١٨١٤ والترمذي ٨٢٩ والنسائي ٥/ ١٦٢ وابن ماجه ٢٩٢٢ والدارمي ٢/ ٣٤ والبيهقي ٥/ ٤١، ٤٢ وابن حبان ٣٨٠٢ وأحمد ٤/ ٥٥، ٥٦ والطبراني ٦٦٢٩ والدارقطني ٢/ ٢٣٨ وابن خزيمة ٢٦٢٥، ٢٦٢٧ ومالك ١/ ٣٣٤ والشافعي ١/ ٣٠٦ كلهم من حديث خلاد بن السائب عن أبيه. وهو ابن خلاد بن سويد، ورجاله رجال الشيخين غير خلاد بن السائب روعاً له أصحاب السنن، وهو ثقة.
وورد من حديث زيد بن خالد الجهني أخرجه ابن ماجه ٢٩٢٣ وابن خزيمة ٢٦٢٨ وابن حبان ٣٨٠٣ والطبراني ٥١٧٠ والحاكم ١/ ٤٥٠ وأحمد ٥/ ١٩٢ وفي إسناده المطلب بن عبد الله صدوق.
تنبيه: هذا الحديث لم يروه الشيخان، وقد نبه الحافظ في الدراية على ذلك، وإنما وقع للزيلعي وتبعه المصنف.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٤٨ من حديث أنس باب رفع الصوت بالإهلال، وكذا ابن حبان ٢٧٤٤ في صلاة المسافر.

(٤) صحيح. أخرجه مسلم ١٦٦ وابن ماجه ٢٨٩١ وابن خزيمة ٢٦٣٢ وأحمد ١/ ٢١٦ كلهم من حديث ابن عباس

الدعوات لأن التوقيت يذهب بالرقة، وإن تبرك بالمنقول منها فحسن. قال: (ثم ابتدأ بالحجر الأسود فاستقبله وكبر

العالي مع عدم تعبه به. والمعنى فيه أنها من شعائر الحج والسبيل فيما هو كذلك الإظهار والإشهار كالأذان ونحوه. ويستحب أن يصلي على النبي المعلم للخير ﷺ إذا فرغ من التلبية، ويخفض صوته بذلك قوله: **(فإذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد)** يخرج من عموم ما في الصحيحين «كان عليه الصلاة والسلام إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين قبل أن يجلس ثم يجلس للناس»(١) وذكر المصنف فيه نصاً خاصاً عنه عليه الصلاة والسلام، ومعناه ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها «أن رسول الله ﷺ أوّل شيء بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ ثم طاف بالبيت»(٢) وروى أبو الوليد الأزرقي في تاريخ مكة بسنده عن عطاء مرسلاً «لما دخل رسول الله ﷺ لم يلو على شيء ولم يعرّج، ولا بلغنا أنه دخل بيتاً، ولا لها بشيء حتى دخل المسجد فبدأ بالبيت فطاف به»(٣) ولا يخفى أن تقديم الرجل اليمنى سنة دخول المساجد كلها. ويستحب أن يقول: اللهم اغفر لي ذنوبي، وافتح لي أبواب رحمتك. ويستحب أن يغتسل لدخول مكة لحديث ابن عمر رضي الله عنهما «كان لا يقدم مكة إلا بات بذي طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة نهاراً»(٤) ويذكر أنه عليه الصلاة والسلام فعله في الصحيحين. ويستحبّ للحائض والنفساء كما في غسل الإحرام، ويدخل مكة من ثنية كداء بفتح الكاف وبعد الألف همزة: وهي الثنية العليا على درب المعلى، وإنما سن لأنه يكون في دخوله مستقبل باب البيت وهو بالنسبة إلى قاصد البيت كوجه الرجل بالنسبة إلى قاصده، وكذا تقصد كرام الناس. وإذا خرج فمن السفلي لما سنذكره في موضعه إن شاء الله تعالى قوله: **(ولا يضره ليلاً دخلها أو نهاراً)** لما روى النسائي «أنه عليه الصلاة والسلام دخلها ليلاً ونهاراً. دخلها في حجه نهاراً وليلاً في عمرته»(٥) وهما سواء في حق الدخول لأداء ما به الإحرام، ولأنه دخول بلد. وما روي عن ابن عمر رضي الله عنه «أنه كان ينهي عن الدخول ليلاً» فليس تقريراً للسنة بل شفقة على الحاج من السرّاق. ويقول عند دخوله «اللهم أنت ربي وأنا عبدك، جئت لأؤدي فرضك، وأطلب رحمتك، والتمس رضاك، متبعاً لأمرك راضياً بقضائك، أسألك مسألة المضطرين المشفقين من عذابك أن تستقبلني اليوم بعفوك، وتحفظني برحمتك، وتتجاوز عني بمغفرتك، وتعينني على أداء فرائضك. اللهم افتح لي أبواب رحمتك، وأدخلني فيها، وأعذني من الشيطان الرجيم» وكذا يقول عند دخول المسجد وكل مسجد وكل لفظ يقع به التضرع والخشوع. ويستحب أن يدخل من باب بني شيبة، منه

تشريفاً وتكريماً وتعظيماًوبراً ومهابة باسم الله والله أكبر» وعن عطاء «أن النبي ﷺ كان يقول: إذا لقي البيت: أعوذ برب البيت

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٣٠٨٨ ومسلم ٧١٦. كلاهما من حديث كعب بن مالك.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٦١٤، ١٦٤١ ومسلم ١٢٣٥ وابن حبان ٣٨٠٨ وابن خزيمة ٢٦٩٩ والبيهقي ٥/ ٧٧ كلهم من حديث عائشة.
«أن رجلاً من أهل العراق قال: سل لي عروة بن الزبير...». فذكره وإلى أن قال «وأخبرتني عائشة...».

(٣) مرسل. أخرجه البيهقي ٥/ ٧٧ وأبو الوليد الأزر في تاريخ مكة كما في نصب الراية ٣/ ٣٦ كلاهما عن عطاء مرسلاً.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٧٤ ومسلم ١٢٥٩ وأبو داود ١٨٦٥ والنسائي ٥/ ١٩٦ كلهم من حديث ابن عمر.
ولفظ البخاري: «أن ابن عمر قال: بات النبي ﷺ بذي طوى حتى أصبح، ثم دخل مكة وكان ابن عمر رضي الله عنهما يفعله».
وأخرجه الترمذي ٨٥٤ وابن ماجه ٢٩٤١ كلاهما من حديث ابن عمر مختصراً بلفظ «أن النبي ﷺ دخل مكة نهاراً»

(٥) ورد ما يدل على أنه دخل مكة نهاراً في الحديث المتقدم وما دل على أنه دخلها ليلاً، وورد من حديث مُحَرِّش الكعبي أخرجه الترمذي: ٩٣٥ ولفظ: «أن رسول الله ﷺ من الجعرانة ليلاً معتمراً فدخل مكة ليلاً فقضى عمرته ثم خرج عن ليله...). وقال الترمذي: حسن صحيح.
وأخرج بنحوه أبو داود ١٩٩٦ والنسائي ٥/ ٢٠٠ والشافعي ١/ ٢٩٣، ٢٩٤ والبيهقي ٥/ ٧٢.
وقال ابن حجر في الفتح ٣/ ٤٣٦: إنه ﷺ أحرم من الجعرانة، دخل مكة ليلاً، فقضى أمر العمرة، ثم رجع ليلاً، وترجم عليه النسائي دخول مكة ليلاً اهـ.

وهلل) لما روي «أن النبي عليه الصلاة والسلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وكبر وهلل» **(ويرفع يديه)** لقوله عليه الصلاة والسلام «لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر» قال: **(واستلمه إن**

دخل عليه الصلاة والسلام[1] قوله: **(وإذا عاين البيت كبر وهلل)** ثلاثاً ويدعو بما بدا له، وعن عطاء «أنه عليه الصلاة والسلام كان يقول إذا لقي البيت أعوذ برب البيت من الكفر والفقر، ومن ضيق الصدر، وعذاب القبر، ويرفع يديه»[2] ومن أهم الأدعية طلب الجنة بلا حساب، فإن الدعاء مستجاب عند رؤية البيت قوله: **(ولم يعين محمد رحمه الله لمشاهد الحج شيئاً من الدعوات لأن توقيتها يذهب بالرقة)** لأنه يصير كمن يكرر محفوظه بل يدعو بما بدا له ويذكر الله كيف بدا له متضرعاً **(وإن تبرك بالمأثور منها فحسن)** أيضاً. ولنسق نبذة منها في مواطنها إن شاء الله تعالى. أسند البيهقي إلى سعيد بن المسيب قال «سمعت من عمر رضي الله عنه كلمة ما بقي أحد من الناس سمعها غيري، سمعته يقول: إذا رأى البيت: اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام»[3] وأسند الشافعي عن ابن جريج «أن النبي ﷺ كان إذا رأى البيت رفع يديه وقال: اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتعظيماً وتكريماً وبراً ومهابة، وزد من شرفه وكرمه ممن حجه أو اعتمره تشريفاً وتعظيماً وتكريماً وبراً»[4] ورواه الواقدي في المغازي موصولاً: حدثني ابن أبي سبرة عن موسى بن سعيد عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما «أنه عليه الصلاة والسلام دخل مكة نهاراً من كداء فلما رأى البيت قال»[5] الحديث، ولم يذكر فيه رفع اليدين قوله: **(ثم ابتدأ بالحجر الأسود فاستقبله وكبر وهلل لما روى الخ)** أما الابتداء بالحجر ففي حديث جابر الطويل[6] المتقدم ما يدل عليه فارجع إليه، ولأنه لما كان أوّل ما يبدأ به الداخل الطواف لما قدمناه من قريب لزم أن يبدأ الداخل بالركن لأنه مفتتح الطواف، قالوا: أوّل ما يبدأ به داخل المسجد محرماً كان أولاً الطواف لا الصلاة، اللهم إلا إن دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائتة مكتوبة أو خاف فوت المكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة، أو فوت الجماعة في المكتوبة فيقدم كل ذلك على الطواف ثم يطوف، فإن كان حلالاً فطواف تحية أو محرماً بالحج فطواف القدوم وهو أيضاً تحية إلا أنه خص بهذه الإضافة، هذا إن دخل قبل يوم النحر، فإن دخل فيه فطواف الفرض يغني كالبداءة بصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد أو بالعمرة فبطواف العمرة، ولا يسن في حقه طواف القدوم، وأما التكبير والتهليل ففي مسند أحمد رحمه الله عن سعيد بن المسيب عن عمر أنه عليه الصلاة والسلام قال له: «إنك رجل

من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر». وقوله: (ثم ابتدأ بالحجر) ظاهر. وقوله: (واستلمه) يقال: استلم الحجر تناوله باليد أو بالقبلة أو مسحه بالكف، من السلمة بفتح السين وكسر اللام وهي الحجر وروي «أن رسول الله ﷺ قبّل الحجر

قال المصنف: **(واستلمه إن استطاع)** أقول: قال ابن الهمام: يعني بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتهليل يستلمه، وكيفيته أن يضع يده على الحجر ويقبله ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت. وهل يستحب السجود على الحجر عقيب التقبيل، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقبله ويسجد عليه بجبهته وقال: رأيت عمر رضي الله عنه قبله وسجد عليه ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ فعل ذلك ففعلناه رواه

---

(١) وذلك لما أخرجه البيهقي ٥/ ٧٢ والطبراني في الأوسط كما في المجمع ٣/ ٢٣٨ كلاهما من حديث ابن عمر.
قال البيهقي: إسناده غير محفوظ.
وقال الهيثمي: وفيه مروان بن أبي مروان قال السليماني: فيه نظر. وبقية رجاله ثقات. اهـ.
ولفظه «دخل رسول الله ﷺ ودخلنا معه من دار بني عبد مناف وهو الذي تسميه الناس باب بني شيبة، وخرجنا معه إلى المدينة من باب الحرورة، وهو باب الخياطين».
(٢) مرسل عطاء هذا. لم أره. لم يذكره الزيلعي، ولا البيهقي مع أن البيهقي عقد فصلاً في القول عند رؤية البيت.
(٣) موقوف. أخرجه البيهقي ٥/ ٧٣ عن ابن المسيب قال: «سمعت من عمر...» فذكره موقوفاً.
(٤) مرسل. أخرجه الشافعي ١/ ٢٣٩ عن ابن جريج أن رسول الله ﷺ فذكره.
(٥) ضعيف. أخرجه الواقدي في المغازي كما في نصب الراية ٣/ ٣٧ من حديث ابن عباس، وهو معلول بالواقدي فإنه ضعيف.
(٦) تقدم في أول كتاب الحج.

استطاع من غير أن يؤذي مسلماً) لما روي «أن النبي عليه الصلاة والسلام قبل الحجر الأسود ووضع شفتيه عليه،

قوّي لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف، إن وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وكبر وهلل»[١]. وعند البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما «أنه عليه الصلاة والسلام طاف على بعير كلما أتى على الركن أشار إليه بشيء في يده وكبر»[٢] وعند أبي داود «أنه ﷺ اضطبع فاستلم وكبر ورمل»[٣] وقال الواقدي: حدثني محمد بن عبد الله عن الزهري عن سالم بن عمر عن ابن عمر رضي الله عنه «أن النبي ﷺ لما انتهى إلى الركن استلمه وهو مضطبع بردائه وقال: باسم الله والله أكبر إيماناً بالله وتصديقاً بما جاء به محمد»[٤]. ومن المأثور عن الاستلام «اللهم إيماناً بك وتصديقاً بكتابك ووفاء بعهدك واتباعاً لسنة نبيك محمد ﷺ، لا إله إلا الله والله أكبر اللهم إليك بسطت يدي وفيما عندك عظمت رغبتي فاقبل دعوتي وأقلني عثرتي وارحم تضرعي وجد لي بمغفرتك وأعذني من مضلات الفتن» قوله: (ويرفع يديه) يعني عند التكبير لافتتاح الطواف لقوله: (عليه الصلاة والسلام: لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن[٥]) تقدم في الصلاة، وليس فيه استلام الحجر ويمكن أن يلحق بقياس الشبه لا العلة، ويكون باطنهما في هذا الرفع إلى الحجر كهيئتهما في افتتاح الصلاة، وكذا يفعل في كل شوط إذا لم يستلمه قوله: (واستلمه) يعني بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتهليل يستلمه. وكيفيته أن يضع يده على الحجر ويقبله لما في الصحيحين «أن عمر رضي الله عنه جاء إلى الحجر فقبله. وقال: إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك»[٦] وروى الحاكم حديث عمر رضي الله عنه وزاد فيه «فقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: بلى يا أمير المؤمنين يضرّ وينفع، ولو علمت تأويل ذلك من كتاب الله لقلت إنه كما أقول: قال الله تعالى ﴿وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ فلما أقرّوا أنه الرب عز وجل وأنهم العبيد كتب ميثاقهم في رقّ وألقمه في هذا الحجر، وإنه يبعث يوم القيامة وله عينان ولسان وشفتان يشهد لمن وافاه فهو أمين الله تعالى في هذا الكتاب، فقال له عمر رضي الله عنه: لا أبقاني الله بأرض لست بها يا أبا الحسن»[٧] وقال:

الأسود ووضع شفتيه عليه» وروي أن عمر رضي الله عنه في خلافته أتى الحجر الأسود ووقف فقال: أما إني أعلم أنك حجر

ابن المنذر والحاكم وصححه، إلا أن الشيخ قوام الدين الكاكي قال: وعندنا الأولى أن لا يسجد لعدم الرواية من المشاهير، ونقل السجود عن أصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه اهـ. ونحن نقول: لكن ما رواه لا يدل على هذه الكيفية (قوله: وإنما جمعه باعتبار تكرر

(١) ضعيف. أخرجه البيهقي ٥/ ٨٠ وأحمد ١/ ٢٨ وكلاهما عن سعيد بن المسيب عن عمر مرفوعاً.
قال الهيثمي في المجمع ٣/ ٢٤١: رواه أحمد وفيه راو لم يسمّ اهـ وفي إسناده مفضل بن صالح ضعيف كما في التقريب.
وأخرجه البيهقي ٥/ ٨٠ من طريق آخر عن أبي يعفور به وذكره الهيثمي في المجمع ٣/ ٢٤١ وقال: مرسل، فإن هذا أبا يعفور الصغير، ولم يدرك الصحابة اهـ.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٦١٣، ١٦٣٢ بهذا اللفظ وأبو داود ١٨٨٩ بنحوه ١٨٨٩ كلاهما من حديث ابن عباس.

(٣) أبو داود ١٨٨٩. وتقدم في الذي قبله.

(٤) ضعيف. أخرجه الواقدي في مغازيه كما في نصب الراية ٣/ ٣٧ من حديث ابن عمر، وهو ضعيف لضعف الواقدي.

(٥) تقدم في كتاب الصلاة.

(٦) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٩٧، ١٦١٠ ومسلم ١٢٧٠ وأبو داود ١٨٧٣ والترمذي ٨٦٠ والنسائي ٥/ ٢٢٧ وابن ماجه ٢٩٤٣ والدارمي ٢/ ٥٢، ٥٣ وأبو يعلى ١٨٩، ٢١٧ وأحمد ١/ ٢٦، ٣٥، ٤٦، ٥١ كلهم عن عمر بن الخطاب به.

(٧) باطل. أخرجه الحاكم في المستدرك ١/ ٤٥٧ من حديث أبي سعيد الخدري.
وقال الحاكم: ليس من شرط الشيخين، فإنها لم يحتجا بأبي هارون عمارة بن جوين العبدي.
وقال الذهبي: أبو هارون ساقط.
وقال ابن حجر في التقريب: متروك، ومنهم من كذبه.
وقال العقيلي في الضعفاء: قال حماد بن زيد: كان أبو هارون كذاباً يحدث بالغداة بشيء، وبالعشي شيئاً.
وجاء في الميزان ما ملخصه: كذبه حماد بن زيد، وقال أحمد: ليس بشيء. وقال صالح بن محمد: هو أكذب من فرعون.
وقال أحمد: ليس بشيء. وقال الجوزجاني: كذاب مفتر.

وقال لعمر رضي الله عنه: إنك رجل أيد تؤذي الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر، ولكن إن وجدت فرجة

ليس هذا الحديث على شرط الشيخين فإنهما لم يحتجا بأبي هارون العبدي. ومن غرائب المتون ما في ابن أبي شيبة في آخر مسند أبي بكر رضي الله عنه عن رجل رأى النبي ﷺ «وقف عند الحجر فقال: إني لأعلم أنك حجر لا تضرّ ولا تنفع ثم قبله، ثم حج أبو بكر رضي الله عنه فوقف عند الحجر فقال: إني لأعلم أنك حجر لا تضرّ ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك»[١] فليراجع إسناده، فإن صح يحكم ببطلان حديث الحاكم لبعد أن يصدر هذا الجواب عن عليّ رضي الله عنه، أعني قوله بل يضرّ وينفع بعد ما قال النبي ﷺ «لا يضرّ ولا ينفع» لأنه صورة معارضة، لا جرم أن الذهبي قال في مختصره عن العبدي إنه ساقط، وعمر رضي الله عنه إنما قال ذلك أو النبي ﷺ إزالة لوهم الجاهلية من اعتقاد الحجارة التي هي الأصنام، ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت. وهل يستحب السجود على الحجر عقيب التقبيل؟ فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقبله ويسجد عليه بجبهته. وقال «رأيت عمر رضي الله عنه قبله ثم سجد عليه، ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ فعل ذلك ففعلته»[٢] رواه ابن المنذر والحاكم وصححه. وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ سجد على الحجر»[٣] وصححه يحمل على أنه مرسل صحابي لما صرح من توسط عمر، إلا أن الشيخ قوام الدين الكاكي قال: وعندنا الأولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير، ونقل السجود عن أصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه قوله: **(وقال لعمر)** في رواية لابن ماجه عن ابن عمر قال «استقبل النبي ﷺ الحجر ثم وضع شفتيه عليه يبكي طويلاً ثم التفت فإذا هو بعمر بن الخطاب يبكي فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات»[٤] قوله: **(وإن أمكنه أن يمس الحجر شيئاً في يده)** أو يمسه بيده **(ويقبل ما مس به فعل)** أما الأول فلما أخرج الستة إلا الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن

لا تضرّ ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ استلمك ما استلمتك، فبلغ مقالته علياً رضي الله عنه فقال: أما إن الحجر ينفع فقال له عمر: وما منفعته يا ختن رسول الله فقال سمعت رسول الله يقول«إن الله تعالى لما أخذ الذرية من ظهر آدم عليه السلام وقررهم بقوله تعالى ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ أودع إقرارهم الحجر، فمن يستلم الحجر فهو يجدد العهد بذلك الإقرار والحجر يشهد له يوم القيامة». وقوله: **(إنك رجل أيد)** أي قوي. والمرجون أصل الكباسة. وقوله: **(واستلم الأركان)** يعني الحجر الأسود والركن اليماني، وإنما جمعه باعتبار تكرر الأشواط وإنما قلناه لأنه ذكر في الكتاب بعد هذا، فإنه لا يستلم

الأشواط) أقول: أو أطلق الجمع على المثنى.

---

(١) غريب. أخرجه ابن أبي شيبة من آخر مسند أبي بكر كما في نصب الراية ٣/ ٣٩ عن رجل رأى النبي ﷺ وقف... فذكره.
وقال الزيلعي: وهذا متن غريب، ويّراجع بقية إسناده، وكذا قال ابن الهمام. فلينظر.

(٢) يشبه الحسن. أخرجه أبو يعلى ٢٢٠ من حديث ابن عمر وفي إسناده عمر بن هارون متروك.
وورد من طريق آخر عن جعفر بن محمد المخزومي قال: رأيت محمد بن عباد بن جعفر قبل الحجر وسجد عليه وقال: رأيت عمر بن الخطاب يُقبّل الحجر...» فذكره.
أخرجه أبو يعلى ٢١٩ والبزار ١١١٤.
وذكره الهيثمي في المجمع ٣/ ٢٤١ وقال: رواه أبو يعلى بإسنادين، وبقية رجاله رجال الصحيح ورواه البزار من الطريق الجيد اهـ.
قلت: ومحمد بن عباد لم يدرك عمر فهو منقطع، فقول الهيثمي: رواه البزار من الطريق الجيد. غير سديد، لكن يرتقع بهذا الفريضة قليلاً.

(٣) يشبه الحسن. أخرجه الحاكم ١/ ٤٧٣ من حديث ابن عباس، وصححه، ووافقه الذهبي! مع أن فيه يحيى بن يمان صدوق يخطىء كثيراً، وقد تغير، فالخبر غير قوي وقد أشار ابن الهمام إلى أنه مرسل.

(٤) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ٢٩٤٥ والحاكم ١/ ٤٥٤ كلاهما من حديث ابن عمر صححه الحاكم! وسكت الذهبي وقال البوصيري: في إسناده محمد بن عون الخراساني ضعفه ابن معين، وأبو حاتم، وغيرهما.
وقال الذهبي في الميزان: محمد بن عون منكر الحديث قاله البخاري.

فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكبر». ولأن الاستلام سنة والتحرز عن أذى المسلم واجب. قال: **(وإن أمكنه أن يمس الحجر شيئاً في يده)** كالعرجون وغيره **(ثم قبل ذلك فعل)** لما روي «أنه عليه الصلاة والسلام طاف على راحلته واستلم الأركان بمحجنه» وإن لم يستطع شيئاً من ذلك استقبله وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي عليه الصلاة

النبي ﷺ طاف في حجة الوداع على راحلته يستلم الحجر بمحجنه لأن يراه الناس وليشرف وليسألوه فإن الناس غشوه». وأخرجه البخاري عن جابر إلى قوله «لأن يراه الناس»[١]. ورواه مسلم عن أبي الطفيل «رأيت النبي ﷺ يطوف بالبيت على راحلته يستلم الركن بمحجن معه ويقبل المحجن»[٢]. وههنا إشكال حديثي، وهو أن الثابت بلا شبهة «أنه عليه الصلاة والسلام رمل في حجة الوداع في غير موضع»[٣] ومن ذلك حديث جابر الطويل فارجع إليه، وهذا ينافي طوافه على الراحلة. فإن أجيب: بحمل حديث الراحلة على العمرة دفعه حديث عائشة رضي الله عنها في مسلم «طاف عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع على راحلته يستلم الركن كراهية أن يصرف الناس عنه»[٤] ومرجع الضمير فيه إن احتمل كونه الركن: يعني أنه لو طاف ماشياً لانصرف الناس عن الحجر كلما جاء إليه رسول الله ﷺ توقيراً له إن يزاحم. لكنه يحتمل كون مرجعه النبي ﷺ: يعني لو لم يركب لانصرف الناس عنه، لأن كل من رام الوصول إليه لسؤال أو لرؤية لاقتداء لا يقدر لكثر الخلق حوله، فينصرف من غير تحصيل حاجته فيجب الحمل عليه لموافقة هذا الاحتمال حديث ابن عباس، فيحصل اجتماع الحديثين دون تعارضهما، والجواب: أن في الحج للآفاتي أطوفه فيمكن كون المروي من ركوبه كان في طواف الفرض يوم النحر ليعلمهم، ومشيه كان في طواف القدوم وهو الذي يفيده حديث جابر الطويل لأنه حكى ذلك الطواف الذي بدأ به أوّل دخوله مكة، كما يفيده سوقه للناظر فيه. فإن قلت: فهل يجمع بين ما عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهم إنما طاف راكباً ليشرف ويراه الناس فيسألوه، وبين ما عن سعيد بن جبير أنه إنما طاف كذلك لأنه كان يشتكي. كما قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان أنه سعى بين الصفا والمروة مع عكرمة فجعل حماد يصعد الصفا وعكرمة لا يصعد، ويصعد حماد المروة وعكرمة لا يصعدها، فقال حماد: يا أبا عبد الله ألا تصعد الصفا والمروة؟ فقال: هكذا كان طواف رسول الله ﷺ. قال حماد: فلقيت سعيد بن جبير فذكرت له ذلك، فقال «إنما طاف رسول الله ﷺ على راحلته وهو شاك يستلم الأركان بمحجن، فطاف بين الصفا والمروة على راحلته فمن أجل ذلك لم يصعد»[٥] اهـ. فالجواب بأن يحمل ذلك على أنه كان في العمرة. فإن قلت: قد ثبت في مسلم عن ابن عباس «إنما سعى رسول الله

غيرهما. والمحجن بكسر الميم وفتح الجيم: عود معوج الرأس كالصولجان. وقوله: **(وإن لم يستطع شيئاً من ذلك استقبله وكبر وهلل)** قيل: يجعل باطن كفيه إلى الحجر دون السماء ولا يجعل باطن كفيه إلى السماء كما كان يفعل في سائر الأدعية، لأن في حقيقة الاستلام يجعل باطن كفيه إلى الحجر هكذا في البدل. وقوله: **(ثم أخذ عن يمينه)** بيان لمبدإ الطواف وهو من الحجر. فإن افتتح من غيره لم يذكره محمد في الأصل. واختلف المتأخرون فيه، فقال بعضهم: لا يجوز وهكذا ذكر في الرقيات. ووجهه أن الأمر بالطواف مجمل في حق البداءة فالتحق فعل النبي عليه الصلاة والسلام بياناً له، فتفترض البداءة به.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٠٧ ومسلم ١٢٧٢ وأبو داود ١٨٧٧ والنسائي ٥/ ٢٣٣ وابن ماجه ٢٩٤٨ وابن حبان ٣٨٢٩ والشافعي ١/ ٣٤٥، ٣٤٦ وأحمد ١/ ٢١٤، ٢٣٧، ٢٤٨ كلهم من حديث ابن عباس لكن ليس فيه لفظ: «لأن يراه الناس وليشرف وليسألوه فإن الناس غشوه» هذه الرواية، وردت من حديث جابر أخرجه مسلم ١٢٧٣ وأبو داود ١٨٨٠.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٧٥ من حديث أبي الطفيل وكذا البيهقي ٥/ ١٠٠، ١٠١.

(٣) تقدم من حديث جابر الطويل في أوّل كتاب الحج.

(٤) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٧٤ والبيهقي ٥/ ١٠٠ كلاهما من حديث عائشة.

(٥) مرسل. أخرجه محمد بن الحسن في كتاب الآثار كما في نصب الراية ٣/ ٤١ هكذا وأبو حنيفة في مسنده ص٨٩ دون ذكر القصة كلاهما عن سعيد بن جبير مرسلاً.

والسلام. قال: (ثم أخذ عن يمينه مما يلي الباب وقد اضطبع رداءه قبل ذلك فيطوف بالبيت سبعة أشواط) لما روي «أنه عليه الصلاة والسلام استلم الحجر ثم أخذ عن يمينه مما يلي الباب فطاف سبعة أشواط» (والاضطباع أن يجعل رداءه تحت إبطه الأيمن ويلقيه على كتفه الأيسر) وهو سنة، وقد نقل ذلك عن رسول الله عليه الصلاة والسلام.

ﷺ ورمل بالبيت ليرى المشركين قوّته»[1] وهذا لازم أن يكون في العمرة إذ لا مشرك في حجة الوداع بمكة. فالجواب: نحمل كلاً منهما على عمره غير الأخرى، والمناسب حديث ابن عباس كونه في عمرة القضاء لأن الإراءة تفيده فليكن ذلك الركوب للشكاية في غيرها وهي عمرة الجعرانة. وسنسمعك بعد عُمَرِ رسول الله ﷺ في باب الفوات إن شاء الله تعالى، وأما الثاني ففي الصحيحين واللفظ لمسلم عن نافع قال «رأيت ابن عمر يستلم الحجر بيده ثم يقبل يده، وقال: ما تركته منذ رأيت رسول الله ﷺ يفعله»[2] وذكر في فتاوى قاضيخان مسح الوجه باليد مكان تقبيل اليد قوله: (فإن لم يستطع شيئاً من ذلك) أي من التقبيل والمس باليد أو بما فيها (استقبله) ويرفع يديه مستقبلاً بباطنهما إياه (وكبر وهلل وحمد الله وصلى على رسول الله ﷺ) ويفعل في كل شوط عند الركن الأسود ما يفعله في الابتداء قوله: (ثم أخذ عن يمينه الخ) أما الأخذ عن اليمين ففي مسلم عن جابر «لما قدم عليه الصلاة والسلام مكة بدأ بالحجر فاستلمه، ثم مضى على يمينه فرمل ثلاثاً ومشى أربعاً»[3] وأما حديث الاضطباع ففي أبي داود عن ابن عباس «أن رسول الله ﷺ وأصحابه اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبيت، وجعلوا أرديتهم تحت آباطهم، ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى»[4]. سكت عنه أبو داود وحسنه غيره. وأخرج هو والترمذي وابن ماجه عن يعلى بن أمية «طاف رسول الله ﷺ مضطبعاً ببرد أخضر»[5] حسنه الترمذي وسمي اضطباعاً افتعال من الضبع وهو العضد، وأصله اضتباع لكن قد عرف أن تاء الافتعال تبدل طاء إذا وقعت إثر حرف إطباق، وينبغي أن يضطبع قبل الشروع في الطواف بقليل، ويجب حمل الرمل في حديث الجعرانة على فعل الصحابة بتقدير ذلك الجمع الذي قدمناه. ويقول: إذا أخذ في الطواف عند محاذاة الملتزم وهو ما بين الحجر الأسود والباب من الكعبة: اللهم إليك مددت يدي، وفيما عندك عظمت رغبتي، فاقبل دعوتي، وأقلني عثرتي وارحم تضرعي، وجد لي بمغفرتك، وأعذني من مضلات الفتن. اللهم إن لك عليّ حقوقاً فتصدّق بها عليّ وعند محاذاة الباب يقول: اللهم هذا البيت بيتك، وهذا الحرم حرمك، وهذا الأمن أمنك، وهذا مقام العائذ بك من النار. يعني نفسه إبراهيم عليه الصلاة والسلام أعوذ بك من النار

وقال آخرون: يجوز لأن الأمر بالطواف مطلق لكن السنة ما ذكر في الكتاب، وإنما قيد باليمين لأنه لو أخذ عن يساره وهو الطواف المنكوس فطاف كذلك سبعة أشواط لا يعتد بطوافه عندنا، ويعيده ما دام بمكة، وإن رجع إلى أهله قبل الإعادة فعليه دم. وقال الشافعي: يعتد بطوافه، وقوله: (وقد اضطبع رداءه) قال في المغرب الصواب بردائه. وفي الصحاح: إنما سمي هذا الصنيع بذلك لإبداء الضبعين وهو التأبط أيضاً. وقوله: (في حديث عائشة) يعني ما روي «أن عائشة نذرت إن فتح الله مكة

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٦٦ من حديث ابن عباس.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٩٧ ومسلم. ١٢٧٠ ح٢٥١ وأبو داود ١٨٧٣ كلهم من حديث عابس بن ربيعة عن عمر... فذكره.
وأخرجه بهذا اللفظ مسلم ١٢٦٨ وابن حبان ٣٨٢٤ والبيهقي ٥/ ٧٥ وابن خزيمة ٢٧١٥ وابن الجارود ٤٥٣ كلهم عن نافع عن عبد الله بن عمر به.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١٨ من حديث جابر الطويل وقد تقدم.

(٤) حسن. أخرجه أبو داود ١٨٨٤ والبيهقي ٥/ ٧٩ وأحمد ١/ ٢٩٥، ٣٠٦ كلهم من حديث ابن عباس ونقل الزيلعي في ٣/ ٤٣ عن المنذري قوله: حديث حسن اهـ.
قلت: رجاله ثقات رجال مسلم.

(٥) جيد. أخرجه أبو داود ١٨٨٣ والترمذي ٨٥٩ وابن ماجه ٢٩٥٤ كلهم من حديث ابن يعلى عن أبيه.
قال الترمذي: حسن صحيح. ونقله عنه المنذري في مختصره أيضاً ١٨٠٣ موافقاً له. ورجاله كلهم ثقات رجال البخاري ومسلم. وأبي يعلى هو صفوان.

قال: (ويجعل طوافه من وراء الحطيم) وهو اسم لموضع فيه الميزاب، سمي به لأنه حطم من البيت: أي كسر، وسمي حجراً لأنه حجر منه: أي منع، وهو من البيت لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث عائشة رضي الله تعالى

فأعذني منها وإذا أتى الركن العراقي وهو الركن الذي من الباب إليه قال «اللهم إني أعوذ بك من الشك والشرك والشقاق والنفاق ومساوي الأخلاق وسوء المنقلب في المال والأهل والولد» وإذا حازى الميزاب قال «اللهم إني أسألك إيماناً لا يزول، ويقيناً لا ينفد، ومرافقة نبيك محمد ﷺ اللهم أظلني تحت عرشك يوم لا ظل إلا ظلك، واسقني بكأس محمد ﷺ شربة لا أظمأ بعدها أبداً» وإذا حاذى الركن الشامي وهو الذي من العراقي إليه قال «اللهم اجعله حجاً مبروراً، وسعياً مشكوراً، وذنباً مغفوراً، وتجارة لن تبور، يا عزيز يا غفور» وإذا أتى الركن اليماني وهو الذي من الشامي إليه قال «اللهم إني أعوذ بك من الكفر، وأعوذ بك من الفقر، وأعوذ بك من عذاب القبر، ومن فتنة المحيا والممات، وأعوذ بك من الخزي في الدنيا والآخرة» وأسند الواقدي في كتاب المغازي عن عبيد الله بن السائب المخزومي «أنه سمع النبي ﷺ يقول فيما بين الركن اليماني والأسود: ﴿**ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار**﴾[1] واعلم أنك إذا أردت أن تستوفي ما أثر من الأدعية والأذكار في الطواف كان وقوفك في أثناء الطواف أكثر من مشيك بكثير، وإنما أثرت هذه في طواف فيه تأنٍ ومهلة لارمل، ثم وقع لبعض السلف من الصحابة والتابعين أن قال في موطن كذا كذا، ولآخر في آخر كذا، ولآخر في نفس أحدهما شيئاً آخر، فجمع المتأخرون الكل لا أن الكل وقع في الأصل لواحد، بل المعروف في الطواف مجرد ذكر الله تعالى، ولم نعلم خبراً روي فيه قراءة القرآن في الطواف. وروى ابن ماجه عن أبي هريرة أنه سمع النبي ﷺ يقول «من طاف بالبيت سبعاً، ولا يتكلم إلا بسبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، محيت عنه عشر سيئات، وكتبت له عشر حسنات، ورفع له بها عشر درجات»[2] وسنذكر فروعاً تتعلق بالطواف نذكر فيها حكم قراءة القرآن قوله: (**لقوله عليه الصلاة والسلام**) في الصحيحين واللفظ لمسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت «سألت رسول الله ﷺ عن الحجر أمن البيت هو؟ قال نعم، قلت: فما بالهم لم يدخلوه في البيت؟ قال: إن قومك قصرت بهم النفقة، قلت: فما شأن بابه مرتفعاً؟ قال: فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاءوا ويمنعوا من شاءوا، ولولا أن قومك حديث عهد بكفر وأخاف أن تنكره قلوبهم لنظرت أن أدخل الحِجْر بالبيت وأن ألزق بابه بالأرض»[3] وفي

على رسول الله ﷺ أن تصلي في البيت ركعتين، فأخذ رسول الله ﷺ بيدها وأدخلها في الحطيم وقال: صلي ههنا فإن الحطيم من البيت إلا أن قومك قصرت بهم النفقة فأخرجوه من البيت، ولولا حدثان قومك بالجاهلية لنقضت بناء البيت وأظهرت قواعد الخليل عليه الصلاة والسلام، وأدخلت الحطيم في البيت، وألصقت العتبة بالأرض، وجعلت لها بابا شرقياً وباباً غربياً، ولئن عشت إلى قابل لأفعلن ذلك» ولم يعش ولم يتفرغ لذلك أحد من الخلفاء الراشدين حتى كان زمن عبد الله بن

---

(١) حسن. أخرجه النسائي في الكبرى ٣٩٣٤ وكذا أبو داود ١٨٩٢ وابن خزيمة ٢٧٢١ والحاكم ١/ ٤٥٥ والبيهقي ٥/ ٨٤ وعبد الرزاق ٨٩٦٣ والشافعي ١/ ٣٤٧ وأحمد ٣/ ٤١١ وابن حبان ٣٨٢٦ كلهم من حديث عبد الله بن السائب وصححه الحاكم ووافقه الذهبي ورجاله ثقات.

(٢) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ٢٩٥٧ من حديث أبي هريرة. بهذا اللفظ.

وقال السندي: وذكر الدميري على أنه حديث غير محفوظ اهـ.

وورد من حديث ابن عمر بنحوه وفيه: «من طاف بهذا البيت أسبوعاً فأحصاه كان كعتق رقبة» وسمعته يقول: «لا يضع قدماً ولا يرفع أخرى إلا حط الله عنه خطيئة وكتب له بها حسنة» هذا لفظ الترمذي ٩٥٩ وهذا أخرجه ابن حبان ٣٦٩٧ والحاكم ١/ ٤٨٩ وابن خزيمة والطيالسي ١٩٠٠ وأحمد ٢/ ٩٥ وأبو يعلى ٥٦٨٧، ٥١٨٨.

وذكره الهيثمي في المجمع ٣/ ٢٤٠، ٢٤١ وقال: رواه أحمد وفيه عطاء بن السائب قد اختلط.

وقال العقيلي في الضعفاء ٣/ ٤٠٠، ٤٠١: من سمع منه من الكبار صحيح مثل سفيان وشعبة وأما جرير وأشباهه فلا.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٨٣، ٣٣٦٨، ٤٤٨٤ و١٥٨٦، ١٥٨٤ ومسلم ١٣٣٣ والنسائي ٥/ ٢١٤ و٢١٥ وكذا الترمذي ٨٧٥ وابن ماجه ٢٩٥٥ والدارمي ٢/ ٥٣، ٥٤ وأحمد ٦/ ٢٣٩ والحاكم ١/ ٤٧٩، ٤٨٠ وأبو يعلى ٤٣٦٣ والطحاوي ٢/ ١٨٥ وابن خزيمة ٢٧٤١، ٣٠٢٣ وابن حبان ٣٨١٥، ٣٨١٦، ٣٨١٧ كلهم من حديث عائشة بألفاظ متقاربة، واللفظ لمسلم.

عنها «فإن الحطيم من البيت» فلهذا يجعل الطواف من ورائه، حتى لو دخل الفرجة التي بينه وبين البيت لا يجوز. إلا أنه إذا استقبل الحطيم وحده لا تجزيه الصلاة لأن فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبتت بخبر الواحد احتياطاً، والاحتياط في الطواف أن يكون وراءه. قال: (**ويرمل في الثلاثة الأول من الأشواط**) والرمل أن يهز

سنن أبي داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها «كنت أحبّ أن أدخل البيت وأصلي فيه، فأخذ رسول الله ﷺ بيدي فأدخلني في الحجر فقال: صلي في الحِجْر إذا أرادت دخول البيت فإنما هو قطعة من البيت، وإن قومك اقتصروا حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت»[1] قال الترمذي: حسن صحيح. وكان عبد الله بن الزبير هدمه في خلافته وبناه على ما أحبّ عليه الصلاة والسلام أن يكون، فلما قتل أعاده الحجاج على ما كان يحبه عبد الملك بن مروان، قال عبد الملك: لسنا من تخليط أبي خبيب في شيء فهدمها وبناها على ما كانت عليه، فلما فرغ جاءه الحرث بن أبي ربيعة المعروف بالقباع، وهو أخو عمر بن أبي ربيعة الشاعر ومعه رجل آخر، فحدّثاه عن عائشة عن رسول الله ﷺ بالحديث المتقدم فندم، وجعل ينكت الأرض بمخصرة في يده ويقول: وددت أني تركت أبا خبيب وما عمل من ذلك، ذكر السهيلي هذا، وليس الحجر كله من البيت بل ستة أذرع منه فقط لحديث عائشة رضي الله عنها عن رسول الله ﷺ قال «ستة أذرع من الحجر من البيت»[2] وما زاد ليس من البيت، رواه مسلم قوله: (**لا يجوز**) أي لا يحل له ذلك فتجب إعادة كله ليؤديه على وجهه المشروع، فإن لم يفعل بل أعاد على الحِجْر فقط ودخل الفرجتين جاز، وإن لم يفعل حتى رجع إلى أهله فسيأتي في باب الجنايات إن شاء الله تعالى. ولو طاف ولم يدخل الفرجتين بل كان يرجع كلما وصل إلى بابهما ففي الغاية لا يعدّ عوده شوطاً لأنه منكوس اهـ. وهو بناء على أن طواف المنكوس لا يصح لكن المذهب الاعتداد به، ويكون تاركاً للواجب، فالواجب هو الأخذ في الطواف من جهة الباب فيكون بناء الكعبة على يسار الطائف فتركه ترك واجب، فإنما يوجب الإثم فيجب إعادته ما دام بمكة، فإن رجع قبل إعادته فعليه دم، والافتتاح من غير الحجر اختلف فيه المتأخرون، قيل: لا يجزيه لأن الأمر بالطواف في الآية مجمل في حق الابتداء فالتحق فعله عليه الصلاة والسلام بياناً. وقيل: يجزيه لأنها مطلقة لا مجملة غير أن الافتتاح من الحجر واجب، لأنه عليه الصلاة والسلام لم يتركه قط قوله: (**لأن فرضية التوجه**) تقدم مثله في عدم جواز التيمم على أرض تنجست ثم جفت، وتقدم البحث فيه بأن قطيعة التكليف بفعل يتعلق بشيء لا يتوقف الخروج عن عدته على القطع بذلك الشيء، بل ظنه كاف للقطع بالتكليف باستعمال الطاهر من الماء ثم يخرج عن عهدية القطع باستعمال ما يظن طهارته منه. ويجاب بأن الأصل عدم الانتقال عن الشغل المقطوع به إلا بالقطع به، غير أن ما لم يوجد فيه طريق للقطع يكتفي فيه بالظن ضرورة كحال الماء فإنه لا يتيقن بطهارته إلا حال نزوله من السماء، وكونه في البحر وما له حكمه، وليس يتمكن كل أحد من تحصيل ذلك في كل تطهير بخلاف التوجه

الزبير، وكان سمع الحديث منها ففعل ذلك وأظهر قواعد الخليل عليه الصلاة والسلام، وبنى البيت على قواعد الخليل بمحضر من الناس، وأدخل الحطيم في البيت فلما قتل كره الحجاج بناء الكعبة على ما فعله ابن الزبير فنقض بناءها وأعاده على ما كان عليه في الجاهلية، وإذا كان الحطيم من البيت فلا بدّ من دخوله في الطواف وباقي كلامه واضح. قال: (**ويرمل في الثلاثة الأول**) قال ابن عباس: لا رمل في الطواف، وإنما فعله رسول الله ﷺ في عمرة القضاء. وهو «أنه عليه الصلاة

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ٢٠٢٨ والترمذي ٨٧٦ والنسائي ٥/٢١٩ كلهم من حديث عائشة.
قال الترمذي: حسن صحيح.
وقال المنذري في مختصره ٢/٤٤٠: وعلقمة هذا مولى عائشة تابعي مدني احتج به البخاري ومسلم، وأمه حكى البخاري، وغيره أنها مرجانة اهـ.
قلت: ورجاله ثقات سوى مرجانة، وهي مقبولة كما في التقريب.

(٢) هو بعض حديث عائشة المتقدم قبل حديث ورواه مسلم ١٣٣٣ ح٤٠١ وفيه «وزدت فيها ستة أذرع من الحِجْر».

في مشيته الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين وذلك مع الاضطباع. وكان سببه إظهار الجلد للمشركين حين قالوا: أضناهم حمى يثرب، ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي عليه الصلاة والسلام وبعده. قال: **(ويمشي في الباقي على هيئته)** على ذلك اتفق رواة نسك رسول الله عليه الصلاة والسلام **(والرمل من الحجر إلى الحجر)** هو المنقول من رمل النبي عليه الصلاة والسلام **(فإن زحمه الناس في الرمل قام. فإذا وجد مسلكاً رمل)** لأنه لابد له

والتيمم، والله سبحانه وتعالى أعلم قوله: **(وكان سببه الخ)** في الصحيحين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم قال «قدم رسول الله ﷺ وأصحابه مكة وقد وهنتهم حمى يثرب، فقال المشركون إنه يقدم غداً عليكم قوم قد وهنتهم الحمى، ولقوا منها شدة، فجلسوا مما يلي الحج، فأمرهم النبي ﷺ أن يرملوا ثلاثة أشواط، ويمشوا بين الركنين ليرى المشركون جلدهم، فقال المشركون: هؤلاء الذين زعمتم أن الحمى قد وهنتهم هم أجلد من كذا وكذا» وقال ابن عباس: ولم يمنعهم أن يرملوا الأشواط كلها إلا الإبقاء عليهم[(١)] اهـ. ويعني بالركنين اليماني والأسود كما في أبي داود «كانوا إذا بلغوا الركن اليماني وتغيبوا عن قريش مشوا ثم يطلعون عليهم فيرملون يقول المشركون كأنهم الغزلان» قال ابن عباس: فكانت سنة[(٢)]، فعن هذا ذهب الحسن البصري وسعيد بن جبير وعطاء إلى أنه لا رمل بين الركنين. وذهب ابن عباس رضي الله عنهما فيما نقل عنه إلى أنه لا رمل أصلاً، ونقله الكرماني عن بعض مشايخنا، وفي الصحيحين عن أبي الطفيل قال: «قلت لابن عباس: يزعم قومك أن رسول الله ﷺ قد رمل بالبيت وأن ذلك سنة، قال: صدقوا وكذبوا، قلت: ما صدقوا وكذبوا؟ قال: صدقوا أن رسول الله ﷺ قد رمل، وكذبوا ليس سنة، إن رسول الله ﷺ قدم مكة، فقال المشركون إن محمداً وأصحابه لا يستطيعون أن يطوفوا بالبيت من الهزال، وكانوا يحسدونه فأمرهم عليه الصلاة والسلام أن يرملوا ثلاثاً ويمشوا أربعاً»[(٣)] فأشار المصنف إلى خلاف الفريقين بقوله: ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن رسول الله ﷺ وبعده، بقوله **(والرمل من الحجر إلى الحجر هو المنقول)** أما أنه بقي الحكم بعد زوال السبب في زمنه عليه الصلاة والسلام وبعده فلحديث جابر الطويل «أنه رمل في حجة الوداع»[(٤)] وتقدم الحديث، وكذا الصحابة بعده والخلفاء الراشدون وغيرهم. وأخرج البخاري عن ابن عمر «أن عمر قال: ما لنا وللرمل، إنما كنا رأينا به المشركين وقد أهلكهم الله، ثم قال: شيء صنعه رسول الله ﷺ فلا نحب أن نتركه»[(٥)] وأخرج أبو داود وابن ماجه عن زيد بن أسلم عن أبيه قال «سمعت عمر رضي الله عنه يقول: فيم الرمل؟ وكشف المناكب، وقد أعزّ الله تعالى الإسلام ونفى الكفر وأهله؟ ومع ذلك فلا ندع شيئاً كنا نفعله على عهد رسول الله ﷺ»[(٦)] وأما أنه من الحجر إلى الحجر منقولاً ففي مسلم وأبي داود والنسائي

والسلام لما قدم مكة للعمرة عام الحديبية صدّه المشركون عن البيت، فصالحهم على أن ينصرف ثم يرجع في العام الثاني ويدخل مكة بغير سلاح فيعتمر ويخرج، فلما قدم في العام الثاني أخلوا له البيت ثلاثة أيام، وصعدوا الجبل، وطاف رسول الله ﷺ مع أصحابه، فسمع بعض المشركين يقول لبعض: أضناهم حمى يثرب، فاضطبع رسول الله ﷺ فرمل وقال لأصحابه: رحم الله امرأ أرى من نفسه قوّة، فإذا كان ذلك لإظهار الجلادة يومئذ وقد انعدم ذلك المعنى الآن فلا معنى للرمل. قلنا: ما ذكره ابن عباس هو سببه ولكنه صار سنة بذلك السبب وبقي بعد زواله. روى جابر وابن عمر «أن النبي ﷺ

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٠٢ و٤٢٥٦ ومسلم ١٢٦٦ وأبو داود ١٨٨٦ والطحاوي ٢/ ١٧٩ والبيهقي ٥/ ٨٢ وأحمد ١/ ٢٩٤ و٢٩٥ و٣٧٣ كلهم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعاً.

(٢) هذه الرواية عند أبي داود ١٨٨٩ من حديث أبي الطفيل عن ابن عباس.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٦٤ وأبو داود ١٨٨٥ وابن ماجه ٢٩٥٣ وابن حبان ٣٨١١ و٣٨١٢ والطبراني ١٠٦٢٧ والطحاوي ٢/ ١٧٩، ١٨١ وأحمد ١/ ٢٢٩ كلهم عن أبي الطفيل عن ابن عباس به، ولم يعزه المنذري في مختصره ١٨٠٥ للبخاري وقد رواه ١٦٠٢ و٤٢٥٦ بنحوه.

(٤) تقدم حديث جابر في أوائل الحج.

(٥) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٠٥ عن ابن عمر أن عمر فذكره.

وبنحوه أخرجه أبو داود ١٨٨٧ وابن ماجه ٢٩٥٢ كلاهما عن ابن عمر قال: سمعت عمر... فذكر.

(٦) هو المتقدم.

فيقف حتى يقيمه على وجه السنة بخلاف الاستلام لأن الاستقبال بدل له. قال: **(ويستلم الحجر كلما مرّ به إن استطاع)** لأن أشواط الطواف كركعات الصلاة، فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر، وإن لم يستطع الاستلام استقبل وكبر وهلل على ما ذكرنا **(ويستلم الركن اليماني)** وهو حسن في ظاهر الرواية، وعن

وابن ماجه عن ابن عمر قال: «رمل رسول الله ﷺ من الحجر إلى الحجر ثلاثاً ومشى أربعاً»[1] وأخرج مسلم والترمذي عن جابر مثله[2]. وفي مسند الإمام أحمد عن أبي الطفيل عامر ابن واثلة «أنه عليه الصلاة والسلام رمل ثلاثاً من الحجر إلى الحجر»[3] وفي آثار محمد بن الحسن مرسلاً: أخبرنا أبو حنيفة رحمه الله عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي «أن النبي ﷺ رمل من الحج إلى الحجر»[4] فهذه تقدم على ذلك لأنها مثبتة وذلك ناف. وأيضاً فإنما في ذلك الإخبار عن الصحابة رضي الله عنهم والمخبر عنه في هذه رسول الله ﷺ ثم ما فسر المصنف الرمل به هو ما فسر به في المبسوط. وقيل: هو إسراع مع تقارب الخطأ دون الوثوب والعدو. هذا والرمل بالقرب من البيت أفضل، فإن لم يقدر فهو بالبعد من البيت أفضل من الطواف بلا رمل مع القرب منه، ولو مشى شوطاً ثم تذكر لا يرمل إلا في شوطين، وإن لم يذكر في الثلاثة لا يرمل بعد ذلك قوله: **(ويستلم الحجر كلما مرّ به)** ذكر في وجهه المعنى دون المنقول وهو إلحاق الأشواط بالركعات فما يفتتح به العبادة وهو الاستلام يفتتح به كل شوط كالتكبير في الصلاة، وهو قياس شبه لإثبات استحباب شيء وفتح بابه قوله عليه الصلاة والسلام «الطواف بالبيت صلاة»[5] لكن فيه المنقول وهو ما في مسند أحمد والبخاري وغيره «أن النبي ﷺ طاف على بعير كلما أتى على الركن أشار إليه بشيء في يده وكبر»[6] قوله: **(وإن لم يستطع الاستلام)** أي كلما مر **(استقبل وكبر وهلل)** ولم يذكر المصنف ولا كثير رفع اليدين في كل تكبير يستقبل به في كل مبدإ شوط، فإن لاحظنا ما رواه من قوله عليه الصلاة والسلام «لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن»[7] ينبغي أن ترفع للعموم في استلام الحجر وإن لاحظنا عدم صحة هذا اللفظ فيه وعدم تحسينه بل القياس المتقدم لم يفد ذلك إذ لا رفع مع ما به الافتتاح فيها إلا في الأول، واعتقادي أن هذا هو الصواب ولم أر عنه عليه الصلاة والسلام خلافه قوله: **(وعن محمد أنه سنة)** هذا هو مقابل ظاهر الرواية في قوله، وهو حسن في ظاهر الرواية، ويقبله مثل الحجر. وحديث ابن عمر من رواية الجماعة إلا الترمذي «لم أر النبي ﷺ يمسّ من الأركان إلا اليمانيين»[8] ليس حجة على ظاهر الرواية كما قد يتوهم، إذ ليس فيه

طاف يوم النحر في حجة الوداع فرمل في الثلاث الأول، ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الوداع». وقوله: **(ويمشي في الباقي على هينته)** أي على السكينة والوقار فعلة من الهون **(والرمل من الحجر إلى الحجر)** أي من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود **(فإن زحمه الناس في الرمل قام)** يعني وقف، ولا يطوف بدون الرمل في تلك الثلاث. وقوله: **(ويستلم الركن اليماني)** واليمن خلاف الشام لأنها بلاد على يمين الكعبة، والنسبة إليها بمنى بتشديد الياء أو يمان بالتخفيف على تعويض الألف من إحدى ياءي النسبة، وقوله: **(حسن)** أي مستحب وقوله: **(ثم يأتي المقام)** أي مقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٦٢ وأبو داود ١٨٩١ والنسائي ٥/ ٢٢٩ وابن ماجه ٢٩٥٠ كلهم من حديث ابن عمر، واللفظ لمسلم وابن ماجه.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٦٣ والترمذي ٨٥٧ والنسائي ٥/ ٢٣٠ وابن ماجه ٢٩٥١ والدارمي ٢/ ٤٢ ومالك ١/ ٣٦٤ كلهم من حديث جابر، وهذا اللفظ تقدم في الحديث الطويل لجابر.

(٣) هذه الرواية أخرجها أحمد في مسنده ٥/ ٤٥٥ من حديث عامر بن واثلة.

(٤) مرسل. أخرجه محمد بن الحسن في آثاره عن إبراهيم النخعي أن النبي ﷺ. . . فذكره كما في نصب الراية ٣/ ٤٦.

(٥) تقدم في الصلاة.

(٦) تقدم قبل قليل.

(٧) تقدم في كتاب الصلاة.

(٨) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٠٩ ومسلم ١٢٦٧ وأبو داود ١٨٧٤ والنسائي ٥/ ٢٣٢ وابن ماجه ٢٩٤٦ والطحاوي ٢/ ١٨٣ وابن حبان ٣٨٢٧ وابن خزيمة ٢٧٢٥ والبيهقي ٥/ ٧٦ وأحمد ٢/ ٨٩، ١٢١ كلهم من حديث ابن عمر.

محمد رحمه الله أنه سنة، ولا يستلم غيرهما فإن النبي عليه الصلاة والسلام كان يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما **(ويختم الطواف بالاستلام)** يعني استلام الحجر. قال: **(ثم يأتي المقام فيصلي عنده ركعتين أو حيث تيسر من المسجد)** وهي واجبة عندنا. وقال الشافعي رحمه الله: سنة لانعدام دليل الوجوب. ولنا قوله عليه الصلاة

سوى إثبات رؤية استلامه عليه الصلاة والسلام للركنين، ومجرد ذلك لا يفيد كونه على وجه المواظبة ولا سنة دونها غير أنا علمنا المواظبة على استلام الأسود من خارج، فقلنا باستنانه فيكون مجرد حديث ابن عمر دليل ظاهر الرواية. وكذا ما في مسلم عن ابن عمر «ما تركت استلام هذين الركنين اليماني والحجر الأسود منذ رأيت رسول الله ﷺ يستلمهما»[١] فإنه لا يزيد على أنه رآه يستلمه فلم يتركه هو، وذلك قد يكون محافظة منه على الأمر المستحب، وكذا ما عن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام قال «مسح الركن اليماني والركن الأسود يحط الخطايا حطاً»[٢] رواه أحمد والنسائي قال: هذا ندب، والمندوب من المستحب. نعم ما في الدارقطني عن ابن عمر «كان عليه الصلاة والسلام يقبل الركن اليماني ويضع يده عليه»[٣] وأخرجه عن ابن عباس رضي الله عنهما وقال «ويضع خدّه عليه»[٤] ظاهر في المواظبة. وأظهر منه ما عن ابن عمر «كان عليه الصلاة والسلام لا يدع أن يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه»[٥] رواه أحمد وأبو داود وعن مجاهد: من وضع يده على الركن اليماني ثم دعا استجيب له وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال «وكل بالركن اليماني سبعون ألف ملك، فمن قال: اللهم إني أسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا: آمين»[٦]. ويستحب الإكثار من هذا الدعاء لأنه جامع لخيرات الدنيا والآخرة قوله: **(ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «وليصلّ الطائف لكل أسبوع ركعتين»)**[٧] لم يعرف هذا الحديث. نعم فعله عليه الصلاة والسلام لهما ثابت في الصحيحين

وهو الحجر الذي فيه أثر قدميه **(وهي واجبة)** أي الصلاة عند المقام واجبة **(عندنا. وقال الشافعي: سنة لانعدام دليل الوجوب. ولنا قوله ﷺ «وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين» والأمر للوجوب)** واعترض بوجهين: أحدهما أن هذا الحديث لا أصل له في كتب الحديث. والثاني أن حديث الأعرابي وهو «أنه عليه الصلاة والسلام حين علم الأعرابي الصلوات الخمس، وقال له: هل عليّ غيرهن؟ قال لا، إلا أن تطوّع» يعارضه، وهو أقوى منه، فكيف يفيد الوجوب. وأجيب عن الأول بأن الراوي إذا

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٦٨ من حديث ابن عمر.

(٢) حسن. أخرجه النسائي في الكبرى ٣٩٣٠ وأحمد ٢/ ٨٩ كلاهما من حديث ابن عمر واللفظ لأحمد. ومداره على عطاء بن السائب، وقد اختلط إلا أن حماداً سمع منه قبل الاختلاط.

(٣) لم يروه الدارقطني في سننه، فلعله في كتاب الآخر. وقد روى الدارقطني نحوه في ٢/ ٢٨٩. ٢٩٠ عن أبي سعيد وأبي هريرة وجابر وابن عمر: أنهم إذا استلموا الحجر قبلوا أيديهم، ومن حديث عمرو بن شعيب عن آبائه بنحوه.

(٤) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٩٠ والبيهقي ٥/ ٧٦ والحاكم ١/ ٤٥٦ كلاهما عن ابن عباس.
قال البيهقي: تفرد به عبد الله بن مسلم بن هرمز وهو ضعيف، والأخبار الواردة عن ابن عباس هي في تقبيل الحجر الأسود والسجود عليه اهـ.
وصححه الحاكم، وتعقبه الذهبي بقوله: عبد الله بن مسلم ضعفه غير واحد، وقال أحمد: صالح الحديث اهـ.

(٥) جيد. أخرجه أبو داود ١٨٧٦ وأحمد ٢/ ١٨ كلاهما من حديث ابن عمر وكذا النسائي ٥/ ٢٣١.
قال المنذري في مختصره ٢/ ٣٧٥: وفي إسناده عبد العزيز بن أبي رواد، وفيه مقال اهـ.
لكن توبع فقد أخرجه مسلم ١٢٢٧ عن ابن عمر قال: «لم أرى رسول الله ﷺ يمسح من البيت إلا الراكنين اليمانيين» ورواية «يستلم». وأخرجه أيضاً ١٢٦٩ عن ابن عباس.
والمراد بالركنين اليمانيين الحجر الأسود والركن اليماني.

(٦) ضعيف. أخرجه ابن ماجه ٢٩٥٧ من حديث أبي هريرة، وفيه حميد ضعيف.

(٧) غريب هكذا. كذا قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٤٧.
وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ١٦: لم أجده.
وفي حديث جابر الطويل في صفة حجته ﷺ وفيه ثم نفذ إلى مقام إبراهيم عليه السلام، فقرأ **﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾** وفيه: وكان يقرأ في الركعتين **﴿قل هو الله أحد﴾** و**﴿قل يا أيها الكافرون﴾**... » الحديث.

والسلام «وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين» والأمر للوجوب **(ثم يعود إلى الحجر فيستلمه)** لما روي «أن النبي عليه الصلاة والسلام لما صلى ركعتين عاد إلى الحجر» والأصل أن كل طواف بعده سعي يعود إلى الحجر، لأن الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به، بخلاف ما إذا لم يكن بعده سعي. قال: **(وهذا الطواف طواف القدوم)** ويسمى طواف التحية **(وهو سنة وليس بواجب)** وقال مالك رحمه الله: إنه واجب لقوله عليه الصلاة

وجميع كتب الحديث، إلا أن مفيد الوجوب من الفعل أخص من مطلق الفعل إذ هو يفيد المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة، وقد يثبت استدلالاً بما يستقل بإثبات نفس المطلوب فيثبتان معاً، وهو بما تقدم من حديث جابر الطويل «أنه عليه الصلاة والسلام لما انتهى إلى مقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام قرأ **﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾**»[1] نبه بالتلاوة قبل الصلاة على أن صلاته هذه امتثالاً لهذا الأمر، والأمر للوجوب، إلا أن استفادة من ذلك من التنبيه وهو ظني، فكان الثابت الوجوب أي بالمعنى المصطلح، ويلزمه حكمنا بمواظبته من غير ترك إذ لا يجوز عليه ترك الواجب. وفي الصحيحين من حديث ابن عمر «كان عليه الصلاة والسلام إذا طاف في الحج والعمرة أول ما يقدم فإنه يسعى ثلاثة أطواف ويمشي أربعاً ثم يصلي سجدتين»[2] وهو لا يفيد عموم فعله إياهما عقيب كل طواف. وروى عبد الرزاق مرسلاً أخبرنا مندل عن ابن جريج عن عطاء «أن النبي ﷺ كان يصلي لكل أسبوع ركعتين»[3] وفي البخاري تعليقاً قال إسماعيل: قلت للزهري: إن عطاء يقول تجزيه المكتوبة من ركعتي الطواف، فقال: السنة أفضل، لم يطف النبي ﷺ أسبوعاً قط إلا صلى ركعتين[4]. وقول شذوذ منا ينبغي أن تكونا واجبتين عقب الطواف الواجب لا غير ليس بشيء لإطلاق الأدلة. ويكره وصل الأسابيع عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف، وسنذكر تمام هذا في فروع تتعلق بالطواف إن شاء الله تعالى. ويتفرع على الكراهة أنه لو نسيهما فلم يتذكر إلا بعد أن شرع في طواف آخر إن كان قبل إتمام شوط رفضه، وبعد إتمامه لا لأنه دخل فيه فيلزمه إتمامه وعليه لكل أسبوع منهما ركعتان آخراً، لأنه لو ترك الأسبوع الثاني بعد أن طاف منه شوطاً أو شوطين واشتغل بركعتي الأسبوع الأول لأخل بالسنتين بتفريق الأشواط في الأسبوع الثاني، لأن وصل الأشواط سنة وترك ركعتي الأسبوع الأول عن موضعهما، فإن الركعتين واجبتان، وفعلهما في موضعهما سنة، ولو مضى في الأسبوع الثاني فأتمه لأخل بسنة

كان عدلاً فذلك لا يوجب القدح فيه، وعن الثاني بأن حديث الأعرابي متروك الظاهر، فإنا أجمعنا على أن صلاة الجنازة وصلاة العيدين واجبة وليس في هذا الحديث بيانها، ويحتمل أن يكون حديث الأعرابي قبل هذا الحديث. وقوله: **(وهذا الطواف طواف القدوم)** هذا الطواف له أربعة أسماء: طواف القدوم، وطواف التحية، وطواف اللقاء، وطواف أول العهد. وقوله: **(وهو سنة)** ظاهر. وقوله: **(وفيما رواه سماه تحية)** جواب عن استدلال مالك بالحديث، وهذا لأن التحية في اللغة اسم لإكرام يبتدىء به الإنسان على سبيل التبرّع، فلا يدل على الوجوب، وإن كان على صيغة الأمر كما في قوله «أكرموا

قوله: **(وأجيب عن الأول بأن الراوي إذا كان عدلاً فذلك لا يوجب القدح فيه)** أقول: وسيجيء في أول أدب القاضي أيضاً.

---

(١) تقدم في أوائل كتاب الحج في الحديث الطويل لجابر.
وهو عند مسلم ١٢١٨.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٣٩٥، ١٦٢٧، ١٦٤٥، ١٦١٦ ومسلم ١٢٣٤ والنسائي ٥/٢٢٥، وابن ماجه ٢٩٥٩ وابن حبان ٣٨٩ وأحمد ٥/٩١ والبيهقي ٥/٩٠ وكذا أبو داود ١٨٩٣.
كلهم من حديث ابن عمر بألفاظ متقاربة ورواية للبخاري: «قدم النبي ﷺ، فطاف بالبيت سبعاً، وصلى خلف المقام ركعتين، ثم خرج إلى الصفا وقال: لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة».

(٣) مرسل. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه كما في نصب الراية ٣/٤٧ عن عطاء مرسلاً.

(٤) أثر الزهري. أخرجه البخاري معلقاً ٣/٤٨٤ بصيغة الجزم عن إسماعيل بن أبي أمية عن الزهري. وقال البخاري: وقال نافع: كان ابن عمر يصلي لكل أسبوع ركعتين اهـ.

والسلام «من أتى البيت فليحيه بالطواف» ولنا أن الله تعالى أمر بالطواف، والأمر المطلق لا يقتضي التكرار، وقد تعين طواف الزيارة بالإجماع وفيما رواه سماه تحية، وهو دليل الاستحباب **(وليس على أهل مكة طواف القدوم)** لانعدام القدوم في حقهم. قال: **(ثم يخرج إلى الصفا فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل. ويصلي على النبي ﷺ ويرفع يديه ويدعو الله لحاجته)** لما روي «أن النبي عليه الصلاة والسلام صعد الصفا حتى إذا نظر إلى البيت قام مستقبل القبلة يدعو الله» ولأن الثناء والصلاة يقدمان على الدعاء تقريباً إلى الإجابة كما في غيره من الدعوات، والرفع سنة الدعاء، وإنما يصعد بقدر ما يصير البيت بمرأى منه، لأن الاستقبال هو المقصود بالصعود، ويخرج إلى الصفا من أي باب شاء، وإنما خرج النبي ﷺ من باب بني مخزوم، وهو الذي يسمى باب الصفا لأنه كان أقرب الأبواب إلى الصفا لا أنه سنة. قال: **(ثم ينحط نحو المروة ويمشي على هينته فإذا بلغ بطن الوادي يسعى بين الميلين الأخضرين سعياً، ثم يمشي على هينته حتى يأتي المروة فيصعد عليها ويفعل كما فعل على الصفا)** لما روي

واحدة، فكان الإخلال بإحداهما أولى من الإخلال بهما، كذا في مناسك الكرماني ولو طاف بصبي لا يصلي ركعتي الطواف عنه، ويستحب أن يدعو بعد ركعتي الطواف بدعاء آدم عليه السلام «اللهم إنك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي، وتعلم حاجتي فأعطني سؤلي. اللهم إني أسألك إيماناً يباشر قلبي، ويقيناً صادقاً حتى أعلم أنه لا يصيبني إلا ما كتبت عليّ، ورضّني بما قسمت لي. فأوحى الله إليه إني قد غفرت لك، ولن يأتي أحد من ذريتك يدعو بمثل ما دعوتني به إلا غفرت ذنوبه، وكشفت همومه، ونزعت الفقر من بين عينيه، وأنجزت له كل ناجز، وأتته الدنيا وهي راغمة وإن كان لا يريدها» قوله: **(لما روي «أن النبي ﷺ لما صلى ركعتين عاد إلى الحجر»[1])** تقدم في حديث جابر الطويل قوله: **(والأصل الخ)** استنباط أمر كلي من فعله هذا، وهو ظاهر الوجه. ويستحب أن يأتي زمزم بعد الركعتين قبل الخروج إلى الصفا فيشرب منها ويتضلع، ويفرغ الباقي في البئر ويقول «اللهم إني أسألك رزقاً واسعاً وعلماً نافعاً وشفاء من كل داء» ومنعقد للشرب منها فصلاً عند ذكر المصنف الشرب منها عقيب طواف الوداع نذكر فيه إن شاء الله تعالى ما فيه مقنع، ثم يأتي الملتزم قبل الخروج إلى الصفا، وقيل: يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يصليهما ثم يأتي زمزم ثم يعود إلى الحجر، ذكره السروجي. والتزامه أن يتشبث به ويضع صدره وبطنه عليه وخدّه الأيمن، ويضع يديه فوق رأسه مبسوطتين على الجدار قائمتين قوله: **(وهو سنة)** أي للآفاقي لا غير قوله: **(لقوله عليه الصلاة السلام «من أتى البيت فليحيه»[2])** هذا غريب جداً، ولو ثبت كان الجواب بأن هناك قرينة تصرف الأمر عن الوجوب وهو نفس مادة اشتقاق هذا الأمر وهو التحية، فإنه مأخوذ في مفهومها التبرع لأنها في اللغة عبارة عن إكرام يبدأ به الإنسان على سبيل التبرع كلفظ التطوع، فلو قال: تطوّع أفاد الندب، فكذا إذا قال: حيه بخلاف

الشهود». فإن قيل: قوله تعالى ﴿فحيوا بأحسن منها﴾ وارد بلفظ التحية، وردّ السلام واجب. أجيب: بأن المأمور به الأحسن، وهو ليس بواجب. سلمناه ولكن ذكر لفظ التحية وقع بطريق المشاكلة. وقوله: **(وليس على أهل مكة)** ظاهر. وقوله: **(ثم يخرج إلى الصفا)** ظاهر. وقال في التحفة: تأخير السعي بين الصفا والمروة إلى طواف الزيارة أولى، لكونه واجباً فجعله تابعاً للفرض أولى، لكن العلماء رخصوا في إتيان السعي عقيب طواف القدوم، لأن يوم النحر الذي هو وقت طواف الزيارة يوم شغل من الذبح ورمي الجمار ونحو ذلك، فكان في جعله تابعاً للسنة، وهو طواف القدوم تخفيف على الناس. وقوله: **(ثم ينحط)** أي ينزل **(نحو المروة ويمشي على هينته)** أي على السكينة والوقار **(فإذا بلغ بطن الوادي سعى بين الميلين الأخضرين)** روى جابر «لما صعد النبي ﷺ على الصفا قال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو

---

(١) تقدم في أوائل كتاب الحج في حديث جابر الطويل.
وهو عند مسلم ١٢١٨.

(٢) غريب جداً. كذا قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٥١.
وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ١٧: لم أجده.

«أن النبي عليه الصلاة والسلام نزل من الصفا وجعل يمشي نحو المروة وسعى في بطن الوادي، حتى إذا خرج من بطن الوادي مشى حتى صعد المروة وطاف بينهما سبعة أشواط» قال: **(وهذا شوط واحد فيطوف سبعة أشواط يبدأ**

قوله تعالى **﴿فحيوا بأحسن منها﴾** لأنه وقع جزاء لا ابتداء، فلفظة التحية فيه من مجاز المشاكلة مثل «جزاء سيئة سيئة» وهذا هو الجواب الثاني في الكتاب. وأما الجواب الذي تضمنه الدليل القائل: إن الأمر بالطواف لا يقتضي التكرار في قوله تعالى **﴿وليطوّفوا﴾** وقد تعين طواف الزيارة بالإجماع، فلا يكون غيره كذلك، فإنما يفيد لو ادعى في طواف القدوم الركنية بدعوى الافتراض لكنه ليس مدعاه. قوله: **(ثم يخرج إلى الصفا)** مقدماً رجله اليسرى حال الخروج من المسجد قائلاً «باسم الله والسلام على رسول الله ﷺ: اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك وأدخلني فيها، وأعذني من الشيطان» **(قوله: يكبر ويهلل)** وفي الأصل قال «فيحمد الله ويثني عليه، ويكبر ويهلل ويلبي، ويصلي على النبي ﷺ، ويدعو الله لحاجته». وقدمنا من حديث جابر الطويل قوله «فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، لا إله إلا الله وحده أنجز وعده، ونصر عبده، وأعز جنده، وهزم الأحزاب وحده»[1] ثم دعا بين ذلك قال مثل ذلك ثلاث مرات، ومن المأثور أن يقول: لا إله إلا الله، ولا نعبد إلا إياه، مخلصين له الدين ولو كره الكافرون، ويرفع يديه جاعلاً باطنهما إلى السماء كما للدعاء، ويصلي على النبي ﷺ ثم يدعو. وفي البدائع: الصعود على الصفا والمروة سنة فيكره تركه ولا شيء عليه، ويقول في هبوطه اللهم استعملني بسنة نبيك وتوفني على ملته، وأعذني من مضلات الفتن برحمتك يا أرحم الراحمين فإذا وصل إلى بطن الوادي بين الميلين الأخضرين قال «رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم، إنك أنت الأعز الأكرم» يؤثر ذلك عن ابن عمر ويقول على المروة مثل ما قال على الصفا، وأما أنه عليه الصلاة والسلام خرج من باب بني مخزوم فأسنده الطبراني عن ابن عمر رضي الله عنهما «أن رسول الله ﷺ خرج من المسجد إلى الصفا من باب بني مخزوم»[2]. وأسند أيضاً عن جابر رضي الله عنه «أن النبي ﷺ، إلى أن قال: ثم خرج من باب الصفا»[3] وروى ابن أبي شيبة عن عطاء مرسلاً «أنه عليه الصلاة والسلام خرج إلى الصفا من باب بني مخزوم»[4] وأما عدد الأشواط ففي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما «قدم النبي ﷺ مكة فطاف بالبيت سبعاً، وصلى خلف المقام ركعتين، وطاف بين الصفا والمروة سبعاً»[5] هذا والأفضل للمفرد أن لا يسعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم، بل يؤخر السعي إلى يوم النحر عقيب رخصة

على كل شيء قدير، لا إله إلا الله وحده، أنجز وعده ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، ثم قرأ مقدار خمس وعشرين آية من سورة البقرة، ثم نزل وجعل يمشي نحو المروة، فلما انصبت قدماه في بطن الوادي سعى حتى التوى إزاره بساقيه وهو يقول: رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أنت الأعز الأكرم» وقوله: **(ويفعل كما فعل على الصفا)** أي من التكبير والتهليل والصلاة على النبي ﷺ والدعاء لحاجته. وقوله: **(وهذا شوط واحد فيطوف سبعة أشواط يبدأ بالصفا ويختم بالمروة)** فيه إشارة إلى نفي قول الطحاوي: إنه يطوف بينهما سبعة أشواط من الصفا إلى الصفا، وهو لا يعتبر رجوعه فلا يجعل ذلك

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١٨ من حديث جابر الطويل، وقد تقدم في أوائل كتاب الحج.

(٢) ضعيف. أخرجه الطبراني في الكبير كما في المجمع ٣/٢٤٨ من حديث ابن عمر.

قال الهيثمي: وفيه عبد الرحمن بن عبد الله أبو القاسم العمر قال أحمد: كذاباً اهـ وضعفه يحيى، وقال البخاري: سكتوا عنه.

(٣) حسن. أخرجه الطبراني في الصغير ١٨٧ من حديث جابر: تفرد به نصر بن علي الجهضمي اهـ وهو ثقة كما في التقريب ومعناه في حديث جابر الطويل عند مسلم ١٢١٨.

وورد ما يدل على ذلك عند النسائي ٥/٢٢٧ والطبراني ١٣٦٣٤ وابن حبان ٣٨٩ وأحمد ٢/ ٨٥ كلهم من حديث ابن عمر.

(٤) مرسل. أخرجه البيهقي ٥/ ٧٢ وابن أبي شيبة والأزرقي كما في نصب الراية ٣/ ٥٣ كلاهما عن عطاء مرسلاً، وقال البيهقي: وهذا مرسل جيد.

(٥) تقدم قبل سبعة أحاديث.

بالصفا ويختم بالمروة) ويسعى في بطن الوادي في كل شوط لما روينا، وإنما يبدأ بالصفا لقوله عليه الصلاة والسلام فيه «ابدءوا بما بدأ الله تعالى به» ثم السعي بين الصفا والمروة واجب وليس بركن. وقال الشافعي رحمه الله: إنه

بسبب كثرة ما على الحاج من الأعمال يوم النحر، فإنه يرمي، وقد يذبح، ثم يحلق بمنى، ثم يجيء إلى مكة فيطوف الطواف المفروض، ثم يرجع إلى منى ليبيت بها، فإذا لم يكن من غرضه أن يسعى بعد طواف القدوم أخذاً بالأولى فلا يرمل فيه، لأن الرمل إنما شرع في طواف بعده سعي، ويرمل في طواف الزيارة على ما سنذكر. هذا وشرط جواز السعي أن يكون بعد طواف أو أكثره، ذكره في البدائع قوله: **(وهذا شوط)** ظاهر المذهب أن كلا من الذهاب إلى المروة والمجيء منه إلى الصفا شوط، وعند الطحاوي لا، فقيل: الرجوع إلى الصفا ليس معتبراً من الشوط بل لتحصيل الشوط الثاني، ويعطي بعض العبارات أنه من الصفا إلى الصفا لما ذكروا في وجه إلحاقه بالطواف، حيث كان من المبدإ أعني الحجر إلى المبدإ وعنده[1] في مراده من ذلك اشتباه، وأياماً كان فإبطاله بحديث جابر الطويل حيث قال فيه «فلما كان آخر طوافه بالمروة قال: لو استقبلت من أمري» الحديث لا ينتهض، أما على الأول فلأن آخر السعي عند الطحاوي لا شك أنه بالمروة ورجوعه عنها إلى حال سبيله، فإنه إنما كان يحتاج إلى الرجوع إلى الصفا ليفتتح الشوط وقد تم السعي. وعلى الثاني إذا كان الشوط الأخير صح أن يقال عند رجوعه فيه من المروة هذا آخر طوافه بالمروة، لأنه لا يرجع بعد هذه الواقفة بها إليها، وإن احتاج إلى رجوعه إلى الصفا لتتميم الشوط، وما دفع به أيضاً من أنه لو كان كذلك لكن الواجب أربعة عشر شوطاً، وقد اتفق رواة نسكه عليه الصلاة والسلام أنه إنما طاف سبعة فموقوف على أن مسمى الشوط ما من الصفا إلى المروة أو من الصفا إلى الصفا في الشرع وهو ممنوع، إذ يقول: هذا اعتباركم لا اعتبار الشرع لعدم النقل عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك، وأقل الأمور إذا لم يثبت عن الشارع تنصيص في مسماه أن يثبت احتمال أنه كما قلتم، وكما قلت، فيجب الاحتياط فيه، وذلك باعتبار قولي فيه ويقوّيه أن لفظ الشوط أطلق على ما حوالي البيت، وعرف قطعاً أن المراد به ما من المبدإ إلى المبدإ، فكذا إذا أطلق في السعي إذ لا منصص على المراد، فيجب أن يحمل على المعهود منه في غيره، فالوجه أن إثبات مسمى الشوط في اللغة يصدق على كل من الذهاب من الصفا إلى المروة والرجوع منها إلى الصفا، وليس في الشرع ما يخالفه فيبقى على المفهوم اللغوي، وذلك أنه في الأصل مسافة يعدوها الفرس كالميدان ونحوه مرة واحدة، ومنه قول سليمان بن صرد لعليّ رضي الله عنه: إن الشوط بطيء: أي بعيد، وقد بقي من الأمور ما تعرف به صديقك من عدوّك، فسبعة أشواط حينئذ قطع مسافة مقدرة سبع مرات، فإذا قال: طاف بين كذا وكذا سبعاً صدق بالتردد من كل الغايتين إلى الأخرى سبعاً، بخلاف طاف بكذا فإن حقيقة متوقفة على أن يشمل بالطواف ذلك الشيء، فإذا قال: طاف به سبعاً، كان بتكريره تعميمه بالطواف سبعاً، فمن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لزم في شوطه كونه من المبدإ إلى المبدإ، والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك.

شوطاً آخر. والأصح ما ذكر في الكتاب لأن رواة نسك رسول الله ﷺ اتفقوا على أنه عليه الصلاة والسلام طاف بينهما سبعة أشواط، وعلى ما قاله الطحاوي يصير أربعة عشر شوطاً، كذا في المبسوط. فإن قيل: ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهي دون السعي؟ أجيب بأن الطواف دوران لا يتأتى إلا بحركة دورية، فيكون المبدأ والمنتهي واحداً بالضرورة، وأما السعي فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عوده على بدئه. وقوله: **(لما روينا)** إشارة إلى قوله «ويسعى في بطن الوادي» وقوله: **(وإنما يبدأ بالصفا)** ظاهر **(ثم السعي بين الصفا والمروة واجب وليس بركن)** عندنا وقال

قوله: **(وقوله لما روينا إشارة إلى قوله ويسعى في بطن الوادي)** أقول: فيه بحث

(١) قوله صاحب (الفتح عنده) كذا في جميع النسخ الحاضرة ولعل الظاهر وعندي بضمير التكلم فليحرر كذا بهامش نسخة العلامة الشيخ البحراوي حفظه الله.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١٨ وتقدم في أول الحج من حديث جابر.

ركن لقوله عليه الصلاة والسلام «إن الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا». ولنا قوله تعالى ﴿فلا جناح عليه أن يطوّف بهما﴾ ومثله يستعمل للإباحة فينفي الركنية والإيجاب إلا أنا عدلنا عنه في الإيجاب، ولأن الركنية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به ولم يوجد. ثم معنى ما روي كتب استحباباً كما في قوله تعالى ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت﴾ الآية.

[فرع] إذا فرغ من السعي يستحب له أن يدخل فيصلي ركعتين ليكون ختم السعي كختم الطواف، كما ثبت أن مبدأه بالاستلام كمبدئه عنه عليه الصلاة والسلام، ولا حاجة إلى هذا القياس إذ فيه نص وهو ما روى المطلب بن أبي وداعة قال «رأيت رسول الله ﷺ حين فرغ من سعيه جاء، حتى إذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشيه المطاف، وليس بينه وبين الطائفين أحد» رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان، وقال زواياته «رأيت رسول الله ﷺ يصلي حذو الركن الأسود والرجال والنساء يمرّون بين يديه ما بينهم وبينه سترة»[1] وعنه «أنه رآه عليه الصلاة والسلام يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمرون»[2] الخ وباب بني سهم هو الذي يقال له اليوم باب العمرة، لكن على هذا لا يكون حذو الركن الأسود، والله أعلم بحقيقة الحال قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام ابدءوا)** اعلم أنه روي بصيغة الخبر «أبدأ» في مسلم من حديث جابر الطويل[3]، «ونبدأ» في رواية أبي داود والترمذي وابن ماجه ومالك في الموطأ[4]، وبصيغة الأمر وهو المذكور في الكتاب وهو عند النسائي والدارقطني[5]، وهو مفيد الوجوب خصوصاً مع ضميمة قوله عليه الصلاة والسلام «لتأخذوا عني مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه»[6] أخرجه مسلم. فعن هذا مع كون نفس السعي واجباً لو افتتح من المروة لم يعتبر ذلك الشوط إلى الصفا، وهذا لأن ثبوت شرط الواجب بمثل ما يثبت به أقصى حالاته وهو مما يثبت بالآحاد فكذا شرطه قوله وقال الشافعي: **(إنه ركن الخ)** قال الشافعي رحمه الله: أخبرنا عبد الله ابن المؤمل العابدي عن عمر بن عبد الرحمن بن محيصن عن عطاء بن أبي رباح عن صفية بنت شيبة عن حبيبة بنت أبي تجزأة[7] إحدى نساء بني عبد الدار قالت «رأيت رسول الله ﷺ

الشافعي: (إنه ركن لقوله عليه الصلاة والسلام «إن الله كتب عليكم السعي فاسعوا» ولنا قوله تعالى ﴿فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ ووجه الاستدلال بما ذكره أن مثله يستعمل للإباحة كما في قوله تعالى **﴿ولا جناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء﴾** وما يستعمل للإباحة **(ينفي الركنية والإيجاب إلا أنا عدلنا عنه)** أي عن ظاهر الآية **(في الإيجاب)** أي تركنا العمل بظاهرها في نفي الإيجاب، ولم يذكر ما أوجب العدول. واختلف فيه الشارحون. فمنهم من قال: عملاً بما رواه لأنه خبر

قوله: **(فمنهم من قال عملاً بما رواه الخ)** أقول: فيه بحث أما أولاً فلأن قول المصنف ثم معنى ما روي كتب استحباباً يرد هذا القول: وأما ثانياً فلأن دلالة الآية لما كنت على الإباحة ودلالة الحديث على الوجوب فما الذي يرجح الثانية على الأولى إلا أن يدعي

---

(١) حسن. أخرجه النسائي ٥/ ٢٣٥ وأحمد ٢٣٦٤ وكذا ابن ماجه ٢٩٥٨ والطحاوي ١/ ٤٦١ والحاكم ١/ ٢٥٤ وابن خزيمة ٨١٥.
وابن حبان ٢٣٦٣، ٢٣٦٤ كلهم من حديث المطلب بن أبي وداعة. صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، ورجاله ثقات رجال الصحيح غير كثير بن المطلب، وثقه الذهبي في الكاشف، وقال ابن حجر في التقريب: مقبول اهـ وقد صرح ابن جريج بسماعه من كثير عند أحمد.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ٢٠١٦ والطحاوي ١/ ٤٦١ والبيهقي ٢/ ٢٧٣ وأحمد ٦/ ٣٩٩ كلهم من حديث كثير بن المطلب بن أبي وداعة عن بعض أهله عن جده. وكثير ثقة كما في التقريب. وهو تمام المعنى الحديث المتقدم.

(٣) صحيح. تقدم في الحديث الطويل لجابر رواه مسلم ١٢١٨ وغيره. وفيه لفظ «أبدأ».

(٤) لفظ «نبدأ» أخرجه أبو داود ١٩٠٥ والترمذي ٨٦٢ وابن ماجه ٣٠٧٤ كلهم من حديث جابر.

(٥) لفظ: «ابدءوا» أخرجه النسائي في الكبرى ٣٩٦٨ والدارقطني ٢/ ٢٥٤ كلاهما من حديث جابر.

(٦) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٩٧ أبو داود ١٩٧٠ والنسائي ٥/ ٢٧٠ وابن ماجه ٣٠٢٣ وأحمد ٣/ ٣٠١، ٣١٨، ٣٣٢، ٣٣٧ وأبو يعلى ٢١٤٧ والبيهقي ٥/ ١٣٠ كلهم من حديث جابر.
ولفظ ابن ماجه «لتأخذ أمتي مناسكها...».

(٧) قوله **(تجزأة)** قال في القاموس في مادة «ج ز أ» وحبيبة بنت أبي تجزأة بضم التاء وسكون الجيم صحابية اهـ. فما وقع في بعض النسخ في رسمها شجرأة بالشين قبل الجيم وبالراء المهملة بعدها تحريف لا يعول عليه كتبه مصححه.

. . . .

يطوف بين الصفا والمروة والناس بين يديه، وهو وراءهم، وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة ما يسعى وهو يقول: اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي»[1] ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه: حدثنا محمد بن بشر حدثنا عبد الله بن المؤمل حدثنا عبد الله بن أبي حسين عن عطاء عن حبيبة بنت أبي تجزأة فذكره[2]، وخطىء ابن أبي شيبة فيه حيث أسقط صفية بنت شيبة وجعل مكان ابن محيصن ابن أبي حسين. قال ابن القطان: نسبة الوهم إلى ابن المؤمل أولى، وطعن في حفظه مع أنه اضطرب في هذا الحديث كثيراً، فأسقط عطاء مرة وابن محيصن أخرى، وصفية بنت شيبة، وأبدل ابن محيصن بابن أبي حسين، وجعل المرأة عبدرية تارة ويمنية أخرى، وفي الطواف تارة، وفي السعي بين الصفا والمروة أخرى اهـ. وهذا لا يضر بمتن الحديث إذ بعد تجويز المتقنين له لا يضره تخليط بعض الرواة، وقد ثبت من طرق عديدة منها طريق الدارقطني عن ابن المبارك: أخبرني معروف بن مشكان أخبرني منصور بن عبد الرحمن عن أخته صفية قالت «أخبرني نسوة من بني عبد الدار اللاتي أدركن رسول الله ﷺ قلن «دخلنا دار ابن أبي حسين فرأينا رسول الله ﷺ يطوف»[3] الخ، قال صاحب التنقيح: إسناده صحيح. والجواب: أنا قد قلنا بموجبه إذ مثله لا يزيد على إفادة الوجوب، وقد قلنا به، أما الركن فإنما يثبت عندنا بدليل مقطوع به، فإثباته بهذا الحديث إثبات بغير دليل، فحقيقة الخلاف في أن مفاد هذا الدليل ماذا؟ والحق فيه ما قلنا، لأن نفس الشيء ليس إلا ركنه وحده أو مع شيء آخر، فإذا كان ثبوت ذلك الشيء قطعياً لزم في ثبوت أركانه القطع لأن ثبوتها هو ثبوته، فإذا فرض القطع به كان ذلك للقطع بها، وتقدم مثل هذا في مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة، وإذا تحققت هذا فجواب

واحد يوجب الإيجاب. ومنهم من قال: بأوّل الآية وهو قوله تعالى ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ فإن الشعائر جمع شعيرة وهي العلامة، وذلك يكون فرضاً، فأوّل الآية يدل على الفرضية، وآخرها على الإباحة، فعملنا بهما، وقلنا بالوجوب لأنه ليس بفرض علماً وهو فرض عملاً، فكان فيه نوع من كل واحد من الفرض والاستحباب. وقيل: بالإجماع لأن الركنية

---

(١) حسن غريب. أخرجه أحمد ٦/ ٤٢١ والحاكم ٤/ ٧٠ والطبراني في الكبير كما في المجمع ٣/ ٢٤٧ والبيهقي ٥/ ٩٨ والدارقطني ٢/ ٢٥٦ كلهم من حديث حبيبة بنت أبي تجزأة، ومداره على عبد الله بن المؤمل.
سكت عليه الحاكم: وقال الذهبي: لم يصح.
وقال الهيثمي: عبد الله بن المؤمل ضعفه بعضهم، ووثقه ابن حبان وقال: يخطىء.
وفي نصب الراية ٣/ ٥٥: ورواه أيضاً إسحاق وابن عدي في الكامل، وأعله بابن المؤمل، ونقل عن أحمد والنسائي وابن معين تضعيفه، ورواه ابن أبي شيبة من وجه آخر عن ابن المؤمل أيضاً.
قال ابن عبد البر: أخطأ ابن أبي شيبة فيه حيث أسقط صيفة بنت شيبة من السند، وجعله موضع ابن محيصن عبد الله بن أبي حسين.
قال ابن القطان: والوهم عندي من ابن المؤمل لأن ابن أبي شيبة حافظ كبير، وقد اضطرب فيه ابن المؤمل اضطراباً كثيراً، وذلك دليل على سوء حفظه، وقله ضبطه اهـ نصب الراية قال ابن حجر في الفتح ٣/ ٤٩٨ بعد أن ذكر حديث ابن المؤمل: وله طريق أخرى في صحيح ابن خزيمة مختصرة، وعند الطبراني عن ابن عباس وإذا انضمت إلى الأولى قويت، والعمدة في الوجوب «خذوا عني مناسككم» اهـ.
ما أشار إليه ابن حجر من حديث ابن عباس.
قال الهيثمي في المجمع ٣/ ٢٤٨: رواه الطبراني في الكبير وفيه: المفضل بن صدقة متروك، ورواه أحمد عن صفية بنت شيبة أن امرأة أخبرتها، فذكرت الحديث قال الهيثمي: فيه موسى بن عبيدة ضعيف رواه الطبراني في عن تملك قالت: نظرت إلى رسول الله ﷺ وأنا في غرفة لي بين الصفا والمروة، وهو يقول: «إن الله عز وجل كتب عليكم السعي، فاسعوا» وفي إسناده المثنى بن الصباح وثقه يحيى في رواية وضعفه جماعة اهـ وأخرجه أحمد كما في المجمع ٣/ ٢٤٧ من وجه آخر بسند ضعيف، وأخرجه الدارقطني ٢/ ٢٥٥ والبيهقي ٥/ ٩٧ من طريق آخر ليس فيه ابن المؤمل.
قال الزيلعي ٣/ ٥٦: قال صاحب التنقيح: إسناده صحيح، ومعروف ابن مشكاني باني الكعبة صدوق وقال الزيلعي: حديث تملك العبدرية تفرد به مهران بن أبي عمر قال البخاري: في حديثه اضطراب. وذكر الدارقطني في علله في هذا الحديث اضطراباً كثيراً اهـ فالحديث لا يتجاوز الحسن، وذلك لشواهده، وإلا فابن المؤمل قال عنه أحمد: صاحب مناكير، وكذا قال يحيى في رواية، وانظر الميزان.
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٣/ ٥٦ وتقدم الكلام عليه في الذي قبله.
(٣) تقدم الكلام عليه قبل حديث واحد.

. . . .

المصنف بتأويله بمعنى كتب استحباباً كقوله تعالى ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية﴾ مناف لمطلوبه، فكيف يحمل عليه بعض الأدلة؟ بل العادة التأويل بما يوافق المطلوب فكيف ولا مفيد للوجوب فيما نعلم سواه؟ فنحن محتاجون إليه في إثبات الدعوى، فإن الآية وهي ﴿فلا جناح عليه أن يطوّف بهما﴾ وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه في مصحفه. فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما. لا يفيد الوجوب، والإجماع لم يثبت على الوجوب بالمعنى الذي يقول به، إذ ليس هو معنى الفرض الموجب فواته عدم الصحة فالثابت الخلاف، والفريقان متمسكهم الحديث المذكور فلا يجوز أن يصرف عن الوجوب مع أنه حقيقته إلى ما ليس معناه بلا موجب، بل مع ما يوجب عدم الصرف بخلاف لفظ «كتب» في الوصية للصارف هناك. واعلم أن سياق الحديث يفيد أن المراد بالسعي المكتوب الجري الكائن في بطن الوادي إذا راجعته، لكنه غير مراد بلا خلاف يعلم، فيحمل على أن المراد بالسعي التطوّف بينهما، اتفق أنه عليه الصلاة والسلام قاله لهم عند الشروع في الجري الشديد المسنون لما وصل إلى محله شرعاً أعني بطن الوادي، ولا يسن جري شديد في غير هذا المحل بخلاف الرمل في الطواف، إنما هو مشي فيه شدّة وتصلب. ثم قيل: في سبب شرعية الجري في بطن الوادي «إن هاجر رضي الله عنها لما تركها إبراهيم عليه الصلاة والسلام عطشت فخرجت تطلب الماء وهي تلاحظ إسماعيل عليه السلام خوفاً عليه، فلما وصلت إلى بطن الوادي تغيب عنها فسعت لتسرع الصعود فتنظر إليه» فجعل ذلك نسكاً إظهاراً لشرفهما وتفخيماً لأمرهما[(١)]، وعن ابن عباس رضي الله عنهما «أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لما أمر بالمناسك عرض الشيطان له عند السعي فسابقه فسبقه إبراهيم عليه الصلاة والسلام»[(٢)] أخرجه أحمد. وقيل: إنما سعى سيدنا ونبينا عليه الصلاة والسلام إظهاراً للمشركين الناظرين إليه في الوادي الجلد ومحمل هذا الوجه ما كان من السعي في عمرة القضاء ثم بقي بعده كالرمل إذا لم يبق في حجة الوداع مشرك بمكة. والمحققون على أن لا يشتغل بطلب المعنى فيه، وفي نظائره من الرمي وغيره بل هي أمور توقيفية يحال العلم فيها إلى الله تعالى قوله: **(ثم يقيم بمكة حراماً لأنه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله)** خلافاً للحنابلة والظاهرية وعامة أهل الحديث في قولهم: إنه يفسخ الحج إذا طاف للقدوم إلى عمرة، وظاهر كلامهم أن هذا واجب. وقال بعض الحنابلة: نحن نشهد الله أنا لو أحرمنا بحج لرأينا فرضاً فسخه إلى عمرة تفادياً من غضب رسول الله ﷺ، وذلك أن في السنن عن البراء بن عازب رضي الله عنه «خرج رسول الله ﷺ وأصحابه فأحرمنا بالحج، فلما قدمنا مكة قال: اجعلوها عمرة، فقال الناس: يا رسول الله قد أحرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة؟ قال: انظروا ما آمركم به فافعلوا، فردّوا عليه القول فغضب، ثم انطلق حتى دخل على عائشة

لا تثبت إلا بدليل مقطوع به، وما رويتم ليس كذلك. وقوله: **(ثم معنى ما روى)** تأويل للحديث. وقيل في قوله **(كما في قوله تعالى ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت﴾** نظر، لأن الوصية للوالدين والأقربين كانت فرضاً ثم نسخت، فكان كتب دالاً على الفرضية. والجواب: أن ذلك ليس بمجمع عليه، بل قال بعضهم: ليست بمنسوخة بل يجمع للوارث بين الوصية والميراث، وللمانع يكفيه ذلك، فإن قيل: ما بال المصنف أعرض عن الاستدلال بحديثه، فإنه لكونه خبر واحد أدل على الوجوب من الركنية، فالجواب: أنه إنما أعرض عنه لأن رواية عبد الله بن المؤمل وهو ضعيف قاله النسائي ويحيى بن معين والدارقطني، وقال أحمد: أحاديثه منكرة. وقوله **(ثم يقيم بمكة حراماً)** أي محرماً **(لأنه محرم بالحج)** لشروعه فيه وكل من كان كذلك **(لا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله)** وهذا لم يأت بها. وقوله: **(والصلاة خير موضوع فكذا الطواف)** قيل: إلا أن

التأخر أو الشهرة فتأمل قوله: **(فالجواب أنه إنما أعرض عنه الخ)** أقول: فيه بحث.

---

(١) ذكر البيهقي هذه القصة ٥/ ٩٨، ٩٩ عن أبي عباس موقوفاً.

(٢) موقوف. أخرجه أحمد ١/ ٢٩٧ من حديث ابن عباس وكذا الطبراني كما في المجمع ٣/ ٢٥٩ كلاهما من حديث أبي الطفيل عن ابن عباس موقوفاً، وقال الهيثمي: رجاله ثقات ورواه أحمد من طريق آخر، وفيه عطاء بن السائب اختلط.

قال: (ثم يقيم بمكة حراماً) لأنه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله، قال: (ويطوف بالبيت كلما بدا

رضي الله عنها غضبان، فرأت الغضب في وجهه، فقالت: من أغضبك أغضبه الله؟ قال: وما لي لا أغضب وأنا آمر أمراً فلا أتبع»[١] وفي لفظ لمسلم «دخل عليّ رسول الله ﷺ وهو غضبان فقلت: ومن أغضبك يا رسول الله أدخله الله النار؟ قال: أو ما شعرت أني أمرت الناس بأمر فإذا هم يترددون»[٢] الحديث. وقال سلمة بن شبيب لأحمد: كل أمرك عندي حسن إلا خلة واحدة قال: وما هي؟ قال: تقول بفسخ الحج إلى العمرة، فقال: يا سلمة كنت أرى لك عقلاً، عندي في ذلك أحد عشر حديثاً صحاحاً عن رسول الله ﷺ أتركها لقولك؟ ولنورد منها ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما «قدم النبي ﷺ وأصحابه صبيحة رابعة مهلين بالحج، فأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله أيّ الحل؟ قال: الحل كله» وفي لفظ «وأمر أصحابه أن يحلوا[٣] إحرامهم بعمرة إلا من كان معه الهدي»[٤] وفي الصحيحين عن جابر رضي الله عنه «أهلّ عليه الصلاة والسلام وأصحابه بالحج، وليس مع أحد منهم هدي غير النبي ﷺ وطلحة إلى أن قال «فأمرهم النبي ﷺ أن يجعلوها عمرة» الحديث. وفيه قالوا «ننطلق إلى منى وذكر أحدنا يقطر» يعنون الجماع جاء مفسراً في مسند أحمد «قالوا: يا رسول الله أيروح أحدنا إلى منى وذكره يقطر منياً؟ قال: نعم» عاد للحديث قبله فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت، ولولا أن معي الهدي لأحللت» وفي لفظ «فقام فينا فقال: قد علمتم أني أتقاكم لله وأصدقكم وأبرّكم، ولولا هديي لحللت كما تحلون»[٥] وفي لفظ في الصحيح أيضاً «أمرنا لما أحللنا أن نحرم إذا توجهنا إلى منى قال: فأهللنا من الأبطح. فقال سراقة بن مالك بن جعشم: يا رسول الله ألعامنا هذا أم للأبد» وفي لفظ «أرأيت متعتنا هذه لعامنا هذا أم للأبد»[٦] وفي السنن عن الربيع بن سبرة عن أبيه «خرجنا مع رسول الله ﷺ حتى إذا كان بعسفان قال له سراقة بن مالك المدلجي: يا رسول الله اقض لنا قضاء قوم كأنما ولدوا اليوم، فقال: إن الله عزّ وجل قد أدخل عليكم في حجكم عمرة، فإذا قدمتم فمن تطوّف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة فقد حل إلا من كان أهدى»[٧] وظاهر هذا أن مجرد الطواف والسعي يحلل المحرم بالحج، وهو ظاهر مذهب ابن عباس رضي الله عنهما، قال عبد الرزاق: حدثنا معمر عن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس قال «من جاء مهلاً بالحج فإن الطواف بالبيت يصيره إلى العمرة شاء أو أبى، قلت: إن الناس ينكرون ذلك عليك، قال: هي سنة نبيهم ﷺ وإن رغموا»

طواف التطوّع أفضل للغرباء. وصلاة التطوّع أفضل لأهل مكة، لأن الغرباء يفوتهم الطواف ولا تفوتهم الصلاة، وأهل مكة لا يفوتهم الأمران فعند الاجتماع الصلاة أفضل، وقوله: (والتنفل بالسعي غير مشروع) لأنه ثبت بالنص مرة فالتكرار لا يكون إلا

(١) حديث البراء. أخرجه ابن ماجه ٢٩٨٢ وأبو يعلى ١٦٧٢ وأحمد ٤/ ٢٨٦ كلهم من حديث البراء بن عازب.
وقال البوصيري في الزوائد: رجاله إسناده ثقات إلا أن فيه أبا إسحاق، واسمه عمرو بن عبد الله وقد اختلط بآخره، ولم يتبين حال ابن عياش هل روي عنه قبل الاختلاط، أو بعده، فيتوقف حديثه حتى يتبين حاله اهـ.
وقال الهيثمي في المجمع ٣/ ٢٣٣: رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح اهـ وأصل حديث البراء عند مسلم ١٢٤١ ح٢٠٢ مختصراً ولفظه: «قدم النبي ﷺ، وأصحابه لأربع خلون من ذي الحجة، وهو يلبون بالحج، فأمرهم أن يجعلوها عمرة».

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١١ ح١٣٠ من حديث عائشة بأتم منه.

(٣) قوله (يحلوا) كذا في النسخ التي بأيدينا والذي في صحيح مسلم يحولوا فليحرر لفظ الحديث كتبه مصححه.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٦٤ ومسلم ١٢٤٠ والنسائي ٥/ ١٨١ كلهم من حديث ابن عباس وفي لفظ النسائي: «وأمر من لم يكن معه الهدى أن يحل».

(٥) صحيح. أخرجه البخاري، ٢٥٠٥، ٤٣٥٢، ٧٣٦٧و، ٧٣٦٧، ١٥٦٨، ١٦٥١، ١٧٨٥، ٧٢٣٠ ومسلم ١٢١٦، وأبو داود ١٧٨٨، ١٧٨٩ وابن ماجه ٢٩٨٠ والطيالسي ١٦٧٦ وأحمد ٣/ ٣٠٥، ٣٦٦ والبيهقي ٥/ ٤١ وابن حبان ٣٧٩١، ٣٩١٩، ٣٩٢١ كلهم من حديث جابر بألفاظ متقاربة.

(٦) صحيح. أخرجه البخاري ٢٥٠٥، ٢٥٠٦ ومسلم ١٢١٦ كلاهما من حديث جابر بأتم منه.

(٧) حسن. أخرجه أبو داود ١٨٠١ من الربيع بن سبرة عن أبيه به، ورجاله كلهم ثقات.
وورد نحوه من حديث سراقة بن مالك أخرجه أحمد ٤/ ١٧٥ وابن ماجه ٢٩٧٧. ومن حديث جابر أخرج أحمد ٣/ ٣٦٦.

له) لأنه يشبه الصلاة. قال عليه الصلاة والسلام «الطواف بالبيت صلاة، والصلاة خير موضوع، فكذا الطواف» إلا

وقال بعض أهل العلم: كل من طاف بالبيت ممن لا هدي معه من مفرد أو قارن أو متمتع فقد حل إما وجوباً وإما حكماً، وهذا كقوله ﷺ «إذا أدبر النهار من ههنا وأقبل الليل من ههنا فقد أفطر الصائم»[1] أي حكماً أي دخل وقت فطره، فكذا الذي طاف إما أن يكون قد حل، وإما أن يكون ذلك الوقت في حقه ليس في وقت إحرام، وعامة الفقهاء المجتهدين على منع الفسخ. والجواب: أوّلاً بمعارضة أحاديث الفسخ بحديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين «خرجنا مع رسول الله ﷺ فمنا من أهلّ بالحج ومنا من أهلّ بالعمرة ومنا من أهلّ بالحج والعمرة، وأهلّ رسول الله ﷺ بالحج، فأما من أهل بالعمرة فأحلوا حين طافوا بالبيت وبالصفا والمروة. وأما من أهلّ بالحج أو بالحج والعمرة فلم يحلوا إلى يوم النحر»[2] وبما صح عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال «لم يكن لأحد بعدنا أن يصير حجته عمرة إنها كانت رخصة لنا أصحاب محمد ﷺ»[3] وعنه كان يقول فيمن حجّ ثم فسخها عمرة «لم يكن ذلك إلا للركب الذين كانوا مع رسول الله ﷺ»[4] رواه أبو داود عنه. وروى النسائي عنه بإسناد صحيح نحوه[5]. ولأبي داود بإسناد صحيح عن عثمان رضي الله عنه «أنه سئل عن متعة الحج فقال: كانت لنا ليست لكم». وفي سنن أبي داود والنسائي من حديث بلال بن الحرث عن أبيه قال «قلت: يا رسول الله أرأيت فسخ الحج في العمرة لنا خاصة أم للناس عامة؟ فقال: بل لنا خاصة»[6] ولا يعارضه حديث سراقة حيث قال: ألعامنا هذا أم للأبد؟ فقال له: للأبد»[7] لأن المراد ألعامنا فعل العمرة في أشهر الحج أم للأبد، لا أن المراد فسخ الحج إلى العمرة، وذلك أن سبب الأمر بالفسخ ما كان إلا تقريراً لشرع العمرة في أشهر الحج، ما لم يكن مانع سوق الهدي. وذلك أنه كان مستعظماً عندهم حتى كانوا يعدونها في أشهر الحج من أفجر الفجور فكسر سورة ما استحكم في نفوسهم من الجاهلية من إنكارها بحملهم على فعله بأنفسهم، يدل على هذا ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «كانوا يرون العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور في الأرض ويجعلون المحرّم صفراً ويقولون: إذا برأ الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر، فقدم رسول الله ﷺ وأصحابه لصبيحة رابعة مهلين بالحج، فأمرهم أن يجعلوها عمرة، فتعاظم ذلك عندهم فقالوا: يا رسول الله أيّ الحل؟ قال: الحل كله»[8] فلو لم يكن

بالقياس على الطواف، ولا مجال له فيه. وقوله: (فإذا كان قبل يوم التروية بيوم) وهو اليوم السابع من ذي الحجة (خطب

---

(١) يأتي في الصيام إن شاء الله تعالى.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٦٢ ومسلم ١٢١١ ح١١٨ وأبو داود ١٧٧٩.
كلهم من حديث عائشة.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٢٤ وأبو داود ١٨٠٧ والنسائي في الكبرى ٣٧٩١، ٣٧٩٣، ٣٧٩٤ وابن ماجه ٢٩٨٥ كلهم من حديث أبي ذر.

(٤) تقدم في الذي قبله من رواية أبي داود ١٨٠٧.

(٥) رواية النسائي هي في الكبرى ٣٧٩٢. من حديث أبي ذر، وإسناده صحيح متصل.

(٦) حديث بلال. أخرجه أبو داود ١٨٠٨ والنسائي في الكبرى ٣٧٩٠ وابن ماجه ٢٩٨٤ كلهم من حديث بلال بن الحرث. وكذا الدارقطني ٢/ ٢٤١، ٢٤٢ قال البوصيري في الزوائد: حديث بلال عندي غير ثابت، ولا أقول به، ولا نعرف الحارث بن بلال، ولو عرف إلا أن أحد عشر رجلاً من أصحاب النبي ﷺ يروون ما يروون من الفسخ أين يقوم الحارث بن بلال منهم اهـ.
قال المنذري في مختصره ٢/ ٣٣١: قال الدارقطني: تفرد به ربيعة بن عبد الرحمن عن الحارث، وتفرد به عبد العزيز الدراوردي عنه. قال المنذري: والحارث بن بلال هو شبه مجهول. وقال أحمد: حديث بلال لا يثبت اهـ لكن الحديث لشواهده يصير حسناً. وقد قال الحافظ في التقريب الحارث بن بلال: صدوق مقبول. وبلال بن الحارث المزني صحابي.

(٧) تقدم قبل تسعة أحاديث.

(٨) تقدم قبل ثلاثة عشر حديثاً.

أنه لا يسعى عقيب هذه الأطوفة في هذه المدة لأن السعي لا يجب فيه إلا مرة، والتنفل بالسعي غير مشروع، ويصلي لكل أسبوع ركعتين، وهي ركعتا الطواف على ما بينا. قال: (فإذا كان قبل يوم التروية بيوم خطب الإمام

حديث بلال بن الحرث ثابتاً كما قال الإمام أحمد حيث قال: لا يثبت عندي، ولا يعرف هذا الرجل، كان حديث ابن عباس هذا صريحاً في كون سبب الأمر بالفسخ هو قصد محو ما استقرّ في نفوسهم في الجاهلية بتقرير الشرع بخلافه، ألا ترى إلى ترتيبه الأمر بالفسخ على ما كان عندهم من ذلك بالفاء، غير أنه رضي الله عنه بعد ذلك ظن أن هذا الحكم مستمر بعد إثارة السبب إياه كالرمل والاضطباع فقال به، وظهر لغيره كأبي ذر وغيره أنه منقض بانقضاء سببه ذلك، ومشى عليه محققو الفقهاء المجتهدين، وهو أولى لو كان قول أبي ذر عن رأي لا عن نقل عنه عليه الصلاة والسلام، لأن الأصل المستمرفي الشرع عدم استحباب قطع ما شرع فيه من العبادات وإبدالها بغيرها مما هو مثلها، فضلاً عما هو أخف منها، بل يستمر فيما شرع فيه حتى ينهيه، وإذا كان الفسخ ينافي هذا مع كون المثير له سبباً لم يستمر وجب أن يحكم برفعه مع ارتفاعه. ثم بعد هذا رأيت التصريح في حديث سراقة[1] بكون المسؤول عنه العمرة لا الفسخ في كتاب الآثار في باب التصديق بالقدر. محمد بن الحسن قال: أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا أبو الزبير عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن النبي ﷺ قال «سأل سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي قال: يا رسول الله أخبرنا عن عمرتنا هذه ألعامنا هذا أم للأبد؟ فقال: للأبد، فقال: أخبرنا عن ديننا هذا كأنما خلقنا له في أيّ شيء العمل، في شيء قد جرت به الأقلام وثبتت به المقادير أم في شيء يستأنف له العمل؟ قال: في شيء جرت به الأقلام وثبتت به المقادير»[2] وساق الحديث إلى آخره، فقول أحمد رحمه الله: عندي أحد عشر حديثاً الخ لا يفيد لأن مضمونها لا يزيد على أمرهم بالفسخ والعزم عليهم فيه، وغضبه على من تردد استشفاق لاستحكام نفرتهم من العمرة في أشهر الحج ونحن لا ننكر ذلك وإن كان حديث عائشة[3] الذي عارضنا به يفيد خلافه، وإنما الكلام أنه شرع في عموم الزمان ذلك الفسخ أولاً، وشيء منها لا يمسه سوى حديث سراقة بتلك الرواية، وقد بينا المراد به وأثبتناه مروياً، وثبت أنه حكم كان لقصد تقرير الشرع المستحكم في نفوسهم ضده، وكذا إعادة الشارع إذا أورد حكماً يستعظم لأحكام ضده المنسوخ في شريعتنا يزذ بأقصى المبالغات ليفيد استئصال ذلك التمكن المرفوض كما في الأمر بقتل الكلاب لما كان المتمكن عندهم مخالطتها، وعدّها من أهل البيت، حتى انتهوا فنسخ، فكذا هذا لما استقر الشرع عندهم وانقشع غمام ما كان في نفوسهم من منعه، رجع الفسخ وصار الثابت مجرد جواز العمرة في أشهر الحج، والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال قوله: **(قال عليه الصلاة والسلام «الطواف بالبيت صلاة»[4])** إلا أن الله قد أحلّ فيه

الإمام) يعني خطبة واحدة من غير أن يجلس بين الخطبتين بعد صلاة الظهر، وكذلك في الخطبة الثالثة التي تخطب بمنى،

(١) تقدم قبل حديثين.
(٢) تقدم قبل قليل.
(٣) تقدم من حديث جابر قبل قليل.
(٤) تقدم قبل قليل.
(٥) يشبه الحسن. أخرجه النسائي ٥/ ٢٢٢ وأحمد ٣/ ٤١٤ و٤/ ٦٤ كلاهما عن طاوس عن رجل أدرك النبي ﷺ بلفظ «إنما الطواف صلاة، فإذا طفتم، فأقلّوا الكلام»، وأخرجه الترمذي ٩٦٠ والدارمي ٢/ ٤٤ والبيهقي ٥/ ٨٧ وابن الجارود ٤٦١ والحاكم ٢/ ٢٦٧ وابن حبان ٣٨٣٦ وابن خزيمة ٢٧٣٩ كلهم من حديث ابن عباس.
وفي إسناده عطاء بن السائب قد اختلط، وقد سمع الفضيل بن عياض منه بعد الاختلاط لكن تابعه سفيان الثوري عند الحاكم والبيهقي، وهو ممن حدث عنه قبل الاختلاط.
ونقل ابن حجر في التلخيص ١/ ١٢٩ تصحيحه عن ابن السكن وابن حبان وابن خزيمة. ورجح الوقف النسائي وابن الصلاح والنووي وقال الترمذي: لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء.
وروي عن ابن عباس موقوفاً اهـ.
وتقدم الحديث في كتاب الصلاة مستوفياً.

خطبة يعلم فيها الناس الخروج إلى منى والصلاة بعرفات والوقوف والإفاضة) والحاصل أن في الحج ثلاث خطب: أولها ما ذكرنا، والثانية بعرفات يوم عرفة، والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر، فيفصل بين كل خطبتين بيوم. وقال زفر رحمه الله: يخطب في ثلاثة أيام متوالية أولها يوم التروية لأنها أيام الموسم ومجتمع الحاج. ولنا أن المقصود منها التعليم. ويوم التروية ويوم النحر يوما اشتغال، فكان ما ذكرناه أنفع وفي القلوب أنجع **(فإذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج إلى منى فيقيم بها حتى يصلي الفجر من يوم عرفة)** لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى

المنطق، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير، هذا الحديث روي مرفوعاً وموقوفاً، أما المرفوع فمن رواية سفيان عن عطاء ابن السائب عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما أخرجها الحاكم وابن حبان، ومن رواية موسى بن أعين عن ليث بن أبي سليم عن عطاء عن طاوس مرفوعاً باللفظ المذكور، أخرجها البيهقي. ومن رواية الباغندي يبلغ به ابن عيينة عن إبراهيم بن ميسرة عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً، رواه البيهقي وقال: ولم يصنع الباغندي شيئاً في رفعه لهذا الحديث، فقد رواه ابن جريج وأبو عوانة عن إبراهيم بن ميسرة موقوفاً وبهذا عرف وقفه، ولا يخفى أن عطاء بن السائب من الثقات غير أنه اختلط، فمن روى عنه قبل الاختلاط فحديثه حجة، قيل: وجميع من روى عنه روى بعد الاختلاط إلا شعبة وسفيان، وهذا من حديث سفيان عنه. وأيضاً فقد تابعه على رفعه من سمعت فيقوي ظن رفعه لو لم يكن من رواية سفيان عنه. وأسنده الطبراني من حديث طاوس عن ابن عمر رضي الله عنهما لا أعلمه إلا عن النبي ﷺ، قال «الطواف بالبيت صلاة فأقلوا فيه الكلام»[1] وسنذكره من رواية الترمذي أيضاً قوله: **(فإذا كان قبل يوم التروية بيوم)** وهو اليوم السابع من ذي الحجة ويوم التروية هو الثامن، سمي به لأنهم كانوا يروون إبلهم فيه استعداداً للوقوف يوم عرفة. وقيل: لأن رؤيا إبراهيم كانت في ليلته فتروّى فيه في أن ما رآه من الله أولاً، من الرأي وهو مهموز ذكره في طلبه الطلبة. وقيل: لأن الإمام يروّي للناس مناسكهم من الرواية، وقيل غير ذلك. وهذه الخطبة خطبة واحدة بلا جلوس، وكذ خطبة الحادي عشر، وأما خطبة عرفة[2] فيجلس بينهما وهي قبل صلاة الظهر والخطبتان الأوليان بعده قوله: **(أولها يوم التروية)** قلنا خلاف المروي عنه ﷺ فإنه روى عنه أنه خطب في السابع وكذا أبو بكر، وقرأ عليّ رضي الله عنه عليهم سورة براءة. رواه ابن المنذر وغيره عن ابن عمر رضي الله عنهما، ولأن تلك الأيام أيام اشتغال على ما لا يخفي فيكون داعية تركهم الحضور فيفوت المقصود من شرع الخطب **(فكان ما ذكرناه أنفع وفي القلوب أنجع)** أي أبلغ قوله: **(فإذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج إلى منى)** ظاهر هذا التركيب إعقاب صلاة الفجر بالخروج إلى منى وهو خلاف السنة. والحديث الذي ذكره المصنف في الاستدلال أخص من الدعوى ليفيد أن مضمونه هو السنة، ولم يبين في المبسوط خصوص وقت الخروج، واستحب في المحيط كونه بعد الزوال وليس بشيء. وقال المرغيناني بعد طلوع الشمس، وهو الصحيح لما عن ابن عمر رضي الله عنه «أنه عليه الصلاة والسلام صلى الفجر يوم التروية بمكة، فلما طلعت الشمس راح إلى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح يوم عرفة»[3] وكأن مستند الأول ما في حديث جابر «أنه عليه الصلاة والسلام توجه قبل صلاة الظهر»[4] فإنه لا يقال في التخاطب لما بعد طلوع الشمس جئتك قبل صلاة الظهر، ولا لما

وأما في خطبة عرفات فيجلس بين الخطبتين وهي قبل صلاة الظهر، وقوله: **(والحاصل أن في الحج ثلاث خطب)** ظاهر.

---

(١) هو المتقدم. وانظر تلخيص الحبير ١/ ١٢٩ فقد أشار إلى حسنه.
وكذا نصب الراية ٣/ ٥٧ . ٥٨.

(٢) قوله **(وأما خطبة عرفة الخ)** عبارة الزيلعي: إلا خطبة يوم عرفة فإنها خطبتان فيجلس بينهما اهـ. كتبه مصححه.

(٣) غريب هكذا. وهو عند مسلم ١٢١٨ في حديث جابر الطويل وفيه: فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى.. وفيه: (فصلى بها الظهر والعصر، والمغرب والعشاء والفجر...) الحديث، وورد مثل هذا من حديث ابن عباس. أخرجه الترمذي ٨٧٩ والحاكم ١/ ٤٦١. وانظر نصب الراية ٣/ ٥٨.

(٤) تقدم في حديث جابر الطويل في أوائل الحج وهو عند مسلم ١٢١٨.

الفجر يوم التروية بمكة، فلما طلعت الشمس راح إلى منى فصلى بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح إلى عرفات (ولو بات بمكة ليلة عرفة وصلى بها الفجر ثم غدا إلى عرفات ومرّ بمنى أجزأه) لأنه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم إقامة نسك، ولكنه أساء بتركه الاقتداء برسول الله ﷺ. قال: (ثم يتوجه إلى عرفات فيقيم بها) لما روينا، وهذا بيان الأولوية. أما لو دفع قبله جاز لأنه لا يتعلق بهذا المقام حكم. قال في الأصل: وينزل بها مع

قبل الأذان ودخول الوقت، وإنما يقال إذ ذاك قبل الظهر أو أذان الظهر، فإنما يقال ذلك عرفاً لما بعد الوقت قبل الصلاة. لكن حديث ابن عمر رضي الله عنه[1] صريح فيقضي به على المحتمل. وفي الكافي للحاكم الشهيد: ويستحبّ أن يصلي الظهر بمنى يوم التروية، هذا ولا يترك التلبية في أحواله كلها حال إقامته بمكة في المسجد وخارجه إلا حال كونه في الطواف، ويلبي عند الخروج إلى منى، ويدعو بما شاء ويقول: اللهم إياك أرجو وإياك أدعو وإليك أرغب، اللهم بلغني صالح عملي وأصلح لي في ذريتي، فإذا دخل منى قال: اللهم هذا مني وهذا ما دللتنا عليه من المناسك، فمنّ علينا بجوامع الخيرات وبما مننت به على إبراهيم خليلك ومحمد حبيبك وبما مننت به على أهل طاعتك، فإني عبدك وناصيتي بيدك جئت طالباً مرضاتك، ويستحب أن ينزل عند مسجد الخيف قوله: (لما روي الخ) في حديث جابر الطويل قال «لما كان يوم التروي توجهوا إلى منى فأهلوا بالحج، فركب رسول الله ﷺ فصلى بهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر، ثم مكث قليلاً حتى طلعت الشمس وأمر بقبة من شعر فضربت له بنمرة»[2] الحديث. وذكر المصنف رحمه الله لهذا الحديث يفيد أن السنة عند الذهاب من منى إلى عرفة بعد طلوع الشمس، وصرح به في الإيضاح. وعن ذلك حمل في النهاية مرجع ضمير قبله على طلوع الشمس. ثم اعترضه بأنه كان من حق الكلام أن يقول قبل طلوع الشمس لأنه لم يتقدم ذكر طلوع الشمس لكنه تبع صاحب الإيضاح لأن طلوع الشمس مذكور في الإيضاح متقدماً اهـ. ولا يخفى أن قوله ثم يتوجه إلى عرفات متصل في المتن بقوله حتى يصلي الفجر من يوم عرفة، إما بناء على عدم توقيت وقت الخروج إلى منى أو توقيته بما بعد صلاة الفجر كما هو مقتضي التركيب الشرطي كما قدمناه. وقول المصنف: وهذا بيان الأولوية يتعلق به شرحاً، فمرجع ضمير قبله البتة صلاة الفجر من يوم عرفة، ولا شك أنه أخذ في بيان حكم هذا الجواز والجواز متحقق في التوجه قبل الصلاة كما هو متحقق فيه قبل الشمس. والإساءة لازمة في الوجهين، فلا حاجة إلى إلزامه أن مرجع الضمير طلوع الشمس ثم اعتراضه، وقد استفيد من مجموع ما قلنا إن السنة الذهاب إلى عرفات بعد طلوع الشمس أيضاً، ويقول عند التوجه إلى عرفات: اللهم إليك توجهت وعليك توكلت ووجهك أردت، فاجعل ذنبي مغفوراً وحجي مبروراً وارحمني ولا تخيبني، واقض بعرفات حاجتي إنك على كل شيء قدير، ويلبي ويهلل ويكبر لقول ابن مسعود رضي الله عنه حين أنكر عليه التلبية: «أجهل الناس أم نسوا؟ والذي بعث محمداً بالحق لقد خرجت مع رسول الله ﷺ فما ترك التلبية

وقوله: (فإذا صلى الفجر يوم التروية) وهو اليوم الثامن من ذي الحجة قيل إنما سمي بذلك لأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام رأى ليلة التروية كأن قائلاً يقول له: إن الله يأمرك بذبح ابنك هذا، فلما أصبح تروّى: أي تفكر في ذلك من الصباح إلى الرواح أمن الله تعالى هذا الحلم أم من الشيطان؟ فمن ثمة سمي يوم التروية. فلما أمسى رأى مثل ذلك، فعرف أنه من الله تعالى، فمن ثم سمي يوم عرفة. ثم رأى مثله في الليلة الثالثة فهمّ بنحره فسمي اليوم بيوم النحر. وقيل: إنما سمي يوم التروية بذلك لأن الناس يروون بالماء من العطش في هذا اليوم يحملون الماء بالروايات إلى عرفات ومنى. وإنما سمي يوم

قوله: (أمن الله هذا الحلم أم من الشيطان) أقول: قال السروجي. وفيه بعد من جهة أن رؤيا الأنبياء حق اهـ.

---

(١) هو المتقدم قبل حديث.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١٨ وتقدم في أوائل كتاب الحج مستوفياً.

الناس لأن الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والإجابة في الجمع أرجي. وقيل مراده أن لا ينزل على الطريق كي لا يضيق على المارة. قال: (**وإذا زالت الشمس يصلي الإمام بالناس الظهر والعصر فيبتدىء فيخطب خطبة يعلم فيها الناس الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمي الجمار والنحر والحلق وطواف الزيارة، يخطب خطبتين يفصل بينهما بجلسة**

حتى رمى جمرة العقبة إلا أن يخلطها بتكبير أو تهليل»[١] رواه أبو ذر. ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على طريق المأزمين اقتداء بالنبي ﷺ كما في العيد إذا ذهب إلى المصلى، فإذا قرب من عرفات ووقع بصره على جبل الرحم قال: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، ثم يلبي إلى أن يدخل عرفات قال في الأصل: (**وينزل بها مع الناس لأن الانتباذ**) أي الانفراد عنهم (**نوع تجبر والحال حال تضرع**) ومسكنه (**والإجابة في الجمع أرجى**) ولأنه يأمن بذلك من اللصوص (**وقيل مراده أن لا ينزل على الطريق كي لا يضيق على المارة**) والسنة أن ينزل الإمام بنمرة[٢]، ونزول النبي ﷺ بها لا نزاع فيه قوله: (**وإذا زالت الشمس**) ظاهر هذا التركيب الشرطي إعقاب الزوال بالاشتغال بمقدمات الصلاة من غير تأخير، ويدل عليه حديث ابن عمر رضي الله عنهما في أبي داود ومسند أحمد «غدا عليه الصلاة والسلام من منى حين طلع الصبح في صبيحة يوم عرفة حتى أتى عرفة فنزل بنمرة وهو منزل الإمام الذي ينزل به بعرفة، حتى إذا كان عند صلاة الظهر راح عليه الصلاة والسلام مهجراً فجمع بين الظهر والعصر، ثم خطب الناس»[٣] الحديث، وظاهره تأخير الخطبة عن الصلاة. وعن سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما جاء إلى الحجاج يوم عرفة حين زالت الشمس وأنا معه فقال: الرواح إن كنت تريد السنة فقال: هذه الساعة؟ قال نعم، قال سالم: فقلت للحجاج: إن كنت تريد السنة فاقصر الخطبة وعجل الصلاة، فقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: صدق[٤] رواه البخاري والنسائي رحمهما الله قوله: (**فيخطب خطبتين ويجلس بينهما كالجمعة**) ثم قال المصنف: (**هكذا فعله رسول الله ﷺ**) ولا يحضرني حديث فيه تنصيص على خطبتين كالجمعة، بل ما أفاد أنه خطب قبل صلاة الظهر من حديث جابر الطويل[٥] وحديث عبد الله بن الزبير[٦] من

عرفة به لأن جبريل عليه السلام علم إبراهيم عليه الصلاة والسلام المناسك كلها يوم عرفة فقال له: أعرفت في أيّ موضع تطوف؟ وفي أي موضع تسعى؟ وفي أيّ موضع تقف؟ وفي أيّ موضع تنحر وترمي؟ فقال عرفت، فسمي يوم عرفة وسمي يوم الأضحى به لأن الناس يضحون فيه بقرابينهم. وقوله: (**ثم يتوجه إلى عرفات**) أي يتوجه من منى بعد صلاة الفجر يوم

قوله: (**وهذا بيان الأولوية الخ**) أقول: وفي غاية السروجي قوله هذا بيان الأولوية: يعني أن التوجه إلى عرفات بعد ما صلى الفجر بمنى أولى باقتداء النبي ﷺ. أما لو توجه إليها قبل أن يصلي الفجر بمنى أو بمكة ومر بمنى جاز لأنه لا يتعلق بهذا اليوم نسك اهـ.

---

(١) حديث ابن مسعود. أخرجه البيهقي ٥/١٣٨ من حديث ابن مسعود وله شاهد من حديث الفضل بن عباس وفيه «لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة» أخرجه مسلم ١٢٨٢ والنسائي ٥/٢٥٨ وابن حبان ٣٨٧٢ وغيرهم وسيأتي مستوفياً إن شاء الله في باب رمي الجمار.

(٢) يدل عليه الحديث الآتي وكذا حديث جابر الطويل المتقدم في أول الحج.

(٣) غير قوي. أخرجه أبو داود ١٩١٣ من حديث ابن عمر وقال ابن حجر في الدراية ٢/١٩: ابن إسحاق لا يحتج بما ينفرد به من الأحكام، فضلاً عما إذا خالفه من هو أثبت منه والله أعلم اهـ.

وقال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٦٠: قال عبد الحق في أحكامه وفي حديث جابر أنه عليه السلام خطب قبل الصلاة. وهو المشهور الذي عمل به الأئمة والمسلمون. قال الزيلعي: وأعله هو وابن القطان بعده بابن إسحاق اهـ.

فالمستنكر في هذا الحديث فقط قول ابن إسحق «فخطب بعد الصلاة».

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٦٠، ١٦٦٢، ١٦٦٣ والنسائي في الكبرى ٤٠٠٣ ومالك ١/٣٩٩ كلهم عن سالم قال: «كتب عبد الملك إلى الحجاج لا يخالف ابن عمر في الحج. . .» فذكره.

(٥) صحيح. تقدم في أول كتاب الحج، وقد أخرجه مسلم ١٢١٨ من حديث جابر وفيه: «فخطب الناس. . .» إلى أن قال «ثم أذن، ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر، ولم يصل بينهما شيئاً».

(٦) جيد. حديث ابن الزبير. أخرجه الحاكم ١/٤٦١ موقوفاً. صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وهو كذلك وله حكم الرفع لقوله: من السنة.

كما في الجمعة) هكذا فعله رسول الله عليه الصلاة والسلام. وقال مالك رحمه الله: يخطب بعد الصلاة، لأنها خطبة وعظ وتذكير فأشبه خطبة العيد. ولنا ما روينا، ولأن المقصود منها تعليم المناسك والجمع منها. وفي ظاهر المذهب: إذا صعد الإمام المنبر فجلس أذن المؤذنون كما في الجمعة. وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه يؤذن قبل خروج الإمام. وعنه أنه يؤذن بعد الخطبة. والصحيح ما ذكرنا لأن النبي عليه الصلاة والسلام لما خرج واستوى على ناقته أذن المؤذنون بين يديه[١]. ويقيم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لأنه أوان الشروع في الصلاة فأشبه الجمعة. قال: **(ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر بأذان وإقامتين)** وقد ورد النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بين الصلاتين، وفيما روى جابر رضي الله عنه «أن النبي ﷺ صلاهما بأذان وإقامتين، ثم بيانه أنه يؤذن للظهر

المستدرك، وحديث أبي داود عن ابن عمر رضي الله عنهما يفيد أنهما بعد الصلاة وقال فيه «فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس ثم راح فوقف على الموقف من عرفة»[٢] وهو حجة لمالك في الخطبة بعد الصلاة. قال عبد الحق: وفي حديث جابر الطويل أنه خطب قبل الصلاة، وهو المشهور الذي عمل به الأئمة والمسلمون، وأعلّ هو وابن القطان حديث ابن عمر رضي الله عنه بابن إسحاق. نعم ذكر صاحب المنتقى عن جابر قال «راح النبي ﷺ إلى الموقف بعرفة فخطب الناس الخطبة الأولى، ثم أذن بلال، ثم أخذ النبي ﷺ في الخطبة الثانية، ففرغ من الخطبة الثانية وبلال من الأذان، ثم أقام بلال فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر»[٣] رواه الشافعي، وهذا يقتضي أنه عليه الصلاة والسلام ساوق الأذان بخطبته فكأنها والله أعلم إذا كان الأمر على ظاهر اللفظ كانت قصيرة جداً كتسبيحة وتهليلة وتحميدة بحيث كانت قدر الأذان، ولا بعد في تسمية مثله خطبة، والخطبة الأولى الثناء كالتهليل والتكبير والتحميد والصلاة على النبي ﷺ والوعظ، ثم تعليم المناسك التي ذكرها المصنف. ثم ظاهر المذهب عندنا إذا صعد الإمام المنبر جلس وأذن المؤذن كما في الجمعة، فإذا فرغ أقام. وعن أبي يوسف رحمه الله: يؤذن والإمام في الفسطاط ثم يخرج فيخطب. قال في المبسوط: هذا ظاهر قوله الأول. وروى الطحاوي عنه أن الإمام يبدأ بالخطبة قبل الأذان، فإذا مضي صدر خطبته أذنوا ثم يتم الخطبة بعده، فإذا فرغ أقاموا، وهذا على مساوقة ما روى الشافعي رحمه الله. والصحيح أنه معهم لحديث جابر الطويل ذكر فيه «أنه عليه الصلاة والسلام خطب الناس

عرفة إلى عرفات **(فيقيم بها لما روينا)** أنه عليه الصلاة والسلام راح إلى عرفات **(وهذا بيان الأولوية أما لو دفع قبله)** أي قبل طلوع الشمس، وهذا إضمار قبل الذكر، وكان من حق الكلام أن يقول: ثم يتوجه إلى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصح بناء قوله وهذا: أي التوجه بعد طلوع الشمس. وقوله أما لو دفع قبله. عليه قال بعض الشارحين: ترك هذا القيد سهو من الكاتب. وقوله: **(لأنه)** الضمير للشأن. وقوله: **(لا يتعلق بهذا المقام)** يعني منى **(حكم)** من المناسك فيجوز الذهاب قبل طلوع الشمس إلى عرفات للوقوف فيها وهو الركن الأعظم. لا يقال: لم لا يجوز أن يكون المكث نفسه إلى طلوع الشمس من المناسك كالوقوف بالمزدلفة، لأن ذلك إنما يثبت بدليل منقول ولم يوجد. وقوله: **(وينزل بها)** أي بعرفة **(مع الناس لأن الانتباذ)** أي الانفراد **(تجبر)** وقوله: **(وقيل مراده)** يعني من قوله مع الناس **(أن لا ينزل على الطريق)** وقوله: **(وإذا زالت**

فاندفع ما ذكره الشيخ أكمل الدين بحذافيره قوله: (وقوله أما لو دفع قبله عليه) أقول: قوله عليه متعلق بقوله بناء في قوله حتى يصح بناء قوله الخ قوله: (قال بعض الشارحين ترك هذا القيد سهو من الكاتب) أقول: القائل هو الإتقاني قال المصنف: (ولأن المقصود منها تعليم المناسك والجمع منها) أقول: فلم لم يذكره في قوله ويعلم الناس الوقوف الخ؟ قوله: (قال بعض الشارحين: وهذا أصح عندي الخ)

---

(١) هو الحديث المتقدم قبل ثلاثة أحاديث.

(٢) صحيح. أخرجه الشافعي ١/ ٣٥٢، ٣٥٣ والبيهقي ٥/ ١٩٤ كلاهما من حديث جابر هكذا وقد تقدم في الحديث الطويل لجابر وقد أخرجه مسلم ١٢١٨.

(٣) استغربه الزيلعي في ٣/ ٦٠. وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ١٩: لم أجده صريحاً.

ويقيم للظهر ثم يقيم للعصر لأن العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالإقامة إعلاماً للناس **(ولا يتطوّع بين الصلاتين)** تحصيلاً لمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر على وقته، فلو أنه فعل مكروهاً وأعاد الأذان للعصر في ظاهر الرواية، خلافاً لما روي عن محمد رحمه الله لأن الاشتغال بالتطوّع أو بعمل آخر يقطع فور الأذان الأول فيعيده للعصر **(فإن صلى بغير خطبة أجزأه)** لأن هذه الخطبة ليست بفريضة. قال: **(ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته)** عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى. وقالا: يجمع بينهما المنفرد لأن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد

وهو راكب على القصواء، إلى أن قال: ثم أذن ثم أقام»[1] والوجه في ذلك الحديث أي يحمل أذان بلال ذلك على الإقامة، فيكون عليه الصلاة والسلام ساوق الإقامة بخطبة ثانية خفيفة قدر الإقامة تمجيداً وتسبيحاً. وفي حديث جابر رضي الله عنه «أنه عليه الصلاة والسلام صلاهما بأذان وإقامتين ولم يصلِّ بينهما شيئاً»[2] وعنه قلنا لا يتطوّع بين الصلاتين وما في الذخيرة والمحيط من أنه يصلي بهم العصر في وقت الظهر من غير أن يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر ينافي حديث جابر الطويل، إذ قال «فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئاً»[3] وكذا ينافي إطلاق المشايخ رضي الله عنهم في قولهم: ولا يتطوّع بينهما فإن التطوّع يقال على السنة قوله: **(خلافاً لما روي عن محمد رحمه الله)** وجه قوله إنه قد جمعهما وقت واحد فيكفيهما أذان واحد. قلنا: الأصل أن كل فرض بأذان ترك فيما إذا جمع بينهما على وجه معين فعند عدمه يعود الأصل قوله: **(فرض بالنصوص)** لقوله تعالى **﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾** أي فرضاً موقتاً وفي حديث «من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر»[4] قوله: **(والتقديم الخ)** لا حاجة إلى تعليل الجمع الوارد بأنه لصيانة الجماعة

الشمس) يعني في عرفات **(ليصلي الإمام بالناس الظهر والعصر فيبتدىء فيخطب خطبة)** يعني قبل الصلاة ولفظ يبتدىء يشير إلى ذلك. وقوله: **(وكذا فعله رسول الله ﷺ)** روى جابر رضي الله عنه «أن النبي ﷺ لما زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له فركب حتى أتى بطن الوادي فخطب للناس، ثم أذن بلال ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر» وقوله: **(ولنا ما روينا)** إشارة إلى قوله هكذا فعله رسول الله ﷺ **(وفي ظاهر المذهب إذا صعد الإمام المنبر فجلس أذن المؤذنون كما في الجمعة، وعن أبي يوسف أنه يؤذن قبل خروج الإمام)** من الفسطاط، فإذا فرغ المؤذن خرج الإمام لأن هذا الأذان لأداء الظهر كما في سائر الأيام **(وعنه أنه يؤذن بعد الخطبة)** قال بعض الشارحين: وهذا أصح عندي وإن كان على خلاف ظاهر الرواية لما صح من حديث جابر. قال المصنف **(والصحيح ما ذكرنا)** يعني ظاهر الرواية **(لأن النبي ﷺ لما خرج واستوى على ناقته أذن المؤذنون بين يديه)** ووجه الصحة أن رواية جابر تقتضي الأذان بعد خطبة، وهذه الرواية تقتضيه قبلها فتعارضتا فصرنا إلى ما بعدهما من الحجة وهو القياس على الجمعة **(ويقيم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لأنه أوان الشروع في الصلاة فأشبه الجمعة)** قال: **(ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر)** أي يصلي الإمام بالقوم الظهر والعصر في وقت الظهر **(بأذان وإقامتين)** أما نفس الجمع بين الصلاتين فلورود النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بينهما، وأما كونه بأذان وإقامتين فلما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام صلاهما بأذان وإقامتين وبيانه ما ذكر في الكتاب **(ولا يتطوّع بين الصلاتين)** يعني لا الإمام ولا القوم. وقوله: **(خلافاً لما روي عن محمد)** فإنه يقول: لا يعيد الأذان لأن الوقت قد جمعهما فيكتفي بأذان واحد كما في العشاء مع الوتر. ووجه الظاهر ما ذكره **(أن الاشتغال بالتطوّع أو بعمل آخر يقطع فور الأذان الأول)** وقطع فور الأذان الأول يوجب إعادته للعصر لأن الأذان للإعلام وكل صلاة أصل بنفسها، إلا أنه إذا جمع بينهما استغنيا عن الإعلام، وإذا قطع عاد

أقول القائل هو الإتقاني قوله قال المصنف: **(والصحيح ما ذكرنا الخ)** أقول: المصنف جعل وجه الصحة هذه الرواية، وعلى ما ذكره الشارح يكون القياس فلا تطابق بين الشرح والمشروح.

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١٨ من حديث جابر وقد تقدم مستوفياً في أول كتاب الحج.

(٢) تقدم معناه في الحديث الطويل لجابر، وقد أخرجه مسلم ١٢١٨ وغيره، وأخرجه أبو داود ١٩٠٦ هكذا مختصراً.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١٨ وأبو داود ١٩٠٥ من حديث جابر وقد تقدم في أول كتاب الحج.

(٤) تقدم في الصلاة وهو حديث غير قوي.

الوقوف والمنفرد محتاج إليه. ولأبي حنيفة رحمه الله أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه إلا فيما ورد الشرع به، وهو الجمع بالجماعة مع الإمام والتقديم لصيانة الجماعة لأنه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد

إبطالاً لتعليلهما، بل يكفي في بيان أنه لا يجوز ارتكابه في غير مورد من حالة الانفراد بيان ثبوته على خلاف القياس، ثم إنه يتراءى أن ما أبداه سبباً للجمع مناف لما ذكره آنفاً من قوله ولهذا: أي لتحصيل مقصود الوقوف قدم العصر على وقته، إلا أن يدعي أن ذلك خرج على قولهما لا قوله ثم ما عينه أولى لما ذكر من أنه لا منافاة: أي بين الوقوف والصلاة فإنه واقف بعرفة حال كونه نائماً أو مغمى عليه فكيف لا يكون حال كونه مصلياً. وإن أراد الوقوف المتوجه فيه إلى الدعاء وكل ذلك فضيلة وامتداده وعدم تفريقه. قلنا تفريقه بالنوم والحديث ليس بمكروه وترك الجماعة مكروه لأنها واجبة أو في حكم الواجب على ما أسلفناه في باب الإمامة وعدم خروج الصلاة عن وقتها فرض، فإذا ثبت بلا مرة إخراجها في صورة فالحكم بأنه لتحصيل واجب أو ما هو قريب منه أولى من جعله لتحصيل فضيلة، ولذا لم يختلف فيه مع الجماعة بخلافه مع الانفراد فيه اختلاف روي عن ابن مسعود رضي الله عنه منعه قوله: (**وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج**) الحاصل أن جواز الجمع مشروط عند أبي حنيفة بالإحرام بالحج في الصلاتين جميعاً، وعندهما في العصر فقط، وبالجماعة فيهما عنده، وهذا قول زفر رحمه الله أيضاً غير أنه يشترطهما

حكمه الأصلي. وقوله: (**فإن صلى بغير خطبة**) ظاهر. وقوله: (**ومن صلى الظهر في رحله**) أي في منزله (**وحده صلى العصر في وقته عند أبي حنيفة. وقالا: المنفرد وغيره سيان في الجمع بينهما**) ومبنى الاختلاف على أن تقديم العصر على وقته لأجل محافظة الجماعة أو لامتداد الوقوف، فعنده للأول وعندهما للثاني. لهما أن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد الوقوف بدليل أنه لا جمع على من ليس عليه الوقوف، وأن الحاج يحتاج إلى الدعاء في وقت الوقوف، فشرع الجمع لئلا يشتغل عن الدعاء. والمنفرد وغيره في هذه الحاجة سواء فيستويان في جواز الجمع (**ولأبي حنيفة أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص**) قال الله تعالى ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾ وقال تعالى ﴿**إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً**﴾ وكل ما هو كذلك لا يجوز تركه إلا بدليل قطعي، وذلك فيما ورد عن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين مع وفور الصحابة من الجمع بالجماعة مع الإمام فلا يجوز بدونه. وقوله: (**والتقديم لصيانة الجماعة**) جواب عن قولهما وتقريره لا نسلم أن جواز الجمع بالتقديم لامتداد الوقوف بل لصياغة الجماعة، لأنه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا لأن الموقف موضع واسع ذو طول وعرض فلا يمكنهم إقامة الجماعة إلا بالاجتماع وأنه يتعذر مرتين في العادة فعجلوا العصر لئلا تفوتهم فضيلة الجماعة لحق الوقوف لأن الجماعة تفوت لا إلى خلف، وحق الوقوف يتأدى قبل وبعد ومعه، إذ لا منافاة بين الوقوف والصلاة لأن الوقوف، لا ينقطع بالاشتغال بالصلاة كما لا ينقطع بالأكل والشرب والتوضي وغير ذلك، وفي كلامه تسامح لأنه جعل علة تقديم العصر تحصيل مقصود الوقوف حيث قال: ولهذا قدم العصر على وقته، وههنا جعل علته صيانة الجماعة صح الكلام، لكن ليس كذلك لأن المقصود منه أداء أعظم ركني الحج، وإن كان غير ذلك تناقض كلامه وتوارد علتان على معلول واحد بالشخص وذلك غير جائز. ويمكن أن يجاب عنه بأن المقصود من الوقوف شيئان أحدهما عاجل والثاني آجل. والأول هو امتداد المكث لأجل الدعاء لمصالح دينه ودنياه. والثاني أداء الركن وصيانة الجماعة، فيجوز أن يكون تقديم العصر معلولاً لتحصيل مقصود الوقوف من حيث المقصود الأول، ولصيانة الجماعة من حيث الثاني، وإذا اختلفت الجهة اندفع التناقض وتوارد العلتين. والحاصل أنهم اتفقوا على أن المقصود منه للمكلف هو الامتداد في المكث

قوله: (**وفي كلامه تسامح، إلى قوله: لأن المقصود منه أداء أعظم ركني الحج**) أقول: ولك أن تقول تعليل التقديم بتحصيل مقصود الوقوف خرج على مذهبهما فلا غبار قوله: (**وإن كان غير ذلك تناقض كلامه الخ**) أقول: فيه بحث، فإنه إنما يلزم التناقض والتوارد لو جعل كل منهما علة مستقلة للتقديم لم يجوز أن يكون جزء علة قوله: (**ولكنهم اختلفوا في وجود غيره إلى آخر قوله: وقال بل ثمة غيره**) أقول: قوله إذ لا منافاة لا يناسب هذا الكلام إذ مفاده عدم توقف هذا المقصود على التقديم مطلقاً قوله: (**وهو ماله من صيانة الجماعة الخ**) أقول: ولك أن تقول إذا فات المقصود ينبغي أن يجتهد في تحصيل المقصود الأول حتى لا يخلو الوقوف عن مقاصده بالكلية، فإن

ما تفرقوا في الموقف لا لما ذكراه إذ لا منافاة، ثم عند أبي حنيفة رحمه الله: الإمام شرط في الصلاتين جميعاً. وقال زفر رحمه الله: في العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته، وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج. ولأبي حنيفة

في العصر ليس غير قوله: (ولأبي حنيفة رحمه الله) تقريره ظاهر. وفي المبسوط وجه قول أبي حنيفة أن العصر في هذا اليوم كالتبع للظهر لأنهما صلاتان أديتا في وقت واحد والثانية مرتبة على الأولى فكانا كالعشاء مع الوتر. وينبغي أن يزاد بعد قوله صلاتان واجبتان. قال: ولما جعل الإمام شرطاً في التبع كان شرطاً في الأصل بطريق الأولى. ودليل التبعية لغيره أنه لا يجوز العشر في هذا اليوم إلا بعد صحة الظهر، حتى لو تبين لغيم أنهم صلوا الظهر قبل الزوال والعصر بعده لزمهم إعادة الصلاتين، وكذا لو جدد الوضوء بين الصلاتين ثم ظهر أن الظهر صلى بغير وضوء لزمه إعادة الصلاتين، بخلاف الوتر[١] فيما تقدم لا يعيده عند الإمام. والفرق أن الوتر أداؤه في وقته بخلاف العصر، ولما كان في لزوم الأولوية خفاء اقتصر المصنف على ما ذكره قوله: (عقيب انصرافهم من الصلاة) ظرف ليتوجه (لأنه عليه الصلاة والسلام راح إلى الموقف عقيب الصلاة) هو في حديث جابر[٢]. واعلم أن أول وقت الوقوف إذا زالت الشمس ويمتد إلى طلوع فجر يوم النحر. فالوقوف قبل ذلك وبعده عدم، والركن ساعة من ذلك، والواجب إن وقف نهاراً يمدّه إلى الغروب،أو ليلاً فلا واجب فيه قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام «عرفة كلها موقف») روي من طرق عديدة من حديث جابر عند ابن ماجه قال عليه الصلاة والسلام «كل عرفة موقف وارتفعوا عن بطن عرنة، وكل المزدلفة موقف وارتفعوا عن بطن محسر، وكل منى منحر إلا ما وراء العقبة»[٣] وفيه القاسم بن عبد الله بن عمر العمري متروك. ومن حديث جبير بن مطعم، وفيه «وكل فجاج منى منحر» ولم يستثن «وكل أيام التشريق ذبح»[٤] رواه أحمد عن سليمان بن موسى الأشدق عن جبير بن مطعم وهو منقطع، فإن ابن الأشدق لم يدرك جبيراً. ورواه ابن حبان في صحيحه وأدخل فيه بين سليمان وجبير عبد الرحمن بن أبي حسين، وكذا رواه

لأجل الدعاء، ولكنهم اختلفوا في وجود غيره فقالا: ما ثمة غيره، وفيه المنفرد والجماعة سواء، وقال: بل ثمة غيره، وهو

ما لا يدرك كله لا يترك كله قوله: (وشرط الشيء يسبقه الخ) أقول: منقوض بالوضوء فإنه شرط جواز الصلاة وشرط الشيء يسبقه، وجواز الصلاة يتحقق إذا زالت الشمس مقارناً له مع أنه لا يلزم أن يتقدم الزوال قال المصنف: (ثم يتوجه إلى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه) أقول: في غاية السروجي عن طلحة بن عبد الله بن كريز أن رسول الله ﷺ قال «أفضل الأيام يوم عرفة وافق يوم جمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير جمعة» خرجه رزين بن معاوية في تجريد الصحاح بعلامة الموطأ، وفي مناسك النووي، وقيل إذا وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر لكل أهل الموقف اهـ. قال ابن جماعة في مناسكه الكبير: وسأل بعض الطلبة والدي رحمه الله تعالى فقال: قد جاء أن الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف مطلقاً، فما وجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في هذا الحديث؟ فأجابه بأنه يحتمل أن الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف في يوم الجمعة بغير واسطة، وفي غير يوم الجمعة يهب قوماً لقوم والله أعلم اهـ.

---

(١) قوله (بخلاف الوتر، إلى قوله: بخلاف العصر) هذه زيادة ثبتت في بعض النسخ وسقطت من غالبها اهـ مصححه.

(٢) صحيح. تقدم حديث جابر في أول كتاب الحج، وقد أخرجه مسلم ١٢١٨ وغيره.

(٣) ضعيف هكذا أخرجه أبو داود ١٩٣٧ وابن ماجه ٣٠٤٨ والدارمي ٢/ ٥٦، ٥٧ كلهم من حديث جابر.
قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٦٠: القاسم بن عبد الله بن عمر العمري متروك قال ابن حبان في الضعفاء: كان أحمد يرميه بالكذب وقال ابن معين: ليس بشيء اهـ.
لكن للحديث شواهد ترقى به إلى الضعف.

(٤) حسن. أخرجه أحمد ٤/ ٨٢ والبيهقي ٥/ ٢٩٥، ٢٩٦ والبزار ١١٢٦ والطبراني في الكبير ١٥٨٣ وابن حبان ٣٨٥٤ كلهم من حديث جبير بن مطعم.
قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٦١: قال البزار: رواه سويد بن عبد العزيز وهو رجل ليس بالحافظ وحديث ابن أبي حسين هو الصواب مع أن ابن أبي حسين لم يلق جبير بن مطعم اهـ ولم يروه الترمذي وإنما تبع المصنف الزيلعي على هذا. ولعله سبق قلم وقال الهيثمي في المجمع ٣/ ٢٥١: رجاله موثقون اهـ وهو حسن لشواهده ومنها الآتي.

رحمه الله أن التقديم على خلاف القياس عرف شرعه فيما إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الإمام في حالة الإحرام بالحج فيقتصر عليه، ثم لابد من الإحرام بالحج قبل الزوال في رواية تقديماً للإحرام على وقت الجمع، وفي أخرى يكتفي بالتقديم على الصلاة لأن المقصود هو الصلاة. قال: **(ثم يتوجه إلى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه عقيب انصرافهم من الصلاة)** لأن النبي عليه الصلاة والسلام راح إلى الموقف عقيب الصلاة، والجبل يسمى جبل الرحمة والموقف الموقف الأعظم. قال: **(وعرفات كلها موقف إلا بطن عرنة)** لقوله

الترمذي، لكن قال البزار: ابن ابي حسين لم يلق جبير بن مطعم، قال: وإنما ذكرنا هذا الحديث، لأنا لا نحفظ عنه عليه الصلاة والسلام في كل أيام التشريق ذبح إلا فيه فذكرناه، وبينا العلة فيه اهـ. وروي أيضاً من حديث ابن عباس رضي الله عنهما فرواه الطبراني والحاكم وقال على شرط مسلم عنه مرفوعاً «عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة، والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر»[1] اهـ. ومن حديث ابن عمر[2] أخرجه ابن عدي في الكامل بلفظ حديث ابن عباس، وفي سنده عبد الرحمن بن عبد الله العمري المضعف. ومن حديث أبي هريرة[3] رضي الله عنه أخرجه ابن عدي أيضاً نحوه سواء وأعله بيزيد بن عبد الملك فثبت بهذا كله ثبوت هذا الحديث وعدم ثبوت تلك الزيادة: أعني كل أيام التشريق ذبح للانفراد بها مع الانقطاع والاتفاق على ما سواها سوى ذلك الاستثناء قوله: **(لأن النبي ﷺ وقف على ناقته)** هو في حديث جابر الطويل[4] فارجع إليه قوله: **(وقال عليه الصلاة والسلام الخ)** روى الحافظ أبو نعيم في تاريخ أصبهان من حديث محمد بن الصلت عن ابن شهاب عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً «خير المجالس ما استقبل به القبلة وأما خير المواقف فالله سبحانه أعلم به»[5]. وروى الحاكم في الأدب حديثاً طويلاً وسكت عنه أوّله عنه عليه الصلاة والسلام «إن لكل شيء شرفاً، وإن شرف المجالس ما استقبل به القبلة»[6]

ماله من صيانة الجماعة، وليس المنفرد فيه كالجماعة **(ثم عند أبي حنيفة: الإمام شرط في الصلاتين جميعاً. وقال زفر: في**

---

(١) حسن لشواهده. أخرجه البيهقي ٥/ ١١٥ والحاكم ١/ ٤٦٢ والطبراني ١١٢٣١ والبزار ١١٢٧ كلهم من حديث ابن عباس صححه الحاكم! ووافقه الذهبي!
مع أن في إسناده محمد بن كثير الصنعاني: كثير الغلط لكن تابعه أحمد بن المقدام المجلي عند الطحاوي في المشكل ١/ ١١٩.
وفي إسناد الطبراني عبد الرحمن بن أبي بكر المليكي: ضعيف وفي إسناد البزار حوثرة بن محمد صدوق كما في التقريب، وقال الهيثمي في المجمع ٣/ ٢٥١: رواه البزار ورجاله ثقات اهـ لكن له شواهد وطرق أخرى ترقى به إلى الحسن. والله أعلم.

(٢) ضعيف. أخرجه ابن عدي في الكامل ٤/ ٢٧٩ من حديث ابن عمر. وأعله بعبد الرحمن بن عبد الله العمري، وأسند تضعيفه عن البخاري والنسائي وأحمد وابن معين ووافقهم. لكن الحديث شاهد لما قبله.

(٣) ضعيف. أخرجه ابن عدي في الكامل ٧/ ٢٦١ من حديث أبي هريرة. وأعله بيزيد بن عبد الملك.
وقال: عامة ما يرويه غير محفوظ، وقال النسائي فيه: متروك اهـ. لكنه شاهد لحديث جبير بن مطعم وحديث ابن عباس وتقدما.

(٤) صحيح. تقدم في أوائل كتاب الحج وقد أخرجه مسلم ١٢١٨ من حديث جابر الطويل. .

(٥) غريب هكذا. كذا قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٦٢ وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ٢٠: لم أجده هكذا.

(٦) ضعيف. أخرجه الحاكم ٤/ ٢٧٠ مطوّلاً وابن عدي في الكامل ٧/ ١٠٦ والعقيلي ٤/ ٣٤٠ كلهم من حديث ابن عباس سكت الحاكم عنه أو تعقبه الذهبي في مختصره بقوله: وهشام بن زياد متروك، وكذا أعله ابن عدي، والعقيلي، بزياد بن هشام، وأسند ابن عدي تضعيفه عن البخاري والنسائي وأحمد وابن معين ووافقهم.
وقال: إن الضعف على رواياته بين اهـ.
وقال العقيلي: ليس لهذا الحديث طريق يثبت اهـ.
وأخرجه العقيلي: ليس لهذا الحديث طريق يثبت اهـ وأخرجه العقيلي ١/ ١٧٠ مختصراً من طريق تمام بن بزيع ونقل عن البخاري قوله: الناس يتكلمون فيه.
ثم أخرجه ٣/ ٣٨٧ مختصراً من طريق عيسى بن ميمون وقال: عيسى عن محمد بن كعب القرظي منكر الحديث. نقلاً عن البخاري. ثم قال العقيلي: رواه أبو المقدام وعيسى بن ميمون ومصارف القرشي، وكل هؤلاء متروك.

عليه الصلاة والسلام «عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة، والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر». قال: (**وينبغي للإمام أن يقف بعرفة على راحلته**) لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف على ناقته (**وإن وقف على قدميه جاز**) والأول أفضل لما بينا (**وينبغي أن يقف مستقبل القبلة**) لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف كذلك، وقال النبي عليه الصلاة والسلام «خير المواقف ما استقبلت به القبلة» (**ويدعو ويعلم الناس المناسك**) لما روي «أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يدعو يوم عرفة ماذا يديه كالمستطعم المسكين ويدعو بما شاء» وإن ورد الآثار ببعض الدعوات، وقد أوردنا تفصيلها في كتابنا المترجم [بعدّة الناسك في عدّة من المناسك] بتوفيق الله تعالى. قال:

وأعل بهشام بن زياد. وعن ابن عمر يرفعه «أكرم المجالس ما استقبل به القبلة»[١] وهو معلول بحمزة النصيبيني ونسب للوضع قوله: (ويدعو) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه قال «كان أكثر دعاء رسول الله ﷺ يوم عرفة» لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير» رواه أحمد والترمذي عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال «خير دعاء يوم عرفة، وخير ما قلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير»[٢] وقيل لابن عيينة: هذا ثناء فلم سماه رسول الله ﷺ دعاء؟ فقال: الثناء على الكريم دعاء لأنه يعرف حاجته. وعن جابر قال: قال رسول الله ﷺ «ما من مسلم يقف عشية عرفة بالموقف مستقبلاً بوجهه ثم يقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير مائة مرة، ثم يقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ مائة مرة، ثم يقول: اللهم صل على محمد كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد وعلينا معهم مائة مرة، إلا قال الله تعالى: يا ملائكتي ما جزاء عبدي هذا سبحني وهللني وكبرني وعظمني وعرفني وأثنى عليّ وصل على نبي؟ اشهدوا يا ملائكتي أني قد غفرت له وشفعته في نفسه، ولو سألني عبدي هذا لشفعته في أهل الموقف»[٣] رواه البيهقي وهو متن غريب في إسناده من اتهم

العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته) واشتراط الإمام للتغير (**ولأبي حنيفة أن التقديم على خلاف القياس عرف شرعه فيما إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدي بالجماعة مع الإمام في حالة الإحرام بالحج**) وكل ما كان شرعه خلاف القياس بالنص يقتصر على مورده (**وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج**) قال أبو حنيفة: الإحرام شرط فيهما جميعاً، وقال زفر: هو شرط في صلاة العصر وثمرته تظهر في حلال مكي صلى الظهر مع الإمام ثم أحرم بالحج فصلى العصر معه، أو المحرم بالعمرة صلى الظهر ثم أحرم فصلى العصر مع الإمام لم يجزه العصر إلا في وقتها عند أبي حنيفة. وعند زفر تجوز (**ثم لابد من الإحرام بالحج قبل الزوال في رواية**) لأن الإحرام شرط جواز الجمع وشرط الشيء يسبقه، وجواز الجمع يتحقق إذا زالت الشمس مقارناً، والمتقدم على أحد المتقارنين متقدم على الآخر (**وفي**) رواية (**أخرى يكتفي بالتقديم على الصلاة لأن المقصود هو الصلاة**) قال: (**ثم يتوجه الإمام إلى الموقف**) أي بعد الجمع بين الصلاتين يتوجه الإمام إلى الموقف (**فيقف بقرب الجبل لأن**

---

(١) ضعيف. أخرجه أبو يعلى والطبراني في الأوسط، وأبو نعيم الأصبهاني كما في نصب الراية ٣/ ٦٣ وابن عدي في الكامل ٢/ ٣٧٦ كلهم من حديث ابن عمر، وفي إسناده حمزة النصيبي، ومداره عليه، وقد قال عنه ابن عدي: يضع الحديث وقال الهيثمي في المجمع ٨/ ٥٩: حمزة متروك

(٢) حسن لشواهده. أخرجه الترمذي ٣٥٨٥ وأحمد ٢/ ٢١٠ بنحوه كلاهما من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ومداره على محمد بن أبي حميد ويقال: حماد.

قال عنه الترمذي عقب الحديث: ليس بالقوي عند أهل الحديث، وهو مدني أنصاري.

وقال ابن حجر في التقريب ٢/ ١٥٦: ضعيف.

وقال الذهبي في الميزان ١/ ٥٨٩: ضعيف قال البخاري: منكر الحديث. وقال يحيى: ليس حديثه بشيء. وقال النسائي: ليس بثقة اهـ.

وقال الهيثمي في المجمع ٣/ ٢٥٢: رجاله موثقون اهـ. وليس كذلك كما تقدم في الكلام على محمد بن أبي حميد.

وقد أشار إليه ابن حجر في التلخيص ٢/ ٢٥٤ وقال: رواه أحمد والترمذي في إسناده حماد بن أبي حميد ضعيف، وله شاهد من حديث علي أخرجه البيهقي ٥/ ١١٧ بنحوه. وقال: موسى بن عبيدة ضعيف وفيه انقطاع أيضاً، وقد روي من طريق مالك مرسلاً وموصولاً، والموصول ضعيف، وروينا عن أبي شعبة أن عمر كان يقول ذلك يوم عرفة.

وله طرق أخرى واهية راجع التلخيص ٢/ ٢٥٤ وكشف الخفاء ٤٥٦ فهو حسن لشواهده إن شاء الله تعالى أعلم.

(٣) ذكره العلامة ابن الهمام، ونسبه للبيهقي وإن في إسناده من اتهم بالوضع، وهذا هو الظاهر على هذا المتن والله تعالى أعلم.

(وينبغي للناس أن يقفوا بقرب الإمام) لأنه يدعوا ويعلم فيعوا ويسمعوا **(وينبغي أن يقف وراء الإمام)** ليكون مستقبل القبلة، وهذا بيان الأفضلية لأن عرفات كلها موقف على ما ذكرنا. قال: **(ويستحبّ أن يغتسل قبل الوقوف ويجتهد في الدعاء)** أما الاغتسال فهو سنة وليس بواجب، ولو اكتفى بالوضوء جاز كما في الجمعة والعيدين وعند الإحرام. وأما الاجتهاد فلأنه ﷺ اجتهد في الدعاء في هذا الموقف لأمته فاستجيب له إلا في الدماء والمظالم **(ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة)** وقال مالك رحمه الله تعالى: يقطع التلبية كما يقف بعرفة لأن الإجابة باللسان قبل الاشتغال

بالوضع. وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال «جاء رجل من الأنصار إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله كلمات أسأل عنهنّ، فقال عليه الصلاة والسلام: اجلس، وجاء رجل من ثقيف فقال: يا رسول الله كلمات أسأل عنهنّ، فقال عليه الصلاة والسلام: سبقك الأنصاري، فقال الأنصاري: إنه رجل غريب وإن للغريب حقاً فابدأ به، فأقبل علي الثقفي» وساق الحديث، إلى أن قال» ثم أقبل علي الأنصاري فقال: إن شئت أخبرتك عما جئت تسألني، وإن شئت تسألني فأخبرك، فقال: لا يا نبيّ الله أخبرني عما جئت أسألك، فقال: جئت تسأل عن الحاجّ ماله» وساق الحديث، إلى أن قال «فإذا وقف بعرفة فإن الله عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا فيقول: انظروا إلى عبادي شعثاً غبراً، اشهدوا أني قد غفرت لهم ذنوبهم وإن كانت عدد قطر السماء ورمل عالج، وإذا رمى الجمار لا يدري أحد ما له حتى يتوفاه الله تعالى، وإذا قضي آخر طوافه بالبيت خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»[1] رواه البزار وابن حبان في صحيحه واللفظ له. وروى أحمد بإسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما «كان فلان ردف النبي ﷺ يوم عرفة، فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر إليهن، فقال له رسول الله ﷺ: ابن أخي إن هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره ولسانه غفر له»[2].

النبي ﷺ راح إلى الموقف عقيب الصلاة) وقوله: **(والجبل يسمى جبل الرحمة)** ظاهر. وقوله: **(بطن عرنة)** واد بحذاء عرفات. قيل رأى النبي ﷺ فيه الشيطان، فكان هذا نظير النهي عن الصلاة في الساعات الثلاث. **(والمزدلفة)** إنما سميت بها لاجتماع الناس فيها ومنه قوله تعالى **﴿وأزلفنا ثم الآخرين﴾** أي جمعناهم، وقيل من الازدلاف بمعنى التقرب، ومنه قوله تعالى **﴿وأزلفت الجنة للمتقين﴾** أي قربت، وسميت بها لاقتراب الناس إلى منى بعد الإضافة من عرفات **(ووادي محسر)** بكسر السين وتشديدها هو بين مكة وعرفات. وقوله: **(كالمستطعم المسكين)** في تقديم الصفة فائدة وهي المبالغة في تحقيق المد، فإنه التشبيه حينئذ إنما يحصل بحالة الاستطعام وهي حالة الاحتياج. وقوله: **(وإن ورد الآثار ببعض الدعوات)** عن عليّ أنه عليه الصلاة والسلام قال «إن أكثر دعائي ودعاء الأنبياء من قبلي عشية عرفة: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير. اللهم اجعل في قلبي نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً. اللهم اشرح لي صدري ويسر لي أمري، وأعوذ بك من وسواس الصدر وشتات الأمر وفتنة القبر. اللهم إني أعوذ بك من شرّ ما يلج في البحر وشرّ ما تهب به الرياح». وقوله: **(إلا في الدماء والمظالم)** أي إلا في حق الدم الذي

---

(١) يشبه الحسن. أخرجه ابن حبان ١٨٨٧ والبزار ١٠٨٢ والبيهقي في الدلائل ٦/ ٢٩٤ كلهم من حديث ابن عمر واللفظ بطوله لابن حبان وقد اختصر المصنف بعضه بسبب طوله.
وفي إسناده يحيى بن عبد الرحمن الأرحبيّ عن عبيدة بن الأسود قال أبو حاتم: يحيى شيخ لا أرى في حديثه إنكاراً. يروي عن عبيدة بن الأسود غرائب اهـ وهو من هذا القبيل. فهذه علة، وعلته الثانية عبيدة بن الأسود. قال في التقريب: صدوق ربما دلّس اهـ وقد رواه عنعنة فحديثه ليس بحجة، وعلته الثالثة القاسم بن الوليد وهو صدوق يغرب كما في التقريب وهذا حديث غريب. وشيخه سنان بن الحارث. لم يوثقه غير ابن حبان. وهو يوثق المجاهيل كما عرف عنه. فهذا الحديث مسلسل بالمجاهيل والضعفاء لا حجة فيه.
وورد من طرق أخرى من حديث أنس وعبادة بن الصامت ذكرها الهيثمي في المجمع ٣/ ٢٧٥ . ٢٧٦ وبين عللها وهي أشد ضعفاً من رواية ابن حبان والبزار، مع أن الشيخ شعيب الأرناؤوط حكم بضعف إسناد ابن حبان والبزار. فهو يشبه الحسن.
(٢) حسن. أخرجه أحمد ١/ ٣٢٩ من حديث ابن عباس. وفيه سُكين بن عبد العزيز ضعفه أبو داود ولينه النسائي، لكن وثقه ابن معين. كما في الميزان، وأبوه عبد العزيز بن قيس العبدي. مقبول كما في التقريب. أما الذهبي فقال في الميزان: مجهول هو وابنه.
قلت: فكيف يكون الإسناد صحيحاً. فأعلى مراتبه أنه حسن مع المجازفة والله أعلم.

بالأركان. ولنا ما روي «أن النبي عليه الصلاة والسلام ما زال يلبي حتى أتى جمرة العقبة» ولأن التلبية فيه كالتكبير

ومن مأثورات الأدعية: اللهم اجعل لي في قلبي نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً. اللهم اشرح لي صدري ويسرّ لي أمري. اللهم إني أعوذ بك من وساوس الصدر وشتات الأمر وعذاب القبر. اللهم إني أعوذ بك من شرّ ما يلج في الليل وشرّ ما يلج في النهار وشرّ ما تهب به الرياح وشرّ بوائق الدهر. اللهم إني أعوذ بك من تحوّل عافيتك وفجأة نقمتك وجميع سخطك، وأعطني في هذه العشية أفضل ما تؤتي أحداً من خلقك، وكل حاجة في نفسه يسألها فإنه يوم إفاضة الخيرات من الجواد العظيم. وحديث «كان عليه الصلاة والسلام يدعو ماداً يديه كالمستطعم» رواه البزار بسنده عن ابن عباس عن الفضل قال «رأيت رسول الله ﷺ واقفاً بعرفة ماداً يديه كالمستطعم، أو كلمة نحوها»[1] وأعل بحسين بن عبد الله ضعفه النسائي وابن معين. قال ابن عدي: هو حسين بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب الهاشمي وهو ممن يكتب حديثه فإني لم أر له حديثاً منكراً جاوز المقدار. وأخرجه البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما «رأيته عليه الصلاة والسلام يدعو بعرفة يداه إلى صدره كالمستطعم المسكين»[2] قوله: (وينبغي للناس أن يقفوا بقرب الإمام) وكلما كان إلى الإمام أقرب فهو أفضل وغسل عرفة تقدم في باب الغسل قوله: (فاستجيب له إلا في الدماء والمظالم) روى ابن ماجه في سننه عن عبد الله بن كنانة بن عباس ابن مرداس أن أباه أخبره عن أبيه «أن رسول الله ﷺ دعا لأمته عشية عرفة، فأجيب: إني قد غفرت لهم ما خلا من المظالم فإني آخذ للمظلوم منه، فقال: أي رب إن شئت أعطيت المظلوم الجنة وغفرت للظالم فلم يجب عشية عرفة، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل، قال: فضحك رسول الله ﷺ، أو قال فتبسم، فقال له أبو بكر رضي الله عنه: بأبي أنت وأمي إن هذه لساعة ما كنت لتضحك فيها فما الذي أضحكك، أضحك الله سنك؟ قال: إن عدوّ الله إبليس لما علم أن الله قد استجاب دعائي وغفر لأمتي أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور فأضحكني ما رأيت من جزعه»[3] ورواه ابن عدي وأعله بكنانة، وقال ابن حبان في كتاب الضعفاء:

وجب لبعضهم على بعض قصاصاً وعجزوا عن استيفائه، وفي حق المظلمة التي وجبت لبعضهم على بعض وعجزوا عن الانتصاف. وقيل: قد استجيب له في ذلك أيضاً في المزدلفة وقوله: (ويلبي في موقفه) يعني يستديم ذلك إلى أن يرمي أول حصاة من جمرة العقبة وقال مالك: (يقطعها كما يقف بعرفة لأن التلبية إجابة باللسان، والإجابة باللسان قبل الاشتغال بالأركان) كتكبيرة الافتتاح في الصلاة ولنا ما روي أن النبي ﷺ أردف الفضل فأخبر الفضل أنه (لم يزل يلبي حتى رمى الجمرة، ولأن التلبية في الحج كالتكبير في الصلاة) في كونه ذكراً مفعولاً في افتتاح العبادة ويتكرر في أثنائها، فكان القياس أن

---

(١) ضعيف. أخرجه البيهقي ٥/ ١١٧ من طريق البزار، وكذا ابن عدي في الكامل ٢/ ٣٤٩ كلاهما من حديث ابن عباس. ومداره على حسين بن عبد الله الهاشمي.
نقل ابن عدي عن يحيى قوله: ضعيف. وقال البخاري: قال علي المديني: تركت حديثه. وكذا تركه أحمد. وقال النسائي: متروك اهـ وأعله الحافظ في الدراية ٢/ ٢٠ بضعف حسين هذا، وجاء في التقريب: ضعيف اهـ وهو الصواب ولم يتابع عليه والله أعلم.

(٢) هو المتقدم.

(٣) باطل. أخرجه ابن ماجه ٣٠١٣ وابن عدي في الكامل ٦/ ٧٤ والبيهقي ٥/ ١١٨ كلهم من حديث عبد الله بن كنانة عن أبيه عن جده عباس بن مرداس به مطولاً.
ومن هذا الوجه أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات ٢/ ٢١٤ ونقل عن ابن حبان قوله: كنانة روى عنه ابنه عبد الله. منكر الحديث جداً، فلا أدري التخليط منه أو من ابنه. وقال ابن عدي نقلاً عن البخاري: لم يصح حديثه.
وكذا نقل البوصيري في زوائد ابن ماجه عن البخاري مثل ذلك. وذكر له ابن الجوزي طرقاً أخرى وحكم بوضعها وكذا حكم الذهبي في الميزان بوصفه حيث قال: هذا حديث كذب اهـ وهو يعارض الأحاديث الصحيحة: من اقتطع شبراً من أرض طوقه الله بسبع أرضين يوم القيامة، وكذا حديث: يغفر الله يوم عرفة للحاج إلا المظالم وحديث: لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى إن الشاة الجلحاء ليقتضي لها من الشاة القرناء. الخ والأحاديث في ذلك كثيرة فالخبر باطل.

في الصلاة فيأتي بها إلى آخر جزء من الإحرام. قال: (فإذا غربت الشمس أفاض الإمام والناس معه على هينتهم حتى يأتوا المزدلفة) لأن النبي عليه الصلاة والسلام دفع بعد غروب الشمس، ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين، وكان

كنانة بن عباس بن مرداس السلمي يروي عن أبيه، وروى عنه ابنه منكر الحديث جداً، فلا أدري التخليط في حديثه منه أو من أبيه، ومن أيهما كان فهو ساقط الاحتجاج وذلك لعظم ما أتى من المناكير عن المشاهير. ورواه البيهقي وفيه «فلما كان غداة المزدلفة أعاد الدعاء فأجابه الله تعالى إني قد غفرت لهم، قال: فتبسم» الحديث ثم قال: وهذا الحديث له شواهد كثيرة، وقد ذكرناها في كتاب الشعب، فإن صح بشواهده ففيه الحجة، وإن لم يصح فقد قال الله تعالى ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وظلم بعضهم بعضاً دون الشرك اهـ. قال الحافظ المنذري: وروى ابن المبارك عن سفيان الثوري عن الزبير بن عدي عن أنس بن مالك قال «وقف النبي ﷺ بعرفات وقد كادت الشمس أن تثوب فقال: يا بلال أنصت الناس، فقام بلال رضي الله عنه فقال: أنصتوا لرسول الله ﷺ، فنصت الناس فقال: معاشر الناس أتاني جبريل آنفاً فأقرأني من ربي السلام وقال: إن الله عز وجل قد غفر لأهل عرفات وأهل المعشر وضمن عنهم التبعات، فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: يا رسول الله هذا لنا خاصة؟ قال: هذا لكم ولمن أتى من بعدكم إلى يوم القيامة، فقال عمر بن الخطاب: كثر خير ربنا وطاب»[1]. وفي كتاب الآثار قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن مالك الهمداني عن أبيه قال: خرجنا في رهط نريد مكة حتى إذا كنا بالربذة رفع لنا خباء فإذا فيه أبو ذر فأتينا فسلمنا عليه، فرفع جانب الخباء فردّ السلام فقال: من أين أقبل القوم؟ فقلنا: من الفجّ العميق، قال: فأين تؤمون؟ قلنا: البيت العتيق، قال: آلله الذي لا إله إلا هو ما أشخصكم غير الحج؟ فكرر ذلك علينا مراراً، فحلفنا له فقال: انطلقوا إلى نسككم ثم استقبلوا العمل. وفي موطإ مالك عن طلحة ابن عبيد الله أن رسول الله ﷺ قال «ما رئي الشيطان يوماً هو أصغر ولا أدحر ولا أغيظ منه في يوم عرفة، وما ذاك إلا لما يرى من تنزّل الرحمة وتجاوز الله عزّ وجل عن الذنوب العظام، إلا ما رئي يوم بدر فإنه قد رأى جبريل يزع الملائكة»[2] قوله: (ولنا ما روي) أخرجه الأئمة الستة في كتبهم عن الفضل بن العباس رضي الله عنهما «أن رسول الله ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة»[3] وقد قدمناه من حديث ابن مسعود رضي الله عنه وحلفه عليه فزاد فيه ابن ماجه «فلما رماها قطع التلبية»[4] والوجه الذي ذكره المصنف من المعنى يقتضي أن لا يقطع إلا عند الحلق لأن الإحرام باق قبله، والأولى أن يقول: فيأتي بها إلى آخر الأحوال المختلفة في الإحرام فإنها كالتكبير وآخره مع القعدة لأنها آخر الأحوال قوله: (فإذا غربت الشمس أفاض الإمام والناس معه على هينتهم) أخرج الإمام أبو داود

يكون إلى آخر جزء من الإحرام، وذلك إنما يكون عند الرمي. وقيل: كان القياس أن يكون إلى آخره كالتكبير في الصلاة، إلا أن القياس ترك فيما بعد الرمي بالإجماع فيبقى فيما وراءه على أصل القياس. وقوله: (والناس معه على هينتهم) إنما هو اتباع للسنة. قال رسول الله ﷺ «أيها الناس ليس البرّ في إيجاف الخيل وفي إيضاع الإبل، عليكم بالسكينة والوقار» (والنبي

---

(١) هذا الخبر. ذكره المنذري في الترغيب ٢/ ٢٠٣ في وقوف عرفات معلقاً. حيث قال: روى ابن المبارك عن الثوري عن الزبير عن عدي عن أنس مرفوعاً. . فذكره اهـ.
وهذا إسناد على شرط البخاري ومسلم. لو ثبت عن ابن المبارك. ولكن أين رواه ابن المبارك وكيف لم يأخذه أحد من أصحابه على كثرتهم. مع أهمية هذا الحديث ولو وجد لذكره ابن الجوزي أو غيره ممن يخرج الضرائب والمناكير. والله تعالى أعلم.

(٢) مرسل. أخرجه مالك في الموطأ ١/ ٤٢٢ ح٢٤٥ بسنده عن طلحة بن عبيد الله بن كريز مرسلاً. لأن طلحة هذا تابعي من الطبقة الثالثة، وهو ثقة كما في التقريب.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٤٣ أو ١٥٤٤ و١٦٨٦ ومسلم ١٢٨١ والترمذي ٩١٨ والنسائي ٥/ ٢٦٩، وابن ماجه ٣٠٤٠ وأحمد ١/ ٢١٠ ـ ٢١٣ وابن خزيمة ٢٨٤٣ و٢٨٦٠ و٢٨٧٣ وابن حبان ٣٨٥٥ و٣٨٧٢ من طرق كلهم عن ابن عباس عن أخيه الفضل به.

(٤) حديث ابن مسعود متفق عليه. وهذه الزيادة لابن ماجه. هي عنده برقم ٣٠٤٠ من حديث الفضل لا من حديث ابن مسعود.

النبي عليه الصلاة والسلام يمشي على راحلته في الطريق على هينته، فإن خاف الزحام فدفع قبل الإمام ولم يجاوز حدود عرفة أجزأه لأنه لم يفض من عرفة، والأفضل أن يقف في مقامه كي لا يكون آخذاً في الأداء قبل وقتها، ولو

والترمذي وابن ماجه عن علي رضي الله عنه قال «وقف رسول الله ﷺ إلى أن قال: ثم أفاض حين غربت الشمس وأردف خلفه أسامة بن زيد وجعل يشير بيده على هينته والناس يضربون يميناً وشمالاً، فجعل يلتفت إليهم ويقول: أيها الناس عليكم السكينة، ثم أتى جمعاً فصلى بهم الصلاتين جميعاً، فلما أصبح أتى قزح فوقف عليه»[1] صححه الترمذي. وفي حديث جابر الطويل «فلم يزل واقفاً حتى غربت الشمس، إلى أن قال: ودفع رسول الله ﷺ وقد شنق للقصواء الزمام حتى إن رأسها ليصيب مورك رحله وهو يقول بيده اليمنى: أيها الناس السكينة السكينة، كلما أتى حبلاً أرخى لها حتى تصعد»[2] وأخرج مسلم أيضاً عن الفضل بن العباس رضي الله عنهما «وكان رديف رسول الله ﷺ أنه قال عشية عرفة وغداة جمع للناس حين أفاض: عليكم بالسكينة، وهو كاف ناقته حتى دخل محسراً وهو من منى فقال: عليكم بحصى الحذف»[3] فما في الصحيحين «أنه عليه الصلاة والسلام كان يسير العنق فإذا وجد فجوة نصَّ»[4] وفسر بأن العنق خطا فسيحة محمول على خطا الناقة، لأنها فسيحة في نفسها إذا لم تكن مثقلة جداً قوله: (ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين) فإنهم كانوا يدفعون قبل الغروب على ما روى الحاكم في المستدرك عن المسور بن مخرمة قال «خطبنا رسول الله ﷺ بعرفات فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد، فإن أهل الشرك والأوثان كانوا يدفعون من هذا الموضع إذا كانت الشمس على رءوس الجبال كأنها عمائم الرجال على رءوسها وإنا ندفع بعد أن تغيب الشمس، وكانوا يدفعون من المشعر الحرام إذا كانت الشمس منهبطة[5]»[6] وقال: صحيح على شرط الشيخين، قال: وقد صح بهذا سماع المسور بن مخرمة من رسول الله ﷺ لا كما يتوهم رعاع أصحابنا أن له

عليه الصلاة والسلام دفع بعد غروب الشمس) ومشى على هينته في الطريق (ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين) فإنه روي «أنه ﷺ خطب عشية عرفة فقال: أيها الناس إن أهل الجاهلية والأوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس إذا تعممت بها رءوس الجبال كعمائم الرجال في وجوههم، وإن هدينا ليس كهديهم، فادفعوا بعد غروب الشمس» فقد باشر ذلك عليه الصلاة والسلام وأمر به إظهاراً لمخالفة المشركين فليس لأحد أن يخالف ذلك، وقوله: (ولم يجاوز حدود عرفة أجزأه) إشارة إلى أنه لو جاوزها قبل الإمام وقبل غروب الشمس وجب عليه الدم، ولكن إن عاد إلى عرفة قبل الغروب ثم دفع مع الإمام منها بعد الغروب سقط عنه الدم، وإن عاد بعد الغروب لم يسقط. قال: (وإذا أتى مزدلفة فالمستحبّ أن يقف بقرب الجبل الذي عليه

قوله: (ليس البر في إيجاف الخيل الخ) أقول: الإيجاف الإسراع، وكذا الإيضاع.

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٩٢٢ والترمذي ٨٨٥ وابن ماجه ٣٠١٠ واللفظ للترمذي. كلهم من حديث علي. قال الترمذي: حسن صحيح. وفي إسناده عبد الرحمن بن الحارث بن عياش صدوق. وبقية رجاله ثقات.

(٢) تقدم مراراً.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٨٢ والنسائي ٥/ ٢٥٨ وابن حبان ٣٨٧٢ كلهم من حديث ابن عباس عن أخيه الفضل. ومن وجه آخر. أخرجه أحمد ١/ ٢١٠ والنسائي ٥/ ٢٦٩ وابن خزيمة ٢٨٤٣ وابن حبان ٣٨٥٥.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٦٦ و٢٩٩٩ و٤٤١٣ ومسلم ١٢٨٦ ح٢٨٣ وأبو داود ١٩٢٣ وابن ماجه ٣٠١٧ كلهم عن عروة عن أسامة بن زيد به. قال النووي في شرح مسلم: العَنَقُ بفتح العين والنون. والنَّص. بفتح النون والتشديد، هما نوعان من إسراع السير، وفي العنق نوع من الرفق.

(٥) قوله (منهبطة) هكذا هو في بعض النسخ وفي بعضها: منبسطة وليحرر لفظ الحديث كتبه مصححه.

(٦) حسن. أخرجه الحاكم ٣/ ٥٢٤ من حديث محمد بن قيس بن مخرمة عن أبيه المسور وآخره «منبسطة» لا منهبطة كما وقع في الفتح. قال الحاكم: صحيح على شرطهما، وقد ثبت سماع المسور من النبي ﷺ. الخ. ووافقه الذهبي. وقال الحافظ في التقريب: المسور له ولأبيه صحبة اهـ. فالحديث حسن رجاله ثقات. وروى الشافعي مرسلاً في مسنده ١/ ٣٥٥ عن محمد بن قيس بن مخرمة به. ورواه الطبراني في الكبير كما في المجمع ٣/ ٢٥٥ من حديث المسور. وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. وذكر الهيثمي له شاهداً عن ابن عمر.

مكث قليلاً بعد غروب الشمس وإفاضة الإمام لخوف الزحام فلا بأس به، لما روي أن عائشة رضي الله عنها بعد إفاضة الإمام دعت بشراب فأفطرت ثم أفاضت. قال: **(وإذا أتي مزدلفة فالمستحب أن يقف بقرب الجبل الذي عليه الميقدة يقال له قزح)** لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف عند هذا الجبل، وكذا عمر رضي الله تعالى عنه، ويتحرز في النزول عن الطريق كي لا يضر بالمارة فينزل عن يمينه أو يساره. ويستحب أن يقف وراء الإمام لما بينا في الوقوف بعرفة. قال: **(ويصلي الإمام بالناس المغرب والعشاء بأذان وإقامة واحدة)** وقال زفر رحمه الله: بأذان وإقامتين اعتباراً بالجمع بعرفة. ولنا رواية جابر رضي الله تعالى عنه «أن النبي ﷺ جمع بينهما بأذان وإقامة واحدة»

رؤية بلا سماع قوله: **(فإن خاف الزحام فدفع قبل الإمام)** أي قبل الغروب **(ولم يجاوز حدود عرفة)** قيد به لأنه لو جاوزها قبل الإمام وقبل الغروب وجب عليه دم. وحاصله أنه إذا دفع قبل الغروب وإن كان لحاجة بأن ندّ بعيره فتبعه، إن جاوز عرفة بعد الغروب فلا شيء عليه، وإن جاوز قبله فعليه دم، فإن لم يعد أصلاً أو عاد بعد الغروب لم يسقط الدم، وإن عاد قبله فدفع مع الإمام بعد الغروب سقط على الصحيح لأنه تداركه في وقته. وجه مقابله أن الواجب مدّ الوقوف إلى الغروب وقد فات ولم يتدارك فيتقرر موجبه وهو الدم. قلنا: وجوب المد مطلقاً ممنوع بل الواجب مقصود النفر بعد الغروب ووجوب المد ليقع النفر كذلك فهو لغيره، وقد وجد المقصود فسقط ما وجب له كالسعي للجمعة في حق من في المسجد. وغاية الأمر فيه أن يهدر ما وقفه قبل دفعه في حق الركن، ويعتبر عوده الكائن في الوقت ابتداء وقوفه، أليس بذلك يحصل الركن من غير لزوم دم. ولو تأخر الإمام عن الغروب دفع الناس قبله لدخول وقته، ويكثر من الاستغفار والذكر من حين يفيض، قال الله تعالى **﴿فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله﴾** وقال تعالى **﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم﴾** قوله: **(لما روي أن عائشة)** روى ابن أبي شيبة بسنده عنها: أنها كانت تدعو بشراب فتفطر ثم تفيض، فحمله المصنف على أن فعلها كان لقصد التأخير لخفة الزحام، ويجوز أنه كان للاحتياط في تمكن الوقت، وفيه دليل على عدم كراهة صوم يوم عرفة لمن يأمن على نفسه سوء خلقه. وقزح غير منصرف للعلمية والعدل من قازح اسم فاعل من قزح الشيء إذا ارتفع، وهو جبل صغير في آخر المزدلفة، والمستحب أن يدخل المزدلفة ماشياً والغسل لدخولها قوله: **(ولنا رواية جابر)** روى ابن أبي شيبة: حدثنا حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه **«أن رسول الله ﷺ** صلى المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامة ولم يسبح بينهما»[1] وهو متن غريب، والذي في حديث جابر الطويل الثابت في صحيح مسلم وغيره «أنه صلاهما بأذان وإقامتين»[2] وعند البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه أيضاً: «جمع النبي ﷺ بين المغرب والعشاء بجمع كل واحدة منهما بإقامة ولم يسبح بينهما ولا على إثر واحدة

الميقدة) كلامه واضح. وقوله: **(لما بينا)** إشارة إلى قوله لأنه يدعو ويعلم. وقوله: **(ويصلي الإمام بالناس المغرب والعشاء بأذان وإقامة)** أي في وقت العشاء. وقوله: **(ثم تعشى)** أي أكل العشاء. وقوله: **(ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع)** أي لجمع المزدلفة **(عند أبي حنيفة لأن المغرب مؤخرة عن وقتها)** وأداء الصلاة بعد خروج وقتها موافق للقياس لأن القضاء مشروع في

قوله: **(وقوله لما بينا إشارة إلى قوله لأنه يدعو الخ)** أقول: فيه بحث، بل هو إشارة إلى قوله ليكون مستقبل القبلة، إذ أولوية الوقوف وراء الإمام كان معللاً به، وأما قوله لأنه يدعو الخ فإنه كان علة الأولوية الوقوف بقرب الإمام.

---

(١) حسن غريب. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه كما في نصب الراية ٣/ ٦٨: حدثنا حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن جابر. فذكره.
قال الزيلعي عقبه غريب. ووافقه ابن الهمام. قلت: حاتم بن إسماعيل من رجال البخاري ومسلم وجاء في التقريب: صدوق لا يهم.
وأما جعفر عن أبيه عن جابر هكذا رواه مسلم والجماعة أصحاب السنن وفيه: «وإقامتين».
(٢) صحيح. رواه مسلم ١٢١٨ مد رواية جعفر عن أبيه عن جابر وتقدم مراراً.

ولأن العشاء في وقته فلا يفرد بالإقامة إعلاماً، بخلاف العصر بعرفة لأنه مقدم على وقته فأفرد بها لزيادة الإعلام **(ولا يتطوّع بينهما)** لأنه يخلّ بالجمع، ولو تطوع أو تشاغل بشيء أعاد الإقامة لوقوع الفصل، وكان ينبغي أن يعيد الأذان كما في الجمع الأوّل بعرفة، إلا أنا اكتفينا بإعادة الإقامة، لما روي «أن النبي ﷺ صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الإقامة للعشاء». ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع عند أبي حنيفة رحمه الله لأن المغرب مؤخرة عن وقتها، بخلاف الجمع بعرفة لأن العصر مقدم على وقته. قال: **(ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر)** وقال أبو يوسف رحمه الله: يجزيه وقد أساء، وعلى هذا الخلاف إذا صلى بعرفات. لأبي يوسف أنه أداها في وقتها فلا تجب إعادتها كما بعد طلوع الفجر، إلا أن

منهما»[١] وفي صحيح مسلم عن سعيد بن جبير «أفضنا مع ابن عمر رضي الله عنهما فلما بلغنا جمعاً صلى بنا المغرب ثلاثاً والعشاء ركعتين بإقامة واحدة، فلما انصرف قال ابن عمر: هكذا صلى بنا رسول الله ﷺ في هذا المكان»[٢] وأخرج أبو الشيخ عن الحسين بن حفص: حدثنا سفيان عن سلمة بن كهيل عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ صلى المغرب والعشاء بجمع بإقامة واحدة»[٣] وأخرج أبو داود عن أشعث بن سليم عن أبيه قال: أقبلت مع ابن عمر من عرفات إلى المزدلفة، فلم يكن يفتر عن التكبير والتهليل حتى أتينا مزدلفة فأذّن وأقام، أو أمر إنساناً فأذن وأقام فصلىَ المغرب ثلاث ركعات، ثم التفت إلينا فقال الصلاة، فصلى العشاء ركعتين، ثم دعا بعشائه. قال: وأخبرني علاج بن عمرو بمثل حديث أبي عن ابن عمر رضي الله عنه فقيل لابن عمر في ذلك فقال: صليت مع رسول الله ﷺ هكذا[٤]. فقد علمت ما في هذا من التعارض، فإن لم يرجح ما اتفق عليه الصحيحان على ما انفرد به صحيح مسلم وأبو داود حتى تساقطا كان الرجوع إلى الأصل يوجب تعدد الإقامة بتعدّد الصلاة كما في قضاء الفوائت، بل أولى لأن الصلاة الثانية هنا وقتية، فإذا أقيم للأولى المتأخرة عن وقتها المعهود كانت الحاضرة أولى أن يقام لها بعدها. وينبغي أن يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينيخ جماله ويعقلها، وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يجتهد في إحيائها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع قوله: **(لما روي أنه عليه الصلاة والسلام الخ)**[٥] لا أصل لهذا عن رسول الله ﷺ، بل هو في البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه فعله، وكذا أخرجه ابن أبي شيبة عنه ولفظه قال: «فلما أتى جمعاً أذن وأقام فصلى المغرب ثلاثاً ثم تعشى ثم أذن وأقام فصلى العشاء ركعتين»[٦]. وكيف يسوغ للمصنف أن يعتبر هذا حديثاً حجة عن رسول الله ﷺ وهو مصرح

جميع الصلوات فلا يجب مراعاة مورد النص، فالنص وإن ورد في تأخير المغرب عند وجود الجماعة لكن لا يشترط فيه الجماعة، وأما تقديم الصلاة على وقتها فمخالف للقياس من كل وجه فيراعى لذلك فيه جميع ما ورد فيه النص، وإنما خص أبا حنيفة بالذكر لأن الجماعة كانت شرطاً عنده في الجمع بعرفات. وقوله: **(ومن صلى المغرب في الطريق)** أي في طريق المزدلفة وحده **(لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد وعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر. وقال أبو يوسف: يجزيه وقد أساء)** وكذلك

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٢٧٣ ومسلم ١٢٨٨ وأبو داود ١٩٢٨ و١٩٢٧ والنسائي ٥/ ٢٦٠ والدارمي ١٨٢٤ وابن ماجه ٣٠٢١ كلهم من حديث ابن عمر واللفظ للبخاري.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ٢٨٨ وأبو داود ١٩٣٠ والترمذي ٨٨٧ و٨٨٨ كلهم من حديث ابن عمر.

(٣) حسن: أخرجه أبو الشيخ كما في نصب الراية ٣/ ٦٩ من حديث ابن عباس. بإسناد حسن رجاله ثقات في بعضهم كلام لا يضر. ويقويه لشواهده المتقدمة والآتية.

(٤) صحيح. أخرجه أبو داود ١٩٣٣ من حديث ابن عمر ورجاله كلهم ثقات رواه أشعث من طريقين عن ابن عمر، وهو ثقة من رجال البخاري ومسلم، وكذا أبوه روى له الجماعة.

(٥) استغربه الزيلعي. في نصب الراية ٣/ ٧٠ وكذا وافقه ابن الهمام. والصواب أنه من فعل ابن مسعود وهو الآتي.

(٦) موقوف صحيح. أخرجه البخاري ١٦٧٥ وكذا ابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٣/ ٧٠ كلاهما عن ابن مسعود موقوفاً من فعله.

التأخير من السنة فيصير مسيئاً بتركه. ولهما ما روي «أنه عليه الصلاة والسلام قال لأسامة رضي الله عنه في طريق المزدلفة: الصلاة أمامك» معناه: وقت الصلاة. وهذا إشارة إلى أن التأخير واجب، وإنما وجب ليمكنه الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة فكان عليه الإعادة ما لم يطلع الفجر ليصير جامعاً بينهما، وإذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع

بصدور تعدد الإقامة منه عليه الصلاة والسلام في هاتين الصلاتين، والمصنف قريب يناضل على أنه صلاهما بإقامة واحدة ولم يكن منه عليه الصلاة والسلام إلا حجة واحدة، فإن كان قد ثبت عند المصنف الأول فقد اعتقد أنه صلاهما من غير تخلل عشاء بينهما بإقامة واحدة فيستحيل اعتقاد الثاني، وإلا لزم اعتقاد أنه تعشى ولا تعشى وأفرد الإقامة ولا أفردها، وهذا لأن رواية الحديث للاحتجاج فرع اعتقاد صحته قوله: (لأن المغرب مؤخرة عن وقتها) وأداء صلاة بعد وقتها على وفق القياس قوله: (لم يجزه) الخارج من الدليل والتقرير صريحاً أن الإعادة واجبة وهو لا يستلزم الحكم بعدم الإجزاء وإلا وجب الإعادة مطلقاً بل لم تكن إعادة بل أداء في الوقت وقضاء خارجه. وحاصل الدليل أن الظني أفاد تأخر وقت المغرب في خصوص هذا اليوم ليتوصل إلى الجمع بجمع، وإعمال مقتضاه واجب ما لم يلزم تقديم على القاطع، وهو بإيجاب أداء المغرب بعد الكون بمزدلفة ما لم يطلع الفجر، فإذا طلع الفجر انتفى إمكان تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم، إذ لو وجب بعده كان حقيقة عد الإجزاء فيما هو موقت قطعاً وفيه التقديم الممتنع، وعن ذلك قلنا إذا بقي في الطريق طويلاً حتى علم أنه لا يدرك مزدلفة قبل الفجر جاز له أن يصلي المغرب في الطريق. وإذ قد عرفت هذا فلولا تعليل ذلك الظني بأن التأخر والتأخير للجمع لوجب أن الإعادة لازمة مطلقاً لكن ما وجب لشيء ينتفي وجوبه عند تحقق انتفاء ذلك الشيء. بقي الكلام في إفادة صورة ذلك الظني وهو ما في الصحيحين عن أسامة بن زيد قال «دفع عليه الصلاة والسلام من عرفة حتى إذا كان بالشعب نزل فبال ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء، فقلت له الصلاة، فقال: الصلاة أمامك، فركب فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ فأسبغ الوضوء ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزلة ثم أقيمت الصلاة فصلاها ولم يصل

لو صلاها بعرفات، وكذلك لو صلى العشاء في الطريق بعد دخول وقتها (لأبي يوسف أنه أداها في وقتها) ومن أدى الصلاة في وقتها (لا تجب عليه إعادتها كما بعد طلوع الفجر إلا أن التأخير من السنة فيصير مسيئاً بتركه. ولهما ما روي «أنه عليه الصلاة والسلام قال لأسامة) بن زيد حين أفاض من عرفة ومال إلى الشعب فقضى حاجته وتوضأ، وقال له أسامة: يا رسول الله أتصلي (الصلاة أمامك) يعني وقت الصلاة أمامك، لأن الصلاة فعل المصلي فلا يتصوّر أن تكون أمامه ولكنها تذكر ويراد بها الوقت كما في قوله تعالى ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة﴾ وفسره بعضهم بأن معناه: مكان الصلاة أمامك وهو مزدلفة فيكون من باب ذكر الحال وإرادة المحل (وهذا) أي قول النبي ﷺ (إشارة إلى أن التأخير واجب) لأنه لو لم يكن كذلك كان معناه القضاء بعد خروج الوقت. وتفويت الصلاة عن وقتها لا يجوز لغيره فضلاً عنه عليه الصلاة والسلام، فيجب النظر في سببه، فإما أن يكون اتصال السير أو إمكان الجمع بين الصلاتين في المزدلفة، لا سبيل إلى الأوّل لأن ميله عليه الصلاة والسلام إلى الشعب وقضاء حاجته يأباه فتعين الثاني، فمهما كان ممكناً لا يصار إلى غيره، والإمكان ما لم يطلع الفجر فتجب الإعادة ما لم يطلع، وأما إذا طلع فقد فات الإمكان فسقطت الإعادة. واعترض بأن هذا الحديث من الآحاد فكيف يجوز أن يبطل به قوله تعالى ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾ وأجاب شيخ شيخي العلامة بأن من المشاهير تلقته

قوله: (ولهما ما روي أنه ﷺ قال لأسامة إلى قوله وقال: يا رسول الله أتصلي؟ الصلاة أمامك) أقول: قوله الصلاة أمامك مقول قال لأسامة قوله: (يعني وقت الصلاة الخ) أقول: يلزم من هذا نفي كون ذلك الوقت وقته، ألا ترى إلى قول سبحان لمعاوية رضي الله عنه يوم الجمعة وقد بالغ في الوعظ وقرب العصر فقال له معاوية الصلاة الصلاة: الصلاة أمامك فتأمل: ثم اعلم أن قوله الصلاة أمامك مقول قول سبحان قوله: (وتفويت الصلاة عن وقتها لا يجوز لغيره فضلاً عنه ﷺ) أقول: يعني بلا عذر، وإلا فقد شغل ﷺ وسلم يوم الخندق عن الصلاة ثم قضاها قوله: (فيجب النظر في سببه) أقول: أي في سبب وجوب التأخير قوله: (لا يصار إلى غيره) أقول: الضمير في

فسقطت الإعادة. قال: (وإذا طلع الفجر يصلي الإمام بالناس الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود رضي الله عنه «أن النبي عليه الصلاة والسلام صلاها يومئذ بغلس» ولأن في التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر بعرفة (ثم وقف ووقف معه الناس ودعا) لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف في هذا الموضع يدعو حتى روي في حديث ابن

بينهما شيئاً»[1] اهـ. وقوله «الصلاة أمامك» المراد وقتها، وقد يقال: مقتضاه وجوب الإعادة مطلقاً لأنه أداها قبل وقتها الثابت بالحديث، فتعليله بأنه للجمع فإذا فات سقطت الإعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه، ومرجعه إلى تقديم المعنى على النص، وكلمتهم على أن العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص. لا يقال: لو أجريناه في إطلاقه أدى إلى تقديم الظني على القاطع. لأنا نقول: ذلك لو قلنا بافتراض ذلك، لكنا نحكم بالإجزاء ونوجب إعادة ما وقع مجزياً شرعاً مطلقاً، ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب إعادة صلاة أديت مع كراهة التحريم حيث يحكم بإجزائها وتجب إعادتها مطلقاً، والله تعالى أعلم قوله: (وإذا طلع الفجر) أي فجر يوم النحر قوله: (لرواية ابن مسعود رضي الله عنه) في الصحيحين عنه «ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة إلا لميقاتها إلا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبلها ميقاتها» يريد قبل وقتها الذي اعتاد صلاتها في كل يوم، لأنه غلس بها يبينه لفظ البخاري «والفجر حين بزغ الفجر» وفي لفظ لمسلم «قبل ميقاتها بغلس»[2] فأفاد أن المعتاد في غير ذلك اليوم الإسفار بالفجر. وأخرجا «أنه صلى بجمع الصلاتين جميعاً وصلى الفجر حين طلع الفجر»[3] قوله: (لأن النبي ﷺ الخ) تقدم في حديث جابر الطويل قوله «فصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة، ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهلله ووحده فلم يزل واقفاً حتى أسفر جداً فدفع قبل أن تطلع الشمس»[4] الحديث. وقول المصنف حتى روي في حديث ابن عباس[5] الخ قالوا: هو وهم، وإنما هو في حديث العباس بن مرداس. ولو اتجه أن يقال الحديث من رواية كنانة بن العباس بن مرداس فيصدق أنه من رواية ابن عباس

الأمة بالقبول في الصدر الأول وعملوا به فجاز أن يزاد به على كتاب الله تعالى. وأقول: قوله تعالى ﴿إن الصلاة كانت﴾ الآية ونحوها ليس فيها دلالة قاطعة على تعيين الأوقات، وإنما دلالتها على أن للصلاة أوقاتاً، وتعيينها ثبت إما بخبر جبريل عليه الصلاة والسلام، أو بغير من الآحاد، أو بفعله عليه الصلاة والسلام، مثل ذلك لا يفيد القطع فجاز أن يعارضه خبر الواحد، ثم يعمل بفعله عليه الصلاة والصلاة والسلام، وهو أنه جمع بينهما بالمزدلفة، ولا يجوز أن يكون قضاء فتعين أن يكون ذلك

غيره راجع إلى الجمع في قوله أو إمكان الجمع في قوله أو إمكان الجمع قوله: (والإمكان ما لم يطلع الفجر) أقول: يعني والإمكان ثابت ما لم يطلع الفجر قوله: (وتعيينها ثبت إما بحديث جبريل أو بغيره من الآحاد الخ) أقول: بل النقل المتواتر المستفيض عن رسول الله ﷺ بل بنظم القرآن إذا فسر دلوك الشمس بغروبها قوله: (ثم يعمل بفعله عليه الصلاة والسلام) أقول: المعلوم من فعله ﷺ كون الوقت الذي صلى المغرب فيه وقته أيضاً، ولا يدل على كون وقته المعهود وقتاً وما المطلوب إلا ذلك قوله: (وفي بعض الشروح ناقلاً عن الديوان) أقول: يعني غاية البيان قوله: (أما المنقول فلأنه يدل الخ) أقول: فيه بحث.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٧٢ ومسلم ١٢٨٠ ح٢٨١ وأبو داود ١٩٢٥ والنسائي ٥/ ٢٦١ وابن ماجه ٣٠١٩ والدارمي ١٨٢٢ والطيالسي ١٨٦٩ و١٨٧٠ و١٨٩٧ وأحمد ٥/ ٢٠٢ كلهم من حديث أسامة بن زيد به.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٨٢ و١٦٨٣ ومسلم ١٢٨٩ كلاهما من حديث ابن مسعود وتقدم.

(٣) هو بعض المتقدم.

(٤) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١٨ وتقدم. وهو خبر طويل.

(٥) هو حديث كنانة بن عباس بن مرداس عن أبيه عن جده، وتقدم أنه خبر باطل، قاله ابن الجوزي وابن حبان والذهبي في الميزان. حيث فيه «مغفرة المظالم».

قوله «قالوا هو وهم» يعني إطلاقه المصنف صاحب الهداية ابن عباس. مع أن المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق عبد الله وليس كذلك. بل ابن عباس بن مرداس.

عباس رضي الله عنهما «فاستجيب له دعاؤه لأمته حتى الدماء والمظالم» ثم هذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن، حتى لو تركه بغير عذر يلزمه الدم. وقال الشافعي رحمه الله: إنه ركن لقوله تعالى ﴿فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾ وبمثله تثبت الركنية. ولنا ما روي أنه ﷺ قدّم ضعفة أهله بالليل، ولو كان ركناً لما فعل ذلك، والمذكور فيما تلا الذكر وهو ليس بركن بالإجماع، وإنما عرفنا الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام «من وقف معنا هذا الموقف وقد كان أفاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه» علق به تمام الحج، وهذا يصلح أمارة للوجوب، غير أنه إذا تركه

اندفع، لكن ابن عباس إذا أطلق لا يراد به إلا عبد الله الملقب بالبحر رضي الله عنه قوله وقال الشافعي: (إنه ركن) هذا سهو فإن كتبهم ناطقة بأنه سنة. وفي المبسوط ذكر الليث بن سعد مكان الشافعي. وفي الأسرار ذكر علقمة. وجه الركنية قوله تعالى ﴿فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾ قلنا غاية ما يفيد إيجاب الكون في المشعر الحرام بالالتزام لأجل الذكر ابتداء، وهذا لأن الأمر فيها إنما هو بالذكر عنده لا مطلقاً فلا يتحقق الامتثال إلا بالكون عنده، فالمطلوب هو المقيد فيجب القيد ضرورة لا قصداً، فإذا أجمعنا على أن نفس الذكر الذي هو متعلق الأمر ليس بواجب انتفى وجوب الأمر فيه بالضرورة فانتفى الركنية والإيجاب من الآية، وإنما عرفنا الإيجاب بغيرها، وهو ما رواه أصحاب السنن الأربعة عن عروة بن مضرّس قال: قال رسول الله ﷺ «من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى يدفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه»[1] قال الحاكم: صحيح على شرط كافة أهل الحديث، وهو قاعدة من قواعد أهل الإسلام[2] ولم يخرجاه على أصلهما، لأن عروة بن مضرّس لم يرو عنه إلا الشعبي، وقد وجدنا عروة بن الزبير قد حدث عنه ثم أخرج: عن عروة بن الزبير عن عروة بن مضرّس قال «جئت رسول الله ﷺ بالموقف فقلت: يا رسول الله أتيت من جبل طيىء أكللت مطيتي وأتعبت نفسي، والله ما بقي جبل من تلك الجبال إلا وقفت عليه، فقال: من أدرك معنا هذه الصلاة: يعني صلاة الصبح وقد أتى عرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه»[3] علق به تمام الحج، وهو يصلح لإفادة الوجوب لعدم القطعية، فكيف مع حديث البخاري عن

وقته، وشكك عن أبي يوسف بأن صلاة المغرب التي صلاها في الطريق إما أن وقعت صحيحة أو لا، فإن كان الأول لا تجب الإعادة لا في الوقت ولا بعده، وإن كان الثاني فيه وبعده لأن ما وقع فاسداً لا ينقلب صحيحاً بمضي الوقت. وأجيب بأن الفساد موقوف يظهر أثره في ثاني الحال كما مر في مسئلة الترتيب. قال: (وإذا طلع الفجر يصلي الإمام بالناس الفجر بغلس) أي إذا طلع الفجر يوم النحر يصلي الإمام بالناس الفجر بغلس والغلس ظلمة آخر الليل، وفي بعض الشروح ناقلاً عن الديوان آخر ظلمة الليل وهو أوفق لما نحن فيه على ما سيظهر. قوله (لرواية ابن مسعود) قال: «ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة إلا لوقتها إلا بجمع، فإنه عليه الصلاة والسلام جمع المغرب والعشاء وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها» ولقائل أن يقول: الدليل المنقول والمعقول اللذان ذكرهما المصنف غير مطابقين للمدلول. أما المنقول فلأنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام صلاها بغلس، والمدلول قوله وإذا طلع الفجر يصلي الإمام بالناس الفجر بغلس. وأما المعقول فلأن تقريره في التغليس دفع حاجة الوقوف، ودفع الحاجة يجوّز التقديم كتقديم العصر بعرفة وتقديم العصر كان على وقته، فيكون ههنا كذلك تصحيحاً للتشبيه وهو خلاف المطلوب. والجواب عن الأول أن الراوي عن ابن مسعود هو عبد الرحمن بن يزيد. وقد

قوله: (لأن ما هو ركن لا يجوز تركه لعذر) أقول: منقوض بالركن الزائد كالإقرار في الأيمان قال المصنف: (علق به تمام الحج)

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٩٥٠ والنسائي ٥/ ٢٦٤ وابن ماجه ٣٠١٦ والدارمي ٢/ ٥٩ والدارقطني ٢/ ٢٣٩ والطحاوي ٢/ ٢٠٧، ٢٠٨ والحاكم ١/ ٤٦٣ وأحمد ٤/ ٢٦١ وابن حبان ٣٨٥١ كلهم عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي عن عروة بن مضرس. وإسناده صحيح رجاله رجال البخاري ومسلم، وقد توبع إسماعيل، فقد أخرجه الترمذي ٨٩١ والحميدي ٩٠١ وأحمد ٤/ ١٥ والطحاوي ٢/ ٢٠٨ وابن خزيمة ٢٨٢١ وابن حبان ٣٨٥١ من طرق أخرى عن الشعبي عن عروة به وقال الترمذي: حسن صحيح. وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي.

(٢) قوله (أهل الإسلام) هكذا في النسخ ولعل لفظ أهل من زيادة الناسخ كتبه مصححه.

(٣) صحيح. أخرجه الحاكم ١/ ٤٦٣ وتقدم في الذي قبله.

بعذر بأن يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه لما روينا. قال: **(والمزدلفة كلها موقف**

ابن عمر أنه «كان يقدم ضعفه أهله فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل فيذكرون الله ما بدا لهم ثم يرجعون قبل أن يقف الإمام وقبل أن يدفع، فمنهم من يقدم منى لصلاة الفجر، ومنهم من يقدم بعد ذلك، فإذا قدموا رموا الجمرة، وكان ابن عمر يقول: رخص في ذلك رسول الله ﷺ»[1]. وما أخرج أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس «كان رسول الله ﷺ يقدم ضعفة أهله بغلس ويأمرهم أن لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس»[2] فإن بذلك تنتفي الركنية لأن الركن لا يسقط للعذر، بل إن كان عذر يمنع أصل العبادة سقطت كلها أو أخرت، أما إن شرع فيها فلا تتم إلا بأركانها وكيف وليست هي سوى أركانها؟ فعند عدم الأركان لم يتحقق مسمى تلك العبادة أصلاً قوله: **(والمزدلفة الخ)** وهي تمتد إلى وادي محسر بكسر السين المشددة قبلها حاء مهملة مفتوحة. والمستحب أن يقف وراء الإمام بقزح، قيل هو المشعر الحرام. وفي كلام الطحاوي أن للمزدلفة ثلاث أسماء: المزدلفة، والمشعر الحرام، وجمع. والمأزمان بوادي محسر، وأول محسر من القرن المشرف من الجبل الذي على يسار الذاهب إلى منى، سمي به لأن فيل أصحاب الفيل أعيا فيه، وأهل مكة يسمونه وادي النار. قيل لأن شخصاً اصطاد فيه فنزلت نار من السماء فأحرقته، وآخره أوّل منى، وهي منه إلى العقبة التي يرمي بها الجمرة يوم النحر، وليس وادي محسر من منى ولا من المزدلفة، فالاستثناء في قوله ومزدلفة كلها موقف إلا وادي محسر منقطع. واعلم أن ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف، إلا وادي محسر، وكذا عرفة كلها موقف إلا بطن عرنة أن المكانين ليسا مكان وقوف، فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في منى سواء قلنا إن عرنة ومحسراً من عرفة ومزدلفة أولا، وهكذا ظاهر الحديث الذي قدمنا تخريجه، وكذا عبارة الأصل من كلام محمد. ووقع في البدائع: وأما مكانه: يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة، إلا أنه لا ينبغي أن ينزل في وادي محسر. وروى

روى البخاري عنه في صحيحه أنه قال: خرجت مع عبد الله إلى مكة ثم قدمنا جمعاً فصلى الصلاتين، ثم صلى الفجر حين طلع الفجر وقائل يقول لم يطلع الفجر. وهذا يدل على أن المراد بقوله قبل وقتها المستحب لأن الظاهر أن الراوي لا يعمل على خلاف ما روي. ويؤيده حديث جابر في الصحيحين «فصلى الفجر حين تبين الصبح» وعن الثاني بأن الثاني بأن معناه: لما جاز تعجيل العصر على وقتها للحاجة إلى الوقوف بعدها فلأن يجوز التغليس بالفجر وهو في وقتها أولى. وقوله: **(ثم وقف ووقف معه الناس)** ظاهر. وقوله: **(حتى الدماء والمظالم)** بالرفع: أي حتى يدخل في المستجاب بأن يرضي الخصوم بالازدياد في مثوباتهم حتى يتركوا خصوماتهم في الدماء والمظالم. وقوله وقال الشافعي: **(إنه ركن)** قال في النهاية: ونسبة هذا القول إليه سهو وقع من الكاتب لما أنه ذكر في كتبهم أن الوقوف بالمزدلفة سنة. وذكر في المبسوط الليث بن سعد رضي الله عنه مكان الشافعي، وذكر في الأسرار علقمة مكان الشافعي، وذكر في فتاوى قاضيخان مالكاً مكان الشافعي. ويجوز أن يكون المصنف قد اطلع على نقل من مذهبه واستدل **(بقوله تعالى﴿فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾ وبمثله تثبت الركنية)** لأن الله تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام، ولا يمكنه ذلك فيه إلا بعد حضوره والوقوف فيه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب **(ولنا ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قدّم ضعفة أهله بالليل، ولو كان ركناً لما فعل ذلك)** لأن ما هو ركن لا يجوز

أقول: لا يرد عليه ما سيجيء في فصل عقيب هذا الباب قوله ﷺ «فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه» لأن صدر الحديث يدل على الركنية هو قوله ﷺ «الحج عرفة» قال المصنف: **(وهذا يصلح أمارة للوجوب)** أقول: لعدم القطعية، أو لأنه علق به تمام الحج لا الحج نفسه قوله: **(فعلم من هذا الحديث أن المراد من تعليق تمام الحج الخ)** أقول: فيه بحث، إذ لا حاجة لنا إلى ضم هذا الحديث لإفادة أن المراد منه ما ذكره، بل يفيده تعليق تمام الحج لا الحج نفسه على ما يفهم من تقرير المصنف.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٧٦ عن سالم عن ابن عمر وعجزه: وكان ابن عمر يقول: أرخص في أولئك رسول الله ﷺ.

(٢) حسن. أخرجه أبو داود ١٩٤٠ والترمذي ٨٩٣ والنسائي ٥/ ٢٧٠ ـ ٢٧١ . ٢٧٢ وابن ماجه ٣٠٢٥ وأحمد ١/ ٣٢٦ ـ ٣٤٤ والحميدي ٤٦٥ والبيهقي ٥/ ١٣٢ من طرق عدة عن ابن عباس به.

وهذه الطرق في إسنادها مقال، إلا أن تعددها يفيد قوة الحديث. بل إن بعضها حسن بمفرده.

إلا وادي محسر) لما روينا من قبل. قال: **(فإذا طلعت الشمس أفاض الإمام والناس معه حتى يأتوا منى)** قال العبد الضعيف عصمه الله تعالى: هكذا وقع في نسخ المختصر وهذا غلط. والصحيح أنه إذا أسفر أفاض الإمام والناس، لأن النبي عليه الصلاة والسلام دفع قبل طلوع الشمس. قال: **(فيبتدىء بجمرة العقبة فيرميها من بطن الوادي بسبع**

الحديث ثم قال: ولو وقف به أجزأه مع الكراهة، وذكر مثل هذا في بطن عرنة: أعني قوله إلا أنه لا ينبغي أن يقف في بطن عرنة لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن ذلك وأخبر أنه وادي الشيطان[1] اهـ. ولم يصرح فيه بالإجزاء مع الكراهة كما صرح به في وادي محسر. ولا يخفى أن الكلام فيهما واحد، وما ذكره غير مشهور من كلام الأصحاب، بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الإجزاء، وأما الذي يقتضيه النظر إن لم يكن إجماع على عدم إجزاء الوقوف بالمكانين وهو أن عرنة ووادي محسر إن كان من مسمى عرفة والمشعر الحرام يجزي الوقوف بهما، ويكون مكروهاً لأن القاطع أطلق الوقوف بمسماهما مطلقاً، وخبر الواحد منعه في بعضه فقيده، والزيادة عليه بخبر الواحد لا تجوز فيثبت الركن بالوقوف في مسماهما مطلقاً، والوجوب في كونه في غير المكانين المستثنيين وإن لم يكونا من مسماهما لا يجزي أصلاً، وهو ظاهر والاستثناء منقطع. هذا وأول وقت الوقوف بمزدلفة إذا طلع الفجر من يوم النحر، وآخره طلوع الشمس منه، فلا يجوز قبل الفجر عندنا، والمبيت بمزدلفة ليلة النحر سنة قوله: **(وهذا غلط)** هو كما قال، وقد تقدم في غير حديث «أنه عليه الصلاة والسلام أفاض حين أسفر قبل طلوع الشمس» كحديث جابر الطويل[2] وغيره، فارجع إلى استقرائها. وعن محمد في حده إذا صار إلى طلوع الشمس قدر ركعتين دفع، وهذا بطريق التقريب، وهو مروي عن عمر هذا حال الوقوف. أما المبيت بها فسنة جاز ولا شيء عليه لحصول الوقوف ضمن المرور كما في عرفة، ولو مرّ بها بعد طلوع الفجر من غير أن يبيت بها جاز ولا شيء عليه لحصول الوقوف ضمن المرور كما في عرفة. ولو وقف بعد ما أفاض الإمام قبل طلوع الشمس أجزأه ولا شيء عليه كما لو وقف بعد إفاضة الإمام. ولو دفع قبل الناس أو قبل أن يصلي الفجر بعد الفجر لا شيء عليه إلا أنه خالف السنة إذ السنة مدّ الوقوف إلى الأسفار والصلاة مع الإمام قوله: **(فيرميها من بطن الوادي الخ)** في حديث جابر الطويل «فدفع قبل أن تطلع الشمس حتى أتى بطن محسر فحرّك قليلاً، ثم سلك الطريق الوسطى التي تحرج على الجمرة الكبرى حتى أتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة»[3] وفي سنن أبي داود عن سليمان بن عمرو بن الأحوص عن أمه قالت «رأيت رسول الله ﷺ يرمي الجمرة من بطن الوادي وهو راكب يكبر مع كل حصاة ورجل من خلفه يستره، فسألت عن الرجل فقالوا: الفضل بن عباس، وازدحم الناس فقال عليه الصلاة والسلام: يا أيها

تركه لعذر. وقوله: **(والمذكور فيما تلا الذكر)** جواب عن استدلاله بالآية. وتقريره أن المأمور به في الآية وهو الذكر ليس بركن بالإجماع، فكذا ما كان وسيلة إليه وهو الحضور والوقوف. وقوله: **(وإنما عرفنا)** ظاهر. وقوله: **(لما روينا)** يعني به قوله «إنه عليه الصلاة والسلام قدم ضعفه أهله بالليل» فعلم من هذا الحديث أن المراد من تعليق تمام الحج في قوله عليه الصلاة والسلام «من وقف معنا هذا الموقف» الخ من حيث الكمال وهو الإتيان بالواجب لا من حيث الجواز. وقوله: **(لما روينا من قبل)** يعني به قوله عليه الصلاة والسلام «والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر». وقوله: **(هكذا وقع في نسخ المختصر)** أي في نسخ مختصر القدوري **(وهذا غلط)** لأن النبي ﷺ دفع قبل طلوع الشمس. رواه جابر وابن عمر قالا «إن النبي ﷺ وقف بالمشعر الحرام حتى إذا كادت الشمس تطلع دفع إلى منى». وأقول معنى قوله وإذا طلعت الشمس: إذا قربت إلى الطلوع، وفعل ذلك اعتماداً على ظهور المسألة. وقوله: **(فيبتدىء بجمرة العقبة)** الكلام في الرمي في اثني عشر

---

(١) تقدم تخريج هذا الحديث. بدون لفظ «وأخبر أنه وادي الشيطان» فهذا لم أره صريحاً. والله أعلم.

(٢) تقدم مراراً. رواه مسلم ١٢١٨ من حديث جابر.

(٣) هو بعض حديث أخرجه مسلم ١٢١٨ تقدم مراراً.

حصيات مثل حصى الخذف) لأن النبي ﷺ لما أتى منى لم يعرّج على شيء حتى رمى جمرة العقبة. وقال ﷺ «عليكم بحصى الخذف لا يؤذي بعضكم بعضاً» ولو رمى بأكبر منه جاز لحصول الرمي، غير أنه لا يرمي بالكبار من الأحجار كي لا يتأذى به غيره **(ولو رماها من فوق العقبة أجزأه)** لأن ما حولها موضع النسك، والأفضل أن يكون

الناس لا يقتل بعضكم بعضاً، وإذا رميتم الجمرة فارموا بمثل حصى الحذف»[1] وعن جابر قال «رأيت رسول الله ﷺ رمى الجمرة بمثل حصى الحذف»[2] رواه مسلم. وفي الصحيح عن ابن مسعود «أنه رمى جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة، فقيل له: إن ناساً يرمونها من فوقها، فقال عبد الله: هذا والذي لا إله غيره مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة»[3] وفي البخاري عن ابن عمر عن النبي ﷺ «أنه كان إذا رمى الجمرة الأولى رماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم ينحدر أمامها فيستقبل القبلة رافعاً يديه يدعو، وكان يطيل الوقوف ويأتي الجمرة الثانية فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رمى بحصاة، ثم ينحدر ذات اليسار مما يلي الوادي فيقف مستقبل البيت رافعاً يديه يدعو، ثم يأتي الجمرة التي عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رماها بحصاة ثم ينصرف ولا يقف عندها»[4] قوله: **(إلا أنه لا يرمي بالكبار من الأحجار)** أطلعه في منع الكبار بعد ما أطلق في تجويز الكبار بقوله ولو رمى بأكبر منها جاز، فعلم إرادة تقييد كل منهما، فالمراد بالأول الأكبر منها قليلاً، والمراد بالثاني الأكبر منها كثيراً كالصخرة العظيمة ونحوها وما يقرب منها، ويجب كون المنع على وجه الكراهة وذلك لأن مقتضى ظاهر الدليل منع الأكبر من حصى الحذف مطلقاً وهو ما رويناه آنفاً، فلما أجازوا الأكبر قليلاً، ولو كان مثل حصاة الحذف علم أن الأمر بحصى الحذف محمول على الندب نظراً إلى تعليله بتوهم الأذى، ويلزمه الإجزاء برمي الصخرات فيكون المنع منها منع كراهة لتوقع الأذى بها قوله: **(ولو رماها من فوق العقبة أجزأه)** إلا أنه خلاف السنة ففعله عليه الصلاة والسلام من أسفلها سنة لا لأنه المتعين، ولذا ثبت رمي خلق كثير في زمن الصحابة من أعلاها كما ذكرناه آنفاً من حديث ابن مسعود[5] رضي الله عنه ولم يأمروهم بالإعادة ولا أعلنوا بالنداء بذلك في الناس. وكان وجه اختياره عليه الصلاة والسلام لذلك هو وجه اختياره حصى الحذف فإنه يتوقع الأذى إذا رموا من أعلاها لمن أسفلها فإنه لا يخلو من مرور الناس فيصيبهم، بخلاف الرمي من أسفل مع المارين من فوقها إن كان قوله: **(ويكبر مع كل حصاة كذا روى ابن مسعود وابن عمر)**[6] تقدم الرواية عنهما آنفاً، وقدمناه أيضاً من حديث جابر وأم سليمان[7]. وظاهر المرويات من ذلك الاقتصار على: الله أكبر، غير أنه روي عن الحسن بن زياد أنه يقول: الله

موضعاً: أحدها الوقت وهو يوم النحر وثلاثة أيام بعده، والثاني في موضع الرمي وهو بطن الوادي، يعني من أسفله إلى أعلاه، والثالث في محل الرمي إليه وهو ثلاثة: جمرة العقبة ومسجد الخيف والوسطى، والرابع في كمية الحصيات وهو سبعة عند كل جمرة، والخامس في المقدار وهو أن يكون مثل حصى الحذف، والسادس في كيفية الرمي وهو ما ذكره في الكتاب،

---

(١) حسن أخرجه أبو داود ١٩٦٦ وابن ماجه ٣٠٢٨ وأحمد ٣/٥٠٣ والبيهقي ٥/١٢٨ وإسحق كما في نصب الراية ٣/٧٥ كلهم من حديث الأحوص عن أمه به.
ومداره على يزيد بن أبي زياد، وهو غير قوي لكن للحديث شواهد منها حديث مسلم الآتي، فهو حسن. والله أعلم.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١٨ مطولاً، وتقدم مراراً. وكرره برقم ١٢٩٩ من حديث جابر أيضاً باختصار.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٤٧ و١٧٤٨ و١٧٤٩ ومسلم ١٢٩٦ من وجوه عدة والبيهقي ٥/١٢٩ كلهم عن ابن مسعود به.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٥١ و١٧٥٢ عن ابن عمر موقوفاً لكن في آخره: ثم ينصرف فيقول: هكذا رأيت النبي ﷺ يفعله. فهذا الحديث له حكم الرفع.

(٥) تقدم قبل حديث واحد.

(٦) هما المتقدمان.

(٧) حديث جابر تقدم قبل ثلاثة أحاديث.
وحديث أم سليمان تقدم قبل أربعة أحاديث. وهو قبل حديث جابر.

من بطن الوادي لما روينا **(ويكبر مع كل حصاة)** كذا روى ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم **(ولو سبح مكان التكبير أجزأه)** لحصول الذكر وهو من آداب الرمي **(ولا يقف عندها)** لأن النبي ﷺ لم يقف عندها **(ويقطع التلبية مع أوّل حصاة)** لما روينا عن ابن مسعود رضي الله عنه. وروى جابر «أن النبي ﷺ قطع التلبية عند أول حصاة رمى بها

أكبر رغماً للشيطان وحزبه. وقيل: يقول أيضاً: اللهم اجعل حجي مبروراً وسعي مشكوراً وذنبي مغفوراً قوله: **(ولو سبح مكان التكبير أجزأه)** وكذا غير التسبيح من ذكر الله تعالى كالتهليل للعلم بأن المقصود من تكبيره ﷺ الذكر لا خصوصه. ويمكن حمل التكبير في لفظ الرواة على معناه من التعظيم كما قلنا في تكبير الافتتاح، فيدخل كل ذكر لفظاً لا معنى فقط، لكن فيه بعد بسبب أن المعروف من إطلاقهم لفظ كبر الله ونحوه إرادة ما كان تعظيماً بلفظ التكبير. فإنه إذا كان غيره قالوا سبح الله ووحده أو ذكر الله، فهذا المعتاد يبعد هذا الحمل قوله: **(ولا يقف عندها)** على هذا تظافرت الروايات عنه عليه الصلاة والسلام، ولم تظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين، فإن تخايل أنه في اليوم الأول لكثرة ما عليه من الشغل كالذبح والحلق والإفاضة إلى مكة فهو منعدم فيما بعده من الأيام، إلا أن يكون كون الوقوف يقع في جمرة العقبة في الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة الزحام الواقفين والمارين، ويفضي ذلك إلى ضرر عظيم، بخلافه في باقي الجمار فإنه لا يقع في نفس الطريق بل بمعزل منضمّ عنه، والله أعلم قوله: **(ويقطع التلبية مع أول حصاة لما روينا عن ابن مسعود)**[١] يحتمل أن المراد لما ثبت لنا رفع روايته عن ابن مسعود: أي لما اشتملت عليه روايتنا له وإن لم يكن رواه في هذا الكتاب، وهذه عناية دعا إليها أنه لم يتقدم له رواية ذلك عنه في الكتاب. وقد تقدم في حديث الفضل بن العباس في بحث الوقوف بعرفة «أنه عليه الصلاة والسلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة»[٢] أخرجه الستة. وقدمناه قبل ذلك من حديث ابن مسعود وإقسامه عليه[٣]. وفي البدائع: فإن زار البيت قبل أن يرمي ويحلق ويذبح قطع التلبية في قول أبي حنيفة. وعن أبي يوسف أنه يلبي ما لم يحلق أو تزول الشمس من يوم النحر. وعن محمد ثلاث روايات، رواية كأبي حنيفة. ورواية ابن سماعة: من لم يرم قطع التلبية إذا غربت الشمس من يوم النحر، ورواية هشام: إذا مضت أيام النحر، وظاهر روايته مع أبي حنيفة. وجه أبي يوسف أنه لم يتحلل له بهذا الطواف شيء فكان كعدمه فلا يقطعها إلا إذا زالت الشمس لأن أصله أن رمي يوم النحر يتوقت بالزوال فيفعل بعده قضاء فصار فواته عن وقته كفعله في وقته، وعند فعله فيه يقطعها كذا عند فواته، بخلاف ما إذا حلق قبل الرمي لأنه خرج عن إحرامه باعتبار الغالب ولا تلبية في غير الإحرام. ولهما أن الطواف وإن كان قبل الرمي والحلق والذبح لكن وقع به التحلل في الجملة عن النساء حتى يلزمه بالجماع بعده شاة لا بدنة فلم يكن الإحرام قائماً مطلقاً، ولم تشرع التلبية إلا في الإحرام المطلق. ولو ذبح قبل الرمي وهو متمتع أو قارن يقطعها في قول أبي حنيفة لا إن كان مفرداً لأن الذبح محلل في الجملة في حقهما بخلاف المفرد. وعند محمد لا يقطع إذ لا تحلل به بل بالرمي والحلق قوله: **(ثم كيفية الرمي أن يضع الحصاة على ظهر إبهامه ويستعين بالمسبحة)** هذا التفسير يحتمل كلا من تفسيرين قيل بهما: أحدهما أن يضع طرف

وقيل يأخذ الحصى بطرف إبهامه وسبابته، والسابع مقدار الرمي، وقد ذكره في الكتاب، والثامن في صفة الرامي وهو أن يكون راكباً أو ماشياً لا فرق بينهما. والتاسع في موضع وقوع الحصيات، والعاشر في الموضع الذي يؤخذ منه الحجر وهما مذكوران في الكتاب، والحادي عشر فيما يرمي به وهو ما كان من جنس الأرض، والثاني عشر أنه يرمي في اليوم الأول

---

(١) تقدم قبل أربعة أحاديث. أخرجه البخاري ١٧٥١ و١٧٥٢ عن ابن مسعود. وله حكم الرفع.
(٢) متفق عليه وقد تقدم.
(٣) تقدم قبل حديث واحد.

جمرة العقبة». ثم كيفية الرمل أن يضع الحصاة على ظهر إبهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة. ومقدار الرمي أن يكون بين الرامي وبين موضع السقوط خمسة أذرع فصاعداً، كذا روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لأن ما دون ذلك يكون طرحاً. ولو طرحها طرحاً أجزأه لأنه رمي إلى قدميه إلا أنه مسيء لمخالفته السنة، ولو وضعها وضعاً لم يجزه لأنه ليس برمي، ولو رماها فوقعت قريباً من الجمرة يكفيه لأن هذا القدر مما لا يمكن الاحتراز عنه، ولو وقعت بعيداً منها لا يجزيه لأنه لم يعرف قربة إلا في مكان مخصوص، ولو رمى بسبع حصيات جملة فهذه واحدة لأن المنصوص عليه تفرّق الأفعال، ويأخذ الحصى من أيّ موضع شاء إلا من عند الجمرة فإن ذلك يكره لأن ما عندها

إبهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصاة على ظهر الإبهام كأنه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه أن المسنون في كون الرمي باليد اليمنى. والآخر أن يحلق سبابته ويضعها على مفصل إبهامه كأنه عاقد عشرة، وهذا في التمكن من الرمي به مع الزحمة والوهجة عسر. وقيل: يأخذها بطرفي إبهامه وسبابته، وهذا هو الأصل لأنه أيسر والمعتاد، ولم يقم دليل على أولوية تلك الكيفية سوى قوله عليه الصلاة والسلام «فارموا مثل حصى الخذف»[1] وهذا لا يدل ولا يستلزم كون كيفية الرمي المطلوبة كيفية الخذف، وإنما هو تعيين ضابط مقدار الحصاة إذا كان مقدار ما يخذف به معلوماً لهم. وأما ما زاد في رواية صحيح مسلم بعد قوله «عليكم بحصى الخذف»[2] من قوله ويشير بيده كما يخذف الإنسان: يعني عند ما نطق بقوله «عليكم بحصى الخذف»[3] أشار بصورة الحذف بيده، فليس يستلزم طلب كون الرمي بصورة الخذف لجواز كونه ليؤكد كون المطلوب حصى الخذف كأنه قال: خذوا حصى الخذف الذي هو هكذا ليشير أنه لا تجوّز في كونه حصى الخذف، وهذا لأنه لا يعقل في خصوص وضع الحصاة في اليد على هذه الهيئة وجه قربة، فالظاهر أنه لا يتعلق به غرض شرعي بل بمجرد صغر الحصاة. ولو أمكن أن يقال فيه إشارة إلى كون الرمي خذفاً عارضه كونه وضعاً غير متمكن واليوم يوم زحمة يوجب نفي غير المتمكن قوله: **(ولو طرحها طرحاً أجزأه)** يفيد أن المروي عن الحسن تعيين الأولى، وإن مسمى الرمي لا ينتفي في الطرح رأساً بل إنما فيه معه قصور فتثبت الإساءة به، بخلاف وضع الحصاة وضعاً فمنه لا يجزي لانتفاء حقيقة الرمي بالكلية قوله: **(ولو رماها فوقعت قريباً من الجمرة)** قدر ذراع ونحوه، ومنهم من لم يقدره كأنه اعتمد على اعتبار القرب عرفاً وضده البعد في العرف، فما كان مثله يعد بعيداً عرفاً لا يجوز، وهذا بناء على أنه لا واسطة بين البعيد والقريب، حتى إن ما ليس بعيداً فهو قريب وما ليس قريباً فهو البعيد ولعله غير لازم، إذ قد يكون الشيء من الشيء بحيث يقال فيه ليس بقريب منه ولا بعيد، والظاهر على هذا التعويل على القرب وعدمه، فما ليس بقريب لا يجوز لا على القرب والبعد. ولو وقعت على ظهر رجل أو محمل وثبتت عليه حتى طرحها الحامل كان عليه إعادتها، ولو وقعت عليه فنبت عنه

جمرة العقبة لا غير وفي بقية الأيام يرمي الجمار كلها. وكلامه في الكتاب واضح. وقوله: **(فيتشاءم به)** ولا يتبرك، بيانه في حديث سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه الصلاة والسلام ولم تصر هضاباً تسدّ الأفق؟ فقال: أما علمت أنه من يقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل حجه ترك حصاه، حتى قال مجاهد: لما سمعت من ابن عباس جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجمرة فرميته من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيئاً من

---

(١) هو الآتي.

(٢) ورد هذا اللفظ في حديث الأحوص عن أمه تقدم قبل ثمانية أحاديث. رواه أصحاب السنن وفيه: «فارموا بمثل حصى الخذف». وهو بعض حديث الفضل في مسلم ١٢٧٢ وأخرجه الطبراني كما في المجمع ٣/ ٢٥٧ من حديث ابن عمر وإسناده لا بأس به.
وأما حديث مسلم فهو برقم ١٢٩٩ عن جابر قال: رأيت رسول الله ﷺ: رمى الجمرة. بمثل حصى الخذف اهـ هذا لفظ مسلم وقد أشار إلى ذلك ابن حجر في الدراية ٢/ ٢٤ . ٢٥ حيث ذكر أكثر هذه الروايات.

(٣) هو المتقدم.

من الحصى مردود، هكذا جاء في الأثر فيتشاءم به، ومع هذا لو فعل أجزأه لوجود فعل الرمي. ويجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الأرض عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله، لأن المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر، بخلاف ما إذا رمى بالذهب أو الفضة لأنه يسمى نثاراً لا رمياً. قال: **(ثم يذبح إن أحبّ ثم يحلق أو يقصر)** لما روي عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال «إن أوّل نسكنا في يومنا هذا أن نرمي ثم نذبح ثم

ووقعت عند الجمرة بنفسها أجزأه. ومقام الرامي بحيث يرى موقع حصاة. وما قدر به بخمسة أذرع في رواية الحسن فذاك تقدير أقل ما يكون بينه وبين المكان في المسنون، ألا ترى إلى تعليله في الكتاب بقوله لأن ما دون ذلك يكون طرحاً قوله: **(ولو رمى بسبع جملة فهي واحدة)** فيلزمه ست سواها والسابع وأكثر منها واحد قوله: **(ويأخذ الحصى أيّ موضع شاء إلا من عند الجمرة فإنه يكره)** يتضمن خلاف ما قيل إنه يلتقطها من الجبل الذي على الطريق من مزدلفة، قال بعضهم: جرى التوارث بذلك، وما قيل يأخذها من المزدلفة سبعاً رمى جمرة العقبة في اليوم الأول فقط فأفاد أنه لا سنة في ذلك يوجب خلافها الإساءة. وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان يأخذها من جمع، بخلاف موضع الرمي لأن السلف كرهوه لأنه المردود. وقوله وبه ورد الأثر كأنه ما عن سعيد بن جبير. قلت لابن عباس رضي الله عنهما: ما بال الجمار ترمي من وقت الخليل عليه الصلاة والسلام ولم تصر هضاباً تسدّ الأفق؟ فقال: أما علمت أن من تقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل ترك حصاه؟ قال مجاهد: لما سمعت هذا من ابن عباس رضي الله عنه جعلت على حصياتي علامة، ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيئاً[1] قوله: **(ومع هذا لو فعل)** وأخذها من موضع الرمي **(أجزأه)** مع الكراهة وما هي إلا كراهة تنزيه. ويكره أن يلتقط حجراً واحداً فيكسر سبعين حجراً صغيراً كما يفعله كثير من الناس اليوم، ويستحب أن يغسل الحصيات قبل أن يرميها ليتيقن طهارتها فإنه يقام بها قربة، ولو رمى بمتنجسة بيقين كره وأجزأه قوله: **(ويجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الأرض)** كالحجر والطين والنورة والكحل والكبريت والزرنيخ وكف من تراب. وظاهر إطلاقه جواز الرمي بالفيروزج والياقوت لأنهما من أجزاء الأرض، وفيهما خلاف منعه الشارحون وغيرهم بناء على أن كون المرمي به يكون الرمي به استهانة شرط، وأجازه بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط وممن ذكر جوازه الفارسي في مناسكه. وقوله بخلاف ما لو رمى بالذهب والفضة لأنه يسمى نثاراً لا رمياً جواب عن مقدر من جهة الشافعي: لو

الحصى. وقوله: **(ويجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الأرض عندنا)** اعترض عليه بالفيروزج والياقوت فإنهما من أجزاء الأرض حتى جاز التيمم بهما، ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما حتى لم يقع معتداً بهما في الرمي. وأجيب بأن الجواز مشروط بالاستهانة برميه وذلك لا يحصل برميهما. وقال الشافعي: لا يجوز الرمي إلا بالحجر اتباعاً لما ورد به الأثر لعدم كونه معقولاً. وقلنا: سلمنا أنه غير معقول. ولكن المنصوص عليه فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر، والأصل فيه فعل الخليل عليه الصلاة والسلام، ولم يكن في الحجر له بعينه مقصود إنما مقصوده فعل الرمي إما إعادة للكبش أو لطرد

قوله: **(فقال: أما علمت أن من يقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل حجه ترك حصاه)** أقول: لك أن تقول أهل الجاهلية كانوا على الإشراك ولا يقبل عمل المشرك فبقي إشكال لم لم تصر هضاباً؟ قوله: **(وأجيب بأن الجواز مشروط بالاستهانة برميه الخ)** أقول: لا نسلم ذلك، فإنه قال في الغاية يجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الأرض كالحجر والمدر والطين والمغرة والنورة والزرنيخ والأحجار النقية كاليا‌ـ‌رت والزمرد والبلخش ونحوها والملح الجبلي والكحل وقبضة من تراب وبالزبرجد والبلور والعقيق والفيروزج، بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ والذهب والفضة والجواهر، أما الخشب واللؤلؤ والجواهر وهي كبار اللؤلؤ والعنبر فإنها ليست من أجزاء الأرض، وأما الذهب والفضة فإن فعلهما يسمى نثاراً لا رمياً اهـ. ومثله في شرح الكنز للإمام الزيلعي: فإذا علمت ذلك علمت ما في كلام الشارح رحمه الله.

---

(١) أثر ابن عباس. ذكره الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٧٩ باختصار. وقال: رواه إسحق في مسنده عنه مختصراً، باختصار، وقال: رواه إسحق في مسنده عنه مختصراً، ورواه ابن أبي شيبة بنحوه، ورواه الأزرقي في تاريخ مكة عن عطاء عن ابن عباس نحوه اهـ.
وأخرجه الحاكم ١/ ٤٧٦ من حديث أبي سعيد مرفوعاً بنحوه وضعفه الذهبي.

نحلق» ولأن الحلق من أسباب التحلل، وكذا الذبح حتى يتحلل به المحصر فيقدم الرمي عليهما، ثم الحلق من محظورات الإحرام فيقدم عليه الذبح، وإنما علق الذبح بالمحبة لأن الدم الذي يأتي به المفرد تطوّع والكلام في المفرد **(والحلق أفضل)** لقوله عليه الصلاة والسلام «رحم الله المحلقين» الحديث، ظاهر بالترحم عليهم. لأن الحلق أكمل في قضاء التفث وهو المقصود، وفي التقصير بعض التقصير فأشبه الاغتسال مع الوضوء. ويكتفى في الحلق

تم ما ذكرتم في تجويز الطين من كون الثابت معه فعل الرمي وهو المقصود من غير نظر إلى ما به الرمي لجاز بالذهب والفضة، بل وبما ليس من أجزاء الأرض كاللؤلؤ والمرجان والجوهر والعنبر والكل ممنوع عندكم. فأجاب بأنه بالذهب والفضة يسمى نثاراً لا رمياً فلم يجز لانتفاء مسمى الرمي. ولا يخفى أنه يصدق اسم الرمي مع كونه يسمى نثاراً، فغاية ما فيه أنه رمي خص باسم آخر باعتباره خصوص متعلقه، ولا تأثير لذلك في سقوط اسم الرمي عنه ولا صورته. وأيضاً فهو جواب قاصر إذ لا يعم ما ذكرنا مما ليس من أجزاء الأرض، اللهم إلا أن يدعي ثبوت اسم النثار أيضاً فيما باللؤلؤ والعنبر أيضاً وهو غير بعيد، وحينئذ يكون فيه ما ذكرنا من أنه يصدق اسم الخ، ولو غير أصل الجواب إلى اشتراط الاستهانة اندفع الكل لكنه يطالب بدليل اعتباره، وليس فيه سوى ثبوت فعله عليه الصلاة والسلام بالحجر إذ لا إجماع فيه، وهو لا يستلزم بمجرده التعيين كرميه من أسفل الجمرة لا من أعلاها وغيره، ولو استلزمه تعين الحجر وهو مطلوب الخصم، ثم لو تم نظر إلى ما أثر من أن الرمي رغماً للشيطان إذ أصله رمي نبيّ الله إياه عند الجمار لما عرض له عندها للإغواء بالمخالفة استلزم جواز الرمي بمثل الخشبة والرثة والبعرة وهو ممنوع، على أن أكثر المحققين على أنها أمور تعبدية لا يشتغل بالمعنى فيها. والحاصل أنه إما أن يلاحظ مجرد الرمي أو مع الاستهانة أو خصوص ما وقع منه عليه الصلاة والسلام والأول يستلزم الجواز بالجواهر، والثاني بالبعرة والخشبة التي لا قيمة لها والثالث بالحجر خصوصاً، فليكن هذا أولى لكونه أسلم والأصل في أعمال هذه المواطن إلا ما قم دليل على عدم تعينه كما في الرمي من أسفل الجمرة مما ذكرنا قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام «إن أوّل نسكنا» الخ)**[1] غريب، وإنما أخرج الجماعة إلا ابن ماجه عن أنس «أن رسول الله ﷺ أتى منى فأتى الجمرة فرماها، ثم أتى منزله بمنى فنحر، ثم قال للحلاق خذ وأشار إلى جانبة الأيمن ثم الأيسر، ثم جعل يعطيه الناس»[2]، وهذا يفيد أن السنة في الحلق البداءة بيمين المحلوق رأسه وهو خلاف ما ذكر في المذهب وهذا الصواب قوله: **(فيقدم عليه الذبح)** حتى يصير كأنه الحلق لم يقع في محض الإحرام قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام)** في الصحيحين أنه ﷺ قال «اللهم ارحم المحلقين، قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: اللهم ارحم المحلقين، قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: اللهم ارحم المحلقين قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال والمقصرين» وفي رواية البخاري «فلما كانت الرابعة قال: والمقصرين»[3] وقوله ظاهر هو بفتح الهاء من فعل ماض، ومن لا شعر على رأسه يجري الموسى على رأسه وجوباً لأن الواجب شيئان إجراؤه مع الإزالة فما عجز عنه سقط دون ما لم يعجز

الشيطان على حسب اختلاف الرواة، فقلنا بأي شيء حصل فعل الرمي أجزأه، ولا يرد بالذهب والفضة ولا الجواهر لأنه يسمى نثاراً لا رمياً. قال: **(ثم يذبح إن أحبّ ثم يحلق أو يقصر)** كلامه واضح. وقوله: **(ظاهر بالترحم عليهم)** أي كرر

---

(١) لا أصل له بهذا اللفظ. قال ابن حجر في الدراية ٢/٢٦: لم أجده. وسبقه الزيلعي إلى ذلك حيث قال: غريب. ووافقهما ابن الهمام.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٣٠٥ وأبو داود ١٨٨١ و١٨٨٢ و١٨٨٢ وأحمد ٣/١١١ وابن الجارود ٤٨٤.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٢٧ ومسلم ١٣٠١ وأبو داود ١٩٧٩ والترمذي ٩١٣ وابن ماجه ٣٠٤٤ والدارمي ١٨٤٣ والطيالسي ٣٨٣٥ وابن الجارود ٤٨٥ وأحمد ٢/١٦ . ٢٤ . ٧٩ . ١١٩ والبيهقي ٥/١٣٤ من طرق كلهم عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً.
وورد من حديث أبي هريرة. أخرجه البخاري ١٧٢٨ وابن ماجه ٣٠٤٣ وأحمد ٢/٢٣١.
ومن حديث أم حصين. أخرجه الطيالسي ١٦٥٥ وأحمد ٤/٧٠ و٦/٤٠٢ . ٤٠٣.
ومن حديث ابن عباس. أخرجه ابن ماجه ٣٠٤٥ وأحمد ١/٣٥٣.
ومن حديث أبي سعيد أخرجه الطيالسي ٢٢٢٤ وأحمد ٣/٢٠ . ٨٩ وله شواهد أخرى فهو متواتر على رأي قوم. والله أعلم.

بربع الرأس اعتباراً بالمسح، وحلق الكل أولى اقتداء برسول الله عليه الصلاة والسلام. والتقصير أن يأخذ من رءوس شعره مقدار الأنملة. قال: (وقد حل له كل شيء إلا النساء) وقال مالك رحمه الله: وإلا الطيب أيضاً لأنه من دواعي الجماع. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام فيه «حل له كل شيء إلا النساء» وهو مقدم على القياس. ولا يحل

عنه وقيل استحباباً لأن وجوب الإجراء للإزالة لا لعينه فإذا سقط ما وجب لأجله سقط هو. على أنه قد يقال بمنع وجوب عين الإجراء وإن كان للإزالة، بل الواجب طريق الإزالة، ولو فرض بالنورة أو الحرق أو النتف، وإن عسر في أكثر الرءوس أو قاتل غيره فنتفه أجزأ عن الحلق قصداً، ولو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقراض، ومن تعذر إجراء آلة على رأسه صار حلالاً كالذي لا يقدر على مسح رأسه في الوضوء لآفة. قال محمد رحمه الله فيمن على رأسه قروح لا يستطيع إمرار الموسى عليه ولا يصل إلى تقصيره حلّ بمنزلة من حلق. والأحسن له أن يؤخر الإحلال إلى آخر الوقت من أيام النحر ولا شيء عليه إن لم يؤخره، ولو لم تكن به قروح لكنه خرج إلى البادية فلم يجد لآلة أو من يحلقه لا يجزيه إلا الحلق أو التقصير، وليس هذا بعذر، ويعتبر في سنة الحلق البداءة بيمين الحالق لا المحلوق ويبدأ بشقه الأيسر، وقد ذكرنا آنفاً أن مقتضى النص البداءة بيمين الرأس. ويستحب دفن شعره ويقول عند الحلق: الحمد لله على ما هدانا وأنعم علينا. اللهم هذه ناصيتي بيدك فتقبل مني واغفر لي ذنوبي. اللهم اكتب لي بكل شعرة حسنة وامح بها عني سيئة وارفع لي بها درجة، اللهم اغفر لي وللمحلقين والمقصرين يا واسع المغفرة آمين. وإذا فرغ فليكبر وليقل: الحمد لله الذي قضى عنا نسكنا، اللهم زدنا إيماناً ويقيناً، ويدعو لوالديه والمسلمين قوله: (**ويكتفي في الحلق بربع الرأس اعتباراً بالمسح وحلق الكل أولى اقتداء برسول الله ﷺ**) قال الكرماني: فإن حلق أو قصر أقل من النصف أجزأ وهو مسيء، ولا يأخذ من شعر غير رأسه ولا من ظفره، فإن فعل لم يضره لأنه أوان التحلل، وهذا كله مما يحصل به التحلل لأنه من قضاء التفث كذا علله في المبسوط. في المحيط: أبيح له التحلل فغسل رأسه بالخطمى أو قلم ظفره قبل الحلق عليه دم لأن الإحرام باق لأنه لا تحلل إلا بالحلق فقد جنى عليه بالطيب. وذكر الطحاوي: لا دم عليه عند أبي يوسف ومحمد لأنه أبيح له التحلل فيقع به التحلل. واعلم أنه اتفق كل من الأئمة الثلاثة أبي حنيفة ومالك والشافعي رحمهم الله على أنه يجزي في الحلق القدر الذي قال منه يجزي في المسح في الوضوء. ولا يصح أن يكون هذا منهم بطريق القياس كما تفيده عبارة المصنف، لأنه يكون قياساً بلا جامع يظهر أثره، وذلك لأن حكم الأصل على تقدير القياس وجوب المسح ومحله المسح، وحكم الفرع وجوب الحلق ومحله الحلق للتحلل، ولا يظن أن محل الحكم الرأس إذ لا يتحد الأصل والفرع، وذلك أن الأصل والفرع هما محلا الحكم والمشبه به والمشبه، والحكم هو الوجوب مثلاً، ولا قياس يتصور عند اتحاد محله إذ لا اثنينية، وحينئذ فحكم الأصل وهو وجوب المسح ليس فيه معنى يوجب جواز قصره على الربع، وإنما فيه نفس النص الوارد فيه وهو قوله تعالى ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ بناء إما على الإجمال والتحاق حديث المغيرة بياناً أو على عدمه، والمفاد بسبب الباء إلصاق

الترحم على المحلقين. وروى نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال «اللهم ارحم المحلقين، قالوا: والمقصرين؟ فقال: والمقصرين» وفي رواية أخرى «كرّر عليه الصلاة والسلام ثم قال في الرابع: والمقصرين» وذلك دليل على أن الحلق أفضل. وقوله: (مقدار الأنملة) قيل هذا التقدير مروي عن ابن عمر ولم يعلم فيه خلاف، ومن لا شعر له أمرّ الموسى على رأسه، لأنه إن عجز عن الحلق والتقصير لم يعجز عن التشبه. واختلفوا في كونه واجباً أو مستحباً. وقوله: (**لأنه من دواعي الجماع**) يعضده أن المعتدة يحرم عليها الطيب لهذا المعنى، والجماع بدواعيه لا يحل حتى يطوف كالقبلة والمس بشهوة. ولنا

قوله: (واختلفوا في كونه واجباً أو مستحباً) أقول: وفي الغاية وإجراء الموسى على رأس الأقرع واجب، وهو المختار عندنا وعند مالك وفي المحيط: وقيل سنة، وعند الشافعي وابن حنبل مستحب اهـ.

له الجماع فيما دون الفرج عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله لأنه قضاء الشهوة بالنساء فيؤخر إلى تمام الإحلال (**ثم الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا**) خلافاً للشافعي رحمه الله. هو يقول: إنه يتوقت بيوم النحر كالحلق فيكون

اليد كلها بالرأس لأن الفعل حينئذ يصير متعدياً إلى الآلة بنفسه فيشملها، وتمام اليد يستوعب الربع عادة فتعين قدره، لا أن فيه معنى ظهر أثره في الاكتفاء بالربع أو بالبعض مطلقاً أو تعين الكل، وهو متحقق في وجوب حلقها عند التحلل من الإحرام ليتعدى الاكتفاء بالربع من المسح إلى الحلق، وكذا الآخران، وإذا انتفت صحة القياس فالمرجع في كل من المسحة وحلق التحلل ما يفيده نصه الوارد فيه، والوارد في المسح دخلت فيه الباء على الرأس التي هي المحل فأوجب عند الشافعي التبعيض، وعندنا وعند مالك لا، بل الإلصاق، غير أنا لاحظنا تعدي الفعل للآلة فيجب قدرها من الرأس، ولم يلاحظه مالك رحمه الله فاستوعب الكل أو جعله صلة كما في ﴿فامسحوا بوجوهكم﴾ في آية التيمم، فاقتضى وجوب استيعاب المسح. وأما الوارد في الحلق فمن الكتاب قوله تعالى ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رءوسكم﴾ من غير باء. والآية فيها إشارة إلى طلب تحليق الرءوس أو تقصيرها وليس فيها ما هو الموجب لطريق التبعيض على اختلافه عندنا وعند الشافعي رحمه الله وهو دخول الباء على المحل. ومن السنة فعله عليه الصلاة والسلام[1] وهو الاستيعاب، فكان مقتضى الدليل في الحلق وجوب الاستيعاب كما هو قول مالك وهو الذي أدين الله به، والله سبحانه وتعالى أعلم قوله: (**وهو مقدم على القياس**) يفيد أم ما استدل به مالك قياس وإن لم يذكر أصله على ما ذكرنا من أنه قد يترك ذكره كثيراً إذا كان أصله ظاهراً أو له أصول كثيرة وهنا كذلك. وحاصله: الطيب من دواعي المحرم وهو الجماع فيحرم قياساً على المس بشهوة في الاعتكاف والاستبراء فأجاب بأنه في معارضة النص لكن قد استدل لمالك بحديث رواه الحاكم في المستدرك عن عبد الله بن الزبير قال «من سنة الحج إن رمى الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت»[2] وقال على شرطهما اهـ. وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع. وعن عمر رضي الله عنه بطريق منقطع أنه قال «إذا رميتم الجمرة فقد حل لكم ما حرم إلا النساء والطيب»[3] ذكره وانقطاعه في الإمام. ولنا ما أخرج النسائي وابن ماجه عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال «إذا رميتم الجمرة فقد حلّ لكم كل شيء إلا النساء فقال رجل والطيب فقال أما أنا فقد رأيت رسول الله ﷺ يضمخ رأسه بالمسك أفطيب هو أم لا»[4] وأما ما في الكتاب فهو ما أخرج ابن أبي شيبة حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام: «إذا رمى أحدكم جمرة العقبة فقد حل له كل شيء إلا النساء» ورواه أبو داود بسند فيه الحجاج بن

ما روت عائشة «إذا حلق الحاجّ حلّ له كل شيء إلا النساء» وقالت: «طيبت رسول الله ﷺ لإحرامه ولإحلاله قبل أن يطوف بالبيت» وهذا لا يشك في تقديمه على القياس (**ولا يحل له الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافاً للشافعي**) قال: الجماع فيما

قوله: (**لأن دواعي الجماع ملحقة به الخ**) أقول: لا حاجة إلى هذا، بل ثبتت الحرمة بلفظ الحديث وهو قوله «إلا النساء» فإنه يعم لأمثاله قال المصنف: (**ولنا أن ما يكون محللاً يكون جناية في غير أوانه**) أقول: للشافعي أن ينازع فيه، كيف وهو أول المسئلة قال

---

(١) تقدم وهو مستفيض. من جهة الحث عليه وأما كونه من فعله ﷺ، فتقدم قبل حديث من رواية أنس وغيره وهو صحيح.

(٢) موقوف صحيح. أخرجه الحاكم ١/ ٤٦١ عن القاسم عن ابن الزبير موقوفاً. وإسناده صحيح رجاله رجال البخاري ومسلم. قاله الحاكم، ووافقه الذهبي، وهو كذلك.

وله حكم الرفع لقوله «من السنة» وهو ما ذهب إليه ابن الهمام رحمه الله.

(٣) موقوف. ذكره ابن دقيق العيد في الإمام كما في نصب الراية ٣/ ٨٢ عن عمر موقوفاً. وقال ابن دقيق العيد: هو منقطع عمرو بن دينار لم يسمع من عمر.

(٤) موقوف صحيح. أخرجه النسائي ٥/ ٢٧٧ وابن ماجه ٣٠٤١ وأحمد ١/ ٢٣٤، ٣٤٤ كلهم عن الحسن العرني عن ابن عباس موقوفاً. ورجاله كلهم ثقات.

بمنزلته في التحليل. ولنا أن ما يكون محللاً يكون جناية في غير أوانه كالحلق، والرمي ليس بجناية في غير أوانه، بخلاف الطواف لأن التحلل بالحلق السابق لا به. قال: (ثم يأتي مكة من يومه ذلك أو من الغد أو من بعد الغد،

أرطاة والدارقطني بسند آخر هو فيه أيضاً وقال «إذا رميتم وحلقتم وذبحتم»[1] وقال لم يروه إلا الحجاج بن أرطاة. وفي الصحيحين عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها قالت «طيبت رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مسك» وأخرجه مسلم عن عمرة عنها قالت «طيبته عليه الصلاة والسلام لحرمه حين أحرم ولحله[2] قبل أن يفيض»[3] قوله: (ولنا أن ما يكون محللاً يكون جناية في غير أوانه كالحلق) يعني هذا هو الأصل لأن التحلل من العبادة هو الخروج منها ولا يكون ذلك بركنها بل إما بمنافيها أو بما هو محظورها هو أقل ما يكون، بخلاف دم الإحصار لأنه على خلاف الأصل للحاجة إلى التحلل قبل أوان إطلاق مباشرة المحظور تحللاً، فإن قيل: يرد الطواف فإنه محلل من النساء وليس من المحظورات؟ أجاب بمنع كونه محللاً بل التحلل عنده بالحلق السابق لا به غاية الأمر بعض أحكام الحلق يؤخر إلى وقته. ولا يخفى أن ما ذكرناه آنفاً من السمعيات يفيد أنه هو السبب للتحلل الأول. وعن هذا نقل عن الشافعي أن الحلق ليس بواجب، والله أعلم. وهو عندنا واجب لأن التحلل الواجب لا يكون إلا به، ويحملون ما ذكرنا على إضمار الحلق: أي إذا رمى وحلق جمعاً بينه وبين ما في بعض ما ذكرناه من عطفه على الشرط في رواية الدارقطني[4]. وقوله تعالى ﴿ثم ليقضوا تفثهم﴾ وهو الحلق واللبس على ما عن ابن عمر، وقول أهل التأويل إنه الحلق وقص الأظفار، وقوله تعالى ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين﴾ الآية، أخبر بدخولهم محلقين فلا بد من وقوع التحليق وإن لم يكن حالة الدخول في العمرة لأنها حال مقدرة، ثم هو مبني على اختيارهم فلا بد من الوجوب الحامل على الوجود فيوجد المخبر به ظاهراً وغالباً لتطابق الأخبار، غير أن هذا التأويل ظني فيثبت به الوجوب لا القطع. ولو غسل رأسه بالخطمي بعد الرمي قبل الحلق لزمه دم على قول أبي حنيفة رضي الله عنه على الأصح، لأن إحرامه باق لا يزول إلا بالحلق قوله: (لما روي الخ) هذا دليل يخص يوم النحر بالإفاضة، لا أنه يفيد ما ذكره من أنه يفيض في أحد الأيام الثلاثة فكان الأحسن أن يقدم عليه قوله وأفضل هذه الأيام أولها ليكون دليل السنة، ويثبت الجواز في اليومين الأخيرين بالمعنى

دون الفرج يرتفع بالحلق لأنه لا يفسد الإحرام بحال (ولنا أنه قضاء شهوة بالنساء فيؤخر إلى تمام الإحلال) بالطواف، وهذا لأن دواعي الجماع ملحقة به في المحظورات كما في الاعتكاف وقبل الحلق. وقوله: (ثم الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا) يعني إذا رمى جمرة العقبة لا يتحلل عندنا حتى يحلق. وقال الشافعي: يتحلل ويحل له كل شيء إلا النساء (هو يقول إنه يتوقت بيوم النحر) وكل ما هو كذلك فهو محلل كالحلق (ولنا أن ما يكون محللاً يكون جناية في غير أوانه كالحلق،

---

(١) ضعيف. أخرجه أبو داود ١٩٧٨ وأحمد ٦/ ١٤٣ والدارقطني ٢/ ٢٧٧ والبيهقي ٥/ ١٣٦ كلهم من حديث عائشة مرفوعاً. وفيه حجاج بن أرطاة.
قال أبو داود: هذا حديث ضعيف. الحجاج لم ير الزهري ولم يسمع منه.
وقال البيهقي: هو من تخليطات الحجاج، ورجح البيهقي الوقف، وكذا الدارقطني ذكر أن ابن أبي شيبة رواه موقوفاً.
قال الحافظ في الدراية ٢/ ٢٧: الموقوف صحيح. وانظر نصب الراية ٣/ ٨١.

(٢) قوله (ولحله) كذا في صحيح مسلم وغيره بلام الجر وهو الصواب ووقع في بعض النسخ التي بأيدينا ومحله بميم وهو تحريف فليحذر اهـ. كتبه مصححه.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٥٤ ومسلم ١١٨٩ من وجوه وأبو داود ١٧٤٥ والترمذي ٩١٧ والنسائي ٥/ ١٣٧ وابن ماجه ٢٩٢٦ والدارمي ١٧٤٩ والبيهقي ٥/ ٣٤. ١٣٦ والطيالسي ١٤١٨ و١٤٣١ وأحمد ٦/ ١٨١. ١٨٦. ١٩٢. ٢٠٠. ٢١٤. ٢١٦. ٢٣٨. ٢٤٤ كلهم من حديث عائشة. زاد البخاري «بيدي هاتين» في وسطه وآخره «وبسطت يديها».
قال الترمذي: والعمل عليه عند أكثر أهل العلم، وهو قول الشافعي وأحمد وإسحق اهـ.

(٤) تقدم مستوفياً قبل حديث واحد.

فيطوف بالبيت طواف الزيارة سبعة أشواط) لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام لما حلق أفاض إلى مكة فطاف بالبيت ثم عاد إلى منى وصلى الظهر بمنى. ووقته أيام النحر لأن الله تعالى عطف الطواف على الذبح قال **﴿فكلوا منها﴾** ثم قال **﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾** فكان وقتهما واحداً. وأول وقته بعد طلوع الفجر من يوم النحر، لأن ما قبله

وهو ما ذكره بقوله ووقته أيام النحر الخ، وأما حديث «أفضلها أوّلها»[١] فالله سبحانه وتعالى أعلم به. ثم الحديث الذي ذكره أخرجه مسلم عن ابن عمر «أنه عليه الصلاة والسلام أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى» قال قال نافع: وكان ابن عمر يفيض يوم النحر ثم يرجع فيصلي الظهر بمنى ويذكر أن النبي ﷺ فعله[٢]. والذي في حديث جابر الطويل الثابت في مسلم وغيره من كتب السنن خلاف ذلك حيث قال «ثم ركب رسول الله ﷺ فأفاض إلى البيت فصلى الظهر بمكة»[٣] ولا شك أن أحد الخبرين وهم. وثبت عن عائشة رضي الله عنها[٤] مثل حديث جابر الطويل بطريق فيه ابن إسحاق وهو حجة على ما هو الحق، ولهذا قال المنذري في مختصره: هو حديث حسن. وإذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت مضاعفة الفرائض فيه. ولو تجشمنا الجمع حملنا فعله بمنى على الإعادة بسبب أطلع عليه يوجب نقصان المؤدي أولاً قوله: **(فكان وقتهما واحداً)** يعني فكانت وقت الذبح وقتاً للطواف لا وقت الطواف، فإن الطواف لا يتوقت بأيام النحر حتى يفوت بفواتها بل وقته العمر إلا أنه يكره تأخيره عن هذه الأيام، وحينئذ فوجه الاستدلال بالعطف أنه عطف طلب الطواف على الأكل من الأضحية الملزوم للذبح في قوله تعالى **﴿فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير، ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوّفوا بالبيت العتيق﴾** فكان على الذبح اللازم. ومن ضرورة جمع طلبهما مطلقاً إطلاق الإتيان بكل منهما من حين يتحقق وقت أحدهما، والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فمنه يتحقق وقت الطواف.

والرمي ليس بجناية في غير أوانه) ونوقض بدم الإحصار فإنه محلل وليس بمحظور الإحرام. وأجيب بأن المراد ما كان محللاً في الأصل ودم الإحصار ليس كذلك، وإنما صير إليه لضرورة المنع. وقوله: **(بخلاف الطواف)** جواب عما يقال الطواف محلل في حق النساء وليس بمحظور الإحرام وإنما هو ركن. وتقريره أن التحلل لم يكن بالطواف بل بالحلق السابق. قوله **(ثم يأتي مكة من يومه)** يعني أوّل أيام النحر. وقوله: **(ووقته أيام النحر)** أي وقت طواف الزيارة. وقوله: **(فكان وقتهما واحداً)** أي وقت الأضحية ووقت طواف الزيارة إلا أن الأضحية لم تشرع بعد أيام النحر، والطواف مشروع بعد ذلك إلا أنه يكره تأخيره عن هذه الأيام على ما يجيء. وقوله: **(وأوّل وقته)** ظاهر وقوله: **(والرمل ما شرع إلا مرة في طواف بعده سعي)**

المصنف: **(لأن التحلل بالحلق السابق)** أقول: فيه بحث قال المصنف: **(ثم قال ﴿وليطوفوا﴾** فكان وقتهما واحداً**)** أقول: كيف يكون واحداً، وقد عطف الثاني على الأول بكلمة التراخي تأمل. قال ابن الهمام: يعني فكان وقت الذبح وقتاً للطواف لا وقت الطواف، فإن الطواف لا يتوقت بأيام النحر حتى يفوت بفواتها بل وقته العمر إلا أنه يكره تأخيره عن هذه الأيام وحينئذ فوجه الاستدلال بالعطف أنه عطف طلب الطواف على الأكل من الأضحية الملزوم للذبح في قوله تعالى **﴿فكلوا منها﴾** الآية فكان على الذبح اللازم ومن ضرورة جمع طلبهما مطلقاً إطلاق الإتيان بكل منهما من حين يتحقق وقت أحدهما والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فمنه يتحقق وقت الطواف. والحاصل أن وقت الطواف أوله طلوع الفجر من يوم النحر لا من ليلته كما يقوله الشافعي لأن ذلك وقت الوقوف ولا آخر له بل مدة وقته العمر اهـ ففي قوله ومن ضرورة جمع طلبهما الخ بحث لأنه عطف بكلمة التراخي.

---

(١) لا أصل له. ذكره الزيلعي ٣/ ٨٣ وقال: غريب جداً. وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ٢٧: لم أجد هذا الحديث.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٣٠٨ وأبو داود ١٩٩٨ وابن الجارود ٤٨٦ وابن حبان ٣٨٨٢ و٣٨٨٣ وأحمد ٢/ ٣٤ واستدركه الحاكم ١/ ٤٧٥ وصححه على شرطهما، والبيهقي ٥/ ١٤٤ من طرق كلهم عن ابن عمر به.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١٨ من حديث جابر الطويل.

(٤) جيد. أخرجه أبو داود ١٩٣٧ والطحاوي ٢/ ٢٢٠ وابن خزيمة ٢٩٥٦ و٢٩٧١ وابن حبان ٣٨٦٨ والحاكم ١/ ٤٧٧ . ٤٧٨ وابن الجارود ٤٩٢ وأحمد ٦/ ٩٠ والبيهقي ٥/ ١٤٨ كلهم من حديث عائشة. وإسناده جيد ابن إسحق صرح بالتحديث فانتفت شبهة التدليس: ومن فوقه ثقات رجال البخاري ومسلم. وصدره: أفاض رسول الله ﷺ حين صلى الظهر ثم رجع إلى منى. . . الحديث. صححه الحاكم، وأقره الذهبي، وحسنه المنذري في مختصره. وانظر نصب الراية ٣/ ٨٣ . ٨٤.

من الليل وقت الوقوف بعرفة والطواف مرتب عليه، وأفضل هذه الأيام أوّلها كما في التضحية. وفي الحديث «أفضلها أوّلها» (فإن كان قد سعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم لم يرمل في هذا الطواف ولا سعى عليه.

والحاصل أن وقت الطواف أوّله طلوع الفجر من يوم النحر لا من ليلته كما يقوله الشافعي لأن ذلك وقت الوقوف ولا آخر له، بل مدة وقته العمر، إلا أنه يجب فعله قبل مضي أيام النحر عند أبي حنيفة، خلافاً لهما، بل ذلك عندهما للسنة يكره خلافها وستأتي المسألة.

[**وهذه فروع تتعلق بالطواف**] مكان الطواف داخل المسجد، فلو طاف من وراء السواري أو من وراء زمزم أجزأه، وإن طاف من وراء المسجد لا يجوز وعليه الإعادة. وفي موضع: إن كانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه، يعني بخلاف ما لو كانت حيطانه منهدمة، والأول أصوب. يعني وقع ذكر الحيطان في ظاهر الرواية لكنه اتفاقي لا معتبر المفهوم لما يفهم من التعليل في أصل المبسوط، فأما إذا طاف من وراء المسجد فكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه لأنه طاف بالمسجد لا بالبيت، أرأيت لو طاف بمكة كان يجزيه، وإن كان البيت في مكة، أرأيت لو طاف بالدنيا أكان يجزيه من الطواف بالبيت لا يجزيه شيء من ذلك فهذا مثله اهـ. ولا شك أن الطائف بمكة يقال فيه طائف بمكة وإن لم تكن حيطان سور، وكذا بالمسجد، وهذا لأن النسبة: أعني نسبة الطواف إلى الكعبة إنما تثبت بقرب منها مناسب، ولولا أن المسجد له حكم البقعة الواحدة وإن انتشرت أطرافه لكان يناسب القول بعدم الإجزاء بالطواف في حواشيه تحت الأبنية للبعد الذي قد يقطع النسبة إليه، حتى إن من دار هناك إنما يقال: كان فلان يدور في المسجد كأنه يتأمل بقعة وأبنيته، ولا يقال في العرف: كان يطوف بالبيت. وأول ما يبدأ به داخل المسجد الطواف محرماً أو غير محرم دون الصلاة، إلا أن يكون عليه صلاة فائتة أو خاف فوت الوقتية ولو الوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة فيقدم الصلاة في هذه الصور على الطواف، كما لو دخل في وقت منع الناس الطواف فيه، فإن لم يكن محرماً فطواف تحية، وإن كان بالحج فطواف القدوم إن كان دخوله قبل يوم النحر، وإن كان فيه فطواف الفريضة يغني عنه، ولو نواه وقع عن الفرض، وإن كان بالعمرة فبطواف العمرة، ولا يسن طواف القدوم له، ولو نواه وقع عن العمرة. وينبغي أن يكون قريباً من البيت في طوافه إذا لم يؤذ أحداً. والأفضل للمرأة أن تكون في حاشية المطاف، ويكون طوافه من وراء الشاذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على أنه منه.

وقال الكرماني: الشاذروان ليس من البيت عندنا، وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه، والشاذروان هو تلك الزيادة الملصقة بالبيت من الحجر الأسود إلى فرجة الحجر. قيل بقي منه حين عمرته قريش وضيقت. ولا يخفى أن ما لم يثبت ذلك بطريق لا مردّ له كثبوت كون بعض الحجر من البيت، فالقول قولنا لأن الظاهر أن البيت هو الجدار المرئي قائماً إلى أعلاه. وينبغي أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي يلي الركن اليماني ليكون ماراً على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه، وشرحه أن يقف مستقبلاً على جانب الحجر بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ثم يمشي كذلك مستقبلاً حتى يجاوز الحجر، فإذا جاوزه انفتل وجعل يساره إلى البيت وهذا في الافتتاح خاصة، وإذا أقيمت الصلاة المكتوبة أو الجنازة خرج من طوافه إليها، وكذا إذا كان في السعي، ثم إذا فرغ وعاد بنى على ما كان طافه ولا يستقبله، وكذا إذا خرج لتجديد وضوء. ولا يكره الطواف في الأوقات التي تكره فيها الصلاة، إلا أنه لا يصلي ركعتي الطواف فيها بل يصبر إلى أن يدخل ما لا كراهية فيه. ويكره وصل الأسابيع وهو مذهب عمر وغيره. وعند أبي يوسف رحمه الله لا بأس به بشرط أن ينفصل عن وتر منها. ومع الكراهة لو طاف أسبوعاً ثم شوطاً أو شوطين من آخر ثم ذكر أنه لا ينبغي له أن يجمع بين أسبوعين لا يقطع الأسبوع الذي شرع فيه بل يتمه. ولا بأس بأن يطوف منتعلاً إذا كانتا طاهرتين أو بخفه، وإن كان

وإن كان لم يقدم السعي رمل في هذا الطواف وسعى بعده) لأن السعي لم يشرع إلا مرة والرمل ما شرع إلا مرة في

على ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم كرهت له ذلك ولم يكن عليه شيء. والركن في الطواف أربعة أشواط، فما زاد إلى السبعة واجب نص عليه محمد رحمه الله وسنذكر ما عندنا فيه. وقيل: الركن ثلاثة أشواط وثلثا شوط. وافتتاح الطواف من الحجر سنة، فلو افتتحه من غيره أجزأ وكره عند عامة المشايخ، ونص محمد في الرقيات على أنه لا يجزيه فجعله شرطاً. ولو قيل إنه واجب لا يبعد لأن المواظبة من غير ترك مرة دليله فيأثم به ويجزيه. ولو كان في آية الطواف إجمال لكان شرطاً كما قاله محمد رحمه الله لكنه منتف في حق الابتداء فيكون مطلق التطوّف هو الفرض، وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة، كما قالوا في جعل الكعبة عن يساره حال الطواف أنه واجب، حتى لو طاف منكوساً بأن جعلها عن يمينه اعتد به في ثبوت التحلل وعليه الإعادة، فإن رجع ولم يعد فيه فعليه دم. وفي الكافي للحاكم الذي هو جمع كلام محمد: يكره أن ينشد الشعر في طوافه أو يتحدث أو يبيع أو يشتري، فإن فعله لم يفسد طوافه، ويكره أن يرفع صوته بالقرآن فيه، ولا بأس في قراءته في نفسه اهـ. وفي المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله «لا ينبغي للرجل أن يقرأ في طوافه، ولا بأس بذكر الله. وصرح المصنف في التجنيس بأن الذكر أفضل من القراءة في الطواف، وليس ينبو عما ذكر الحاكم لأنه لا بأس في الأكثر لخلاف الأولى، ومنهم من فصل في الشعر بين أن يعرى عن حمد أو ثناء فيكره وإلا فلا. وقيل يكره في الحالين. كما هو ظاهر جواب الرواية. والحاصل أن هدى النبي ﷺ هو الأفضل ولم يثبت عنه في الطواف قراءة بل الذكر وهو المتوارث عن السلف والمجمع عليه فكان أولى. وأما كراهة الكلام فالمراد فضوله إلا ما يحتاج إليه بقدر الحاجة. ولا بأس بأن يفتي في الطواف ويشرب ماء إن احتاج إليه، ولا يلبي حالة الطواف في طواف القدوم، ومن طاف راكباً أو محمولاً أو سعى بين الصفا والمروة كذلك إن كان بعذر جاز ولا شيء عليه، وإن كان بغير عذر فما دام بمكة يعيد، فإن رجع إلى أهله بلا إعادة فعليه دم لأن المشي واجب عندنا. على هذا نص المشايخ وهو كلام محمد. وما في فتاوى قاضيخان من قوله الطواف ماشياً أفضل تساهل أو محمول على النافلة. لا يقال: بل ينبغي في النافلة أن تجب صدقة لأنه إذا شرع فيه وجب فوجب المشي، لأن الفرض أن شروعه لم يكن بصفة المشي والشروع إنما يوجب ما شرع فيه. ولو طاف زحفاً لعذر أجزأه ولا شيء عليه، وبلا عذر عليه الإعادة أو الدم، ولو كان الحامل محرماً أجزأه عن طوافه الموقت في ذلك الوقت فرضاً كان أو سنة، قيل إلا أن يقصد حمل المحمول فلا يجزيه بناء على أن نية الطواف الواقع جزء نسك ليست شرطاً، بل الشرط أن لا ينوي شيئاً آخر، ولذ لو طاف طالباً لغريم أو هارباً من عدوّ لا يجزيه، بخلاف الوقوف بعرفة، وسنذكر الفرق إن شاء الله تعالى في الفصل الآتي. والحاصل أن كل من طاف طوافاً في وقته وقع عنه بعد أن ينوي أصل الطواف نواه بعينه أولاً، أو نوى طوافاً آخر لأن النية تعتبر في الإحرام لأنه عقد على الأداء فلا يعتبر في الأداء، فلو قدم معتمر وطاف وقع عن العمرة، وإن كان حاجاً قبل يوم النحر وقع للقدوم، وإن كان قارناً وقع الأول للعمرة والثاني للقدوم، ولو كان في يوم النحر إذا طاف فهو للزيارة، وإن طاف بعد ما حل النفر فللصدر ولو كان نواه للتطوّع. قيل لأن غير هذا الطواف غير مشروع فلا يحتاج إلى نية التعيين، ويلغو غيرها كصوم رمضان ويحتاج إلى أصلها. وتحقيقه أن خصوص ذلك الوقت إنما يستحق خصوص ذلك الطواف بسبب أنه في إحرام عبادة اقتضت وقوعه في ذلك الوقت فلا يشرع غيره كمن سجد في إحرام الصلاة ينوي سجدة شكر أو نفل أو تلاوة عليه من قبل تقع عن سجدة الصلاة لذلك الاستحقاق فكان مقتضى هذا أن لا يحتاج إلى نية أصلاً كسجدة الصلاة، لكن لما كان هذا الركن لا يقع في محض إحرام العبادة الذي اقترن به النية بل بعد انحلال أكثره

. . . .

طواف بعده سعي (ويصلي ركعتين بعد هذا الطواف) لأن ختم كل طواف بركعتين فرضاً كان الطواف أو نفلاً لما بينا. قال: **(وقد حل له النساء)** ولكن بالحلق السابق إذ هو المحلل لا بالطواف، إلا أنه أخر عمله في حق النساء. قال: **(وهذا الطواف هو المفروض في الحج)** وهو ركن فيه إذ هو المأمور به في قوله تعالى **﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾**

وجب له أصل النية دون التعيين لأنه لم يخرج عنه بالكلية، بخلاف الوقوف بعرفة.

واعلم أن دخول البيت مستحبٌ إذا لم يؤذ أحداً، ثبت دخوله عليه الصلاة والسلام إياه على ما أسلفناه في باب الصلاة في الكعبة، وأنه دعا وكبر في نواحيه[1]. وعن ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام «من دخل البيت دخل في حسنة وخرج من سيئة مغفوراً له»[2] رواه البيهقي وغيره. وينبغي أن يقصد مصلاه عليه الصلاة والسلام. وكان ابن عمر رضي الله عنه إذا دخلها مشى قبل وجهه وجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع، ثم يصلي يتوخى مصلى رسول الله ﷺ. وقالت عائشة رضي الله عنها: عجباً للمرء المسلم إذا دخل الكعبة كيف يرفع بصره قبل السقف يدع ذلك إجلالاً لله تعالى وإعظاماً، دخل رسول الله ﷺ ما خلف بصره موضع سجوده حتى خرج منها، وكان البيت في زمنه على ستة أعمدة وليست البلاطة الخضراء بين العمودين مصلاه عليه الصلاة والسلام، فإذا صلى إلى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الأركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء ويلزم الأدب ما استطاع بظاهره وباطنه وما تقوله العامة من العروة الوثقى وهو موضع عال في جدار البيت بدعة باطلة لا أصل لها، والمسمار الذي وسط البيت يسمونه سرّة الدنيا يكشف أحدهم سرّته ويضعها عليه فعل من لا عقل له فضلاً عن علم قوله: **(ما شرع إلا مرة في طواف بعده سعي)** لأنه عليه الصلاة والسلام إما سعى في طواف العمرة المفردة: أعني عمرة القضاء والعمرة التي قرن إلى حجته[3]، فإنه عليه الصلاة والسلام حج قارناً على ما نبين في باب القران إن شاء الله تعالى قوله: **(لما بينا)** ولم يقل لما روينا: أعني قوله عليه الصلاة والسلام «وليصلّ الطائف لكل أسبوع ركعتين»[4] لأنه ذكر هناك وجه التمسك به للوجوب حيث قال: والأمر للوجوب، فقوله لما بينا يشمل جميع المروي مع ما ذكر من وجه الاستدلال قوله: **(إذ هو المأمور به في قوله تعالى ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾)** على ذلك إجماع المسلمين قوله: **(كما روينا)** يعني من

لأن النبي ﷺ إنما رمل في طواف العمرة وهو طواف بعده سعي. وقوله: **(لما بينا)** إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام «وليصلّ الطائف لكل أسبوع ركعتين» والأمر للوجوب وإنما لم يقل لما روينا لأنه ذكر فيه وجه التمسك به للوجوب، فكان قوله بيناً أشمل وأعم من قوله روينا، وقوله ولكن بالحلق السابق تقدم معناه. وقوله: **(إلا أنه آخر عمله في حقه النساء)** جوابٌ عما يقال إذا كان الحلق السابق فمثلاً فكيف بقيت النساء محرمة. وتقريره أن عمله تأخر في حق النساء ليقع الطواف الذي هو ركن في الإحرام لئلا يقع التهاون في أمره. وقوله: **(وهذا الطواف)** أي طواف الزيارة **(هو المفروض في الحج)** وقوله: **(ثم**

قال المصنف: **(إذ هو المحلل لا بالطواف الخ)** أقول: للشافعي أن يمنعه ويستند بظاهر الاستثناء في الحديث، لكن في شرح الكنز للزيلعي ما يصلح جواباً عنه وهو قوله والدليل على ذلك أنه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق اهـ. إلا أنه يبقي احتمال كون كل منهما جزء علة فليتأمل.

---

(١) تقدم في الصلاة. باب الصلاة في الكعبة.

(٢) غير قوي. أخرجه البزار والطبراني كما في المجمع ٣/ ٢٩٣ كلاهما من حديث ابن عباس واللفظ للطبراني.
قال الهيثمي: فيه عبد الله بن المؤمل وثقه ابن سعد وغيره وفيه ضعف اهـ وقال الحافظ في التقريب ابن المؤمل: ضعيف.

(٣) يأتي في القران إن شاء الله.

(٤) غريب بهذا اللفظ وذكر البخاري في ٣/ ٤٨٤ عن الزهري قال: لم يطف النبي ﷺ سُبوعاً قط إلا صلى ركعتين. ذكره عن الزهري معلقاً.
قال الحافظ: وصله ابن أبي شيبة عن الزهري: مضت السنة أن مع كل أسبوع ركعتين اهـ.
تنبيه: وأما سياق المصنف فغريب لا وجود له ولو وجد لذكره البخاري، أو ابن حجر في الفتح، أو الزيلعي.

ويسمى طواف الإفاضة وطواف يوم النحر **(ويكره تأخيره عن هذه الأيام)** لما بينا أنه موقت بها **(وإن أخره عنها لزمه دم عند أبي حنيفة رحمه الله)** وسنبينه في باب الجنايات إن شاء الله تعالى. قال: **(ثم يعود إلى منى فيقيم بها)** لأن النبي عليه الصلاة والسلام رجع إليها كما روينا، ولأنه بقي عليه الرمي وموضعه بمنى **(فإذا زالت الشمس من اليوم الثاني من أيام النحر رمى الجمار الثلاث فيبدأ بالتي تلي مسجد الخيف فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها، ثم يرمي التي تليها مثل ذلك ويقف عندها، ثم يرمي جمرة العقبة كذلك ولا يقف عندها)** هكذا روى جابر رضي الله عنه فيما نقل من نسك رسول الله عليه الصلاة والسلام مفسراً، ويقف عند الجمرتين في المقام الذي يقف فيه الناس ويحمد الله ويثني عليه ويهلل ويكبر ويصلي على النبي عليه الصلاة والسلام، ويدعو بحاجته ويرفع يديه لقوله عليه الصلاة والسلام «لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن» وذكر من جملتها عند الجمرتين. والمراد رفع

قريب من قوله «إن النبي ﷺ لما حلق أفاض إلى مكة فطاف بالبيت»[1] الخ قوله: **(وإذا زالت الشمس الخ)** أفاد أن وقت الرمي في اليوم الثاني لا يدخل إلا بعد الزوال، وكذا في اليوم الثالث وسيتبين قوله: **(فيبتدىء بالتي تلي مسجد الخيف الخ)** هل هذا الترتيب متعين أو أولي؟ مختلف فيه، ففي المناسك لو بدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف، فإن أعاد على الوسطى ثم على العقبة في يومه فحسن لأن الترتيب سنة وإن لم يعد أجزأه. وفي المحيط: فإن رمى كل جمرة بثلاث أتم الأولى بأربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع، وإن كان رمى كل واحدة بأربع أتم كل واحدة بثلاث ثلاث ولا يعيد لأن للأكثر حكم الكل وكأنه رمى الثانية والثالثة بعد الأولى، وإن استقبل رميها فهو أفضل. وعن محمد: لو رمى الجمرات الثلاث فإذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيتهن هن يرميهن على الأولى ويستقبل الباقيتين لاحتمال أنها من الأولى فلم يجز رمي الأخريين، ولو كن ثلاثاً أعاد على كل جمرة واحدة، ولو كانت حصاة أو حصاتين أعاد كل واحدة واحدة ويجزيه لأنه رمى كل واحدة بأكثرها اهـ. وهذا صريح في الخلاف، والذي يقوّي عندي استنان الترتيب لا تعينه، والله سبحانه وتعالى أعلم. بخلاف تعيين الأيام كلها للرمي، والفرق لا يخفى على محصل. ولو ترك حصاة من البعض لا يدري من أيتها أعاد لكل واحدة حصاة ليبرأ بيقين، ولو رمى في اليوم الثاني الوسطى والثالثة ولم يرم الأولى فإنه رمى الأولى وأعاد الباقيتين فحسن وإن رمى الأولى وحدها جاز، والله أعلم قوله: **(ويقف عندها)** أي عند الجمرة بعد تمام الرمي لا عند كل حصاة، وقوله هكذا روى جابر. الذي في حديث جابر الطويل[2] إنما هو التعرض لرمي جمرة العقبة ليس غير، وغير ذلك لم يعرف في حديث جابر. وحديث ابن عمر الذي قدمناه من البخاري وهو قوله «كان النبي ﷺ إذا رمى الجمرة الأولى»[3] الخ يبين كيفية الوقوف وموضعه، وأنه ﷺ كان يطيله رافعاً يديه، فارجع إليه تستغن

يعود إلى مني) يعني بعد طواف الزيارة **(فيقيم بها لأن النبي ﷺ رجع إليها كما روينا)** يعني ما تقدم «أن النبي عليه الصلاة والسلام لما حلق أفاض إلى مكة فطاف بالبيت ثم عاد إلى منى وصلى الظهر بمنى» **(ولأنه بقي عليه الرمي)** ظاهر. وقوله: **(ويقف عند الجمرتين)** يعني الجمرة الأولى والوسطى **(في المقام الذي يقف فيه الناس)** وهو أعلى الوادي وقوله عليه

---

(١) صحيح. أخرجه الإمام مسلم ١٣٠٨ وأبو داود ١٩٩٨ وغيرهما من حديث ابن عمر وقد تقدم.
(٢) حديث جابر أخرجه مسلم ١٢١٨ مطولاً وتقدم مراراً.
(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٥١ و١٧٥٢ و١٧٥٣.
عن ابن عمر: أنه كان يرمي الجمرة الدُنيا بسبع حصيات يكبر بإثر كل حصاة، ثم يتقدم حتى يُسْهِلَ، فيقوم طويلاً ويدعو ويرفع يديه، ثم يرمي الوسطى، ثم يأخذ ذات الشمال فيستهلّ ويقوم مستقبل القبلة، فيقوم طويلاً ويدعو ويرفع يديه، ويقوم طويلاً، ثم يرمي جمرة ذات العقبة من بطن الوادي، ولا يقف عندها، ثم ينصرف. فيقول: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يفعله اهـ فهذا مرفوع فعلاً للنبي ﷺ. ويفي بما أراده صاحب الهداية. ويغني عن الحديث الآتي فإنه واهٍ جداً.

الأيدي بالدعاء. وينبغي أن يستغفر للمؤمنين في دعائه في هذه المواقف لقول النبي عليه الصلاة والسلام «اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج»[(١)] ثم الأصل أن كل رمي بعده رمي يقف بعده لأنه في وسط العبادة فيأتي بالدعاء فيه، وكل رمي ليس بعده رمي لا يقف لأن العبادة قد انتهت، ولهذا لا يقف بعد جمرة العقبة في يوم النحر أيضاً. قال: **(فإذا كان من الغد رمى الجمار الثلاث بعد زوال الشمس كذلك، وإن أراد أن يتعجل النفر إلى مكة نفر، وإن أراد أن يقيم رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع بعد زوال الشمس)** لقوله تعالى: **﴿فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه، ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى﴾** والأفضل أن يقيم لما روي «أن النبي عليه الصلاة والسلام صبر حتى رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع». وله أن ينفر ما لم يطلع الفجر من اليوم الرابع، فإذا طلع الفجر لم يكن له أن ينفر لدخول وقت الرمي، وفيه خلاف الشافعي رحمه الله **(وإن قدم الرمي في هذا اليوم)** يعني اليوم الرابع **(قبل الزوال بعد طلوع**

به عنه وعن حديث «لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن»[(٢)] مع زيادات أخر. وقوله في المقام الذي يقف فيه الناس تعيين لمحله وإفادة أنه لم يتغير بل الناس توارثوه فما هم عليه هو الذي كان. وقال في النهاية نقلاً: يريد بالمقام الذي يقوم فيه الناس أعلى الوادي، والذي صرح به حديث ابن عمر أنه ينحدر في الأولى أمامها فيقف، وينحدر في الثانية ذات اليسار مما يلي الوادي، وكان ابن عمر يفعله في حديث البخاري[(٣)]. وفي البخاري أيضاً عن سالم عن ابن عمر أنه كان يرمي الجمرة الدنيا بسبع حصيات يكبر على إثر كل حصاة، ثم يتقدم فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياماً طويلاً يدعو ويرفع يديه، ثم يرمي الجمرة الوسطى كذلك فيأخذ ذات الشمال فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياماً طويلاً فيدعو ويرفع يديه، ثم يرمي الجمرة ذات العقبة من بطن الوادي ولا يقف عندها ويقول هكذا رأيته عليه الصلاة والسلام يفعل هذا[(٤)]. وإنما يرفع يديه حذاء منكبيه قيل يقف قدر سورة البقرة. ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره، وكذا المغمى عليه. ولو رمى بحصاتين إحداهما لنفسه والأخرى لآخر جاز ويكره، ولا ينبغي أن يترك صلاة الجماعة من الإمام بمسجد الخيف، ويكثر من الصلاة فيه أمام المنارة عند الأحجار قوله: **(فإذا كان من الغد)** هو اليوم الثالث من أيام النحر وهو الملقب بيوم النفر الأول فإنه يجوز له أن ينفر فيه بعد الرمي واليوم الرابع آخر أيام التشريق يسمى يوم النفر الثاني قوله: **(لما روي أنه عليه الصلاة والسلام الخ)**[(٥)] وروى أبو داود من حديث ابن إسحاق يبلغ به عائشة رضي الله عنها قالت «أفاض رسول الله ﷺ من آخر يوم

الصلاة والسلام **(لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن)** حديث مشهور، والمواطن هي: عند افتتاح الصلاة، والقنوت في الوتر، وفي العيدين، وعند استلام الحجر الأسود، وعلى الصفا والمروة، وبعرفات، وجمع، وعند المقامين عند الجمرتين. وذكر

---

(١) غريب جداً بهذا اللفظ. وقد ورد بدون لفظ «لا».

أي: «ترفع الأيدي... الخ. موقوفاً على ابن عمر وابن عباس، وتقدم في سنن الصلاة، ولما كان المتن ضعيفاً قال ابن الهمام: ويغني عنه حديث ابن عمر المتقدم.

(٢) تقدم قبل حديث واحد رواه البخاري ٧٥١ وغيره.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٥٣ عن سالم عن ابن عمر مرفوعاً. وتقدم مراراً.

(٤) حسن. أخرجه الحاكم ١/ ٤٤١ والطبراني في الصغير ١٠٨٩ كلاهما من حديث أبي حازم عن أبي هريرة مرفوعاً.

وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

قال الزيلعي ٣/ ٨٥: وجدت في نسخة للحاكم رواه بسند آخر عن ابن وهب عن مخرمة بن بكير عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعاً به.

وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم اهـ.

وهو كما قال. رجال كلهم ثقات فهذا الطريق يقوي الأول.

(٥) هذا ذكره صاحب الهداية بمعناه، وهو مستفاد من الحديث الآتي كما نبه على ذلك الحافظ في الدراية ٢/ ٢٨. ولذا أعرضت عنه ابن الهمام. وذكر الحديث الآتي.

الفجر جاز عند أبي حنيفة رحمه الله) وهذا استحسان، وقالا لا يجوز اعتباراً بسائر الأيام، وإنما التفاوت في رخصة النفر، فإذا لم يترخص التحق بها، ومذهبه مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، ولأنه لما ظهر أثر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك فلأن يظهر في جوازه في الأوقات كلها أولى، بخلاف اليوم الأول والثاني حيث لا يجوز الرمي فيهما إلا بعد الزوال في المشهور من الرواية، لأنه لا يجوز تركه فيهما فبقي على أصل المروي. فأما يوم النحر فأوّل وقت الرمي فيه من وقت طلوع الفجر. وقال الشافعي رحمه الله تعالى: أوله بعد نصف الليل لما روي

حين صلى الظهر. يعني يوم النحر، ثم رجع إلى منى فمكث بها ليالي أيام التشريق يرمي الجمرة إذا زالت الشمس»[1] الحديث. قال المنذري: حديث حسن، رواه ابن حبان في صحيحه قوله: **(وفيه خلاف الشافعي)** فإن عنده إذا غربت الشمس من اليوم الثالث ليس له أن ينفر حتى يرمي، قال: لأن المنصوص عليه الخيار في اليوم وإنما يمتد اليوم إلى الغروب. وقلنا: ليس الليل وقتاً لرمي اليوم الرابع فيكون خياره في النفر باقياً فيه كما قبل الغروب من الثالث فإنه خير فيه في النفر لأنه لم يدخل وقت رمي الرابع وهذا ثابت في ليلته قوله: **(اعتباراً بسائر الأيام)** أي باقي الأيام التي يرمي فيها الجمرات كلها وهما الثاني والثالث قوله: **(ومذهبه)** أي مذهب أبي حنيفة رحمه الله **(مرويّ عن ابن عباس رضي الله عنهما)** أخرج البيهقي عنه: إذا انتفخ النهار من يوم النفر فقد حل الرمي والصدر. والانتفاخ الارتفاع، وفي سنده طلحة بن عمرو ضعفه البيهقي قوله: **(أولى)** مما يمنع لجواز أن يرخص في تركه ما لم يطلع الفجر، فإذا طلع منه من تركه أصلاً ولزمه أن يقيمه في وقته. ولا شك أن المعتمد في تعيين الوقت للرمي في الأول من أوّل النهار وفيما بعده من بعد الزوال ليس إلا فعله عليه الصلاة والسلام كذلك أنه غير معقول، فلا يدخل وقته قبل الوقت الذي فعله فيه عليه الصلاة والسلام كما لا يفعل في غير ذلك المكان الذي رمى فيه عليه الصلاة والسلام، وإنما رمى عليه الصلاة السلام في الرابع من الزوال فلا يرمي قبله. وبهذا الوجه يندفع المذكور لأبي حنيفة لو قرر بطريق القياس على اليوم الأول لا إذا قرّر بطريق الدلالة، والله سبحانه وتعالى أعلم

الجمرتين يدل على أنه لا يقيم عنده جمرة العقبة ويرفع يديه حذاء منكبيه نص عليه محمد رحمه الله، وفي سائر الأدعية لا يفعل كذلك لأن الرفع ينافي السكينة والوقار فيسن في موضع ورد فيه النص ويترك في الباقي على أصل الدليل. قال: **(فإذا كان من الغد رمي الجمار الثلاث بعد الزوال)** يعني إذا زالت الشمس من اليوم الثالث من أيام النحر رمى الجمار الثلاث مثل ما رمى في اليوم الثاني **(وإن أراد أن يتعجل النفر)** أي الذهاب والخروج من منى **(إلى مكة)** في اليوم الثالث من أيام النحر فعل ذلك **(وإن أراد أن يقيم رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع بعد زوال الشمس لقوله تعالى ﴿فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه﴾)** أي فمن تعجل في اليوم الثاني والثالث من أيام النحر ومن تأخر إلى اليوم الرابع فلا إثم عليه **(لمن اتقى)** وقوله «لمن اتقى» يتعلق بهما جميعاً: أي ذلك التخيير ونفي الإثم في الحالين لأجل الحاج المتقي لئلا يتخالج في قلبه شيء منهما فيحسب أن أحدهما يؤثم صاحبه في الإقدام عليه، وإنما خص المتقي لأنه هو الحاج عند الله في الحقيقة. وقوله: **(وفيه خلاف الشافعي)** فإنه ينقطع عنده خيار النفر بغروب الشمس من اليوم الثالث لأن المنصوص عليه الخيار في اليوم وهو يمتد إلى غروب الشمس. وقلنا: الليل ليس بوقت لرمي اليوم الرابع فيكون خياره في النفر ثابتاً فيه كقبل الغروب من اليوم الثالث، بخلاف ما بعد طلوع الفجر في اليوم الرابع فإنه وقت الرمي فلا يبقى خياره بعد ذلك. وقوله: **(اعتباراً بسائر الأيام)** أراد بالأيام اليومين: أعني الثاني والثالث، لأن رمي جمرة العقبة في يوم النحر قبل الزوال جائز بلا خلاف. وقوله: **(بخلاف**

قوله: **(فمن تعجل في اليوم الثاني والثالث الخ)** أقول: لكن النفر يكون في اليوم الثالث ويصدق تعجيل في يومين فتأمل. قال ابن الهمام: يوم النفر الأول هو اليوم الثالث من أيام النحر فإنه يجوز أن ينفر فيه بعد الرمي، واليوم الرابع وهو آخر أيام التشريق ويسمى يوم النفر الثاني اهـ قال المصنف: **(في الأوقات كلها أولى)** أقول: فيه بحث.

---

(١) جيد. أخرجه أبو داود ١٩٣٧ وابن خزيمة ٢٩٥٧ وابن حبان ٣٨٦٨ والطحاوي ٢/ ٢٢٠ والحاكم ١/ ٤٧٧ وأحمد ٦/ ٩٠ كلهم من حديث عائشة. وابن إسحق صرح بالتحديث، ومن فوقه ثقات فهو حديث جيد، وتقدم الكلام عليه.

«أن النبي ﷺ رخص للرعاء أن يرموا ليلاً» ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «لا ترموا جمرة العقبة إلا مصبحين» ويروى «حتى تطلع الشمس» فيثبت أصل الوقت بالأول والأفضلية بالثاني. وتأويل ما روي الليلة الثانية والثالثة، ولأن ليلة النحر وقت الوقوف والرمي يترتب عليه فيكون وقته بعده ضرورة. ثم عند أبي حنيفة رحمه الله يمتد هذا الوقت إلى غروب الشمس لقوله عليه الصلاة والسلام «إن أوّل نسكنا في هذا اليوم الرمي»، جعل اليوم وقتاً له وذهابه بغروب الشمس. وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يمتد إلى وقت الزوال، والحجة عليه ما روينا. وإن أخر إلى الليل رماه ولا شيء عليه لحديث الدعاء. وإن أخر إلى الغد رماه لأنه وقت جنس الرمي، وعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله لتأخيره عن وقته كما هو مذهبه. قال: **(فإن رماها راكباً أجزأه)** لحصول فعل الرمي **(وكل رمي بعده رمي فالأفضل أن يرميه ماشيا وإلا فيرميه راكباً)** لأن الأول بعده وقوف ودعاء على ما ذكرنا فيرميه ماشياً ليكون أقرب إلى

قوله: **(بخلاف اليوم الأوّل)** أي من أيام التشريق لا الرمي **(والثاني)** منها فإنهما الثاني من أيام الرمي والثالث منه قوله: **(في المشهور من الرواية)** احتراز عما عن أبي حنيفة رحمه الله قال: أحبّ إليّ أن لا يرمي في اليوم الثاني والثالث حتى تزول الشمس، فإن رمي قبل ذلك أجزأه وحمل المروي من قوله عليه الصلاة والسلام[1] على اختيار الأفضل. وجه الظاهر ما قدمناه من وجوب اتباع المنقول لعدم المعقولية ولم يظهر أثر تخفيف فيها بتجويز الترك لينفتح باب التخفيف بالتقديم، وهذه الزيادة يحتاج إليها أبو حنيفة وحده قوله: **(لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلاً)** أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ، فذكره. ورواه أيضاً في مصنفه عن عطاء «مرسلاً»، ورواه الدارقطني بسند ضعيف وزاد فيه «وأية ساعة شاءوا من النهار»[2] وحمله المصنف على الليلة الثانية والثالثة لما عرف أن وقت رمي كل يوم إذا دخل من النهار امتدّ إلى آخر الليلة التي تتلو ذلك النهار فيحمل على ذلك، فالليالي في الرمي تابعة للأيام السابقة لا اللاحقة، بدليل ما في السنن الأربعة عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنها قال «كان رسول الله ﷺ يقدّم ضعفاء أهله بغلس ويأمرهم أن لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس»[3] وما روى البزار من حديث الفضل بن العباس رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ أمر ضعفه بني هاشم أن يرتحلوا من جمع بليل ويقول: أُبَيْنِيّ لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس»[4] وقال الطحاوي: حدثنا ابن

اليوم الأول والثاني) يعني الأول والثاني مما يرمي في الجمار الثلاث، لا الأوّل والثاني من أيام النحر. وقوله: **(في المشهور**

---

(١) يأتي بعد حديث واحد.

(٢) حسن لشواهده. أخرجه ابن أبي شيبة كما في نصب الراية ٣/ ٨٦ والطبراني كما في المجمع ٣/ ٢٦٠ كلاهما من حديث ابن عباس.
قال الهيثمي: فيه إسحق بن أبي فروة وهو متروك.
قلت: وسقط من مصنف ابن أبي شيبة إسحق هذا حيث وقع عنده: عبد الرحمن بن إسحق عن عطاء. والصواب عبد الرحمن عن إسحق بن أبي فروة عن عطاء. وابن إسحق هذا لم يسمع من عطاء كما ذكر الحافظ في الدراية ٢/ ٢٩.
ولذا أخرجه البيهقي ٥/ ١٥١ من طريق ابن أبي شيبة، وكذا ابن أبي شيبة عن عطاء مرسلاً.
لكن ورد من وجه آخر. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٧٦ من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص. وفيه إبراهيم بن يزيد إن كان هو الخوزي فهو ضعيف وإلا فلا يدري. والراوي عنه بكر بن بكار. قال يحيى: ليس بالقوي فقال ابن القطان ونقله الزيلعي في ٣/ ٨٥ ـ ٨٦.
وأخرجه البزار كما في المجمع ٣/ ٢٦٠ ومن طريق البيهقي ٥/ ١٥١ كلاهما من حديث ابن عمر.
قال الهيثمي: فيه مسلم بن خالد الزنجي ضعيف وقد وثق ونقل الزيلعي ٣/ ٨٦ عن ابن القطان أن هذا الإسناد أحسن من إسناد عبد الله بن عمرو المتقدم.
وورد من حديث ابن عمر من وجه آخر فيه عمر بن قيس. عند البيهقي ٥/ ١٥١، ورواه عن أبي سلمة بن عبد الرحمن مرسلاً، فهذا الحديث بتعدد طرقه واختلاف مخارجه يرقى إلى درجة الحسن والله أعلم.

(٣) حسن. أخرجه أبو داود ١٩٤٠ والترمذي ٨٩٣ والنسائي ٥/ ٢٧٠ . ٢٧٢ كلهم من حديث ابن عباس بإسناد حسن وتقدم مستوفياً.

(٤) ذكره الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٨٧ ونسبه للبزار من حديث الفضل وسكت عليه هو وابن حجر في الدراية ٢/ ٢٩.
وذكره الترمذي بأثر حديث ابن عباس ٨٩٣ فقال: وزاد مُشاشٌ الفضل فيه وهذا خطأ اهـ والله أعلم.

التضرّع، وبيان الأفضل مروي عن أبي يوسف رحمه الله. ويكره أن لا يبيت بمنى ليالي الرمي لأن النبي عليه الصلاة والسلام بات بمنى، وعمر رضي الله عنه كان يؤدب على ترك المقام بها. ولو بات في غيرها متعمداً لا يلزمه شيء عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله لأنه وجب ليسهل عليه الرمي في أيامه فلم يكن من أفعال الحج فتركه لا يوجب

أبي داود قال: حدثنا المقدمي، حدثنا فضيل بن سليمان، حدثني موسى بن عقبة، أخبرنا كريب عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن رسول الله ﷺ كان يأمر نساءه وثقله صبيحة جمع أن يفضوا مع أوّل الفجر بسواد ولا يرموا الجمرة إلا مصبحين» حدثنا محمد بن خزيمة، حدثنا حجاج، حدثنا حماد، حدثنا الحجاج عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن رسول الله ﷺ بعثه في الثقل وقال: لا ترموا الجمار حتى تصبحوا»[1] فأثبتنا الجواز بهذين والفضيلة بما قبله. وفي النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الإسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلى الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة، والليل وقت الجواز مع الإساءة اهـ. ولا بد من كون محمل ثبوت الإساءة عدم العذر حتى لا يكون رمي الضعفة قبل الشمس ورمي الرعاء ليلاً يلزمهم الإساءة، وكيف بذلك بعد الترخيص، ويثبت وصف القضاء في الرمي من غروب الشمس عند أبي حنيفة إلا أنه لا شيء فيه سوى ثبوت الإساءة إن لم يكن لعذر قوله: (**وبيان الأفضل مروي عن أبي يوسف رحمه الله**) حكي عن إبراهيم بن الجراح قال: دخلت على أبي يوسف رحمه الله في مرضه الذي توفي فيه، ففتح عينيه وقال: الرمي راكباً أفضل أم ماشياً؟ فقلت: ماشياً، فقال: أخطأت، فقلت: راكبا، فقال: أخطأت، ثم قال: كل رمي بعده وقوف، فالرمي ماشياً أفضل، وما ليس بعده وقوف فالرمي راكباً أفضل، فقمت من عنده فما انتهيت إلى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته، فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة. وفي فتاوى قاضيخان: قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: الرمي كله راكباً أفضل اهـ، لأنه روي ركوبه عليه الصلاة السلام فيه كله، وكأن أبا يوسف يحمل ما روى من ركوبه عليه الصلاة والسلام في رمي الجمار كلها على أنه ليظهر فعله فيقتدي به ويسأل ويحفظ عنه المناسك كما ذكر في طوافه راكباً، وقال عليه الصلاة والسلام «خذوا عني مناسككم، فلا أدري لعلي لا أحج بعد هذا العام»[2] وفي الظهيرية أطلق استحباب المشي، قال: يستحب المشي إلى الجمار،

من الرواية) احتراز عما روى الحسن عن أبي حنيفة إنه إن كان من قصده أن يتعجل في النفر الأول فلا بأس بأن يرمي في اليوم الثالث قبل الزوال، وإن رمى بعده فهو أفضل، وإن لم يكن ذلك من قصده لا يجوز أن يرمي إلا بعد الزوال وذلك لدفع الحرج لأنه إذا نفر بعد الزوال لا يصل إلى مكة إلا بالليل فيحرج في تحصيل موضع النزول. ووجه الظهر أنه عليه الصلاة والسلام لم يرم فيه إلا بعد الزوال. وقوله: (**ثم عند أبي حنيفة**) حاصله أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر إلى طلوع الشمس وقت الجواز مع الإساءة، وما بعده إلى الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز من غير إساءة والليل ومن الجواز بالإسناد كذا في مبسوط شيخ الإسلام (**وعن أبي يوسف أنه يمتد**) أي وقت الرمي في اليوم الأول (**إلى وقت الزوال**) لأن الوقت يعرف بتوقيت الشرع والشرع ورد بالرمي قبل الزوال فلا يكون ما بعده وقتاً له (**والحجة عليه ما روينا**) يعني قوله عليه الصلاة والسلام «إن أوّل نسكنا في هذا اليوم». وقوله: (**وبيان الأفضل مروي عن أبي يوسف**) يعني به ما حكي عن إبراهيم بن الجراح قال: دخلت على أبي يوسف رضي الله عنه في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال: الرمي راكباً أفضل أم ماشياً؟ فقلت: ماشياً، فقال: أخطأت، فقلت راكباً، فقال: أخطأت، ثم قال: كل رمي بعده وقوف فالرمل فيه ماشياً أفضل، وما ليس بعده وقوف فالرمي فيه راكباً أفضل، فقمت من عنده فما انتهيت إلى باب الدار حتى سمعت الصراخ

---

(١) حسن. أخرجه الطحاوي في المعاني ٢١٦ و٢١٧ من طريقين عن ابن عباس. الأول إسناده حسن، والطريق الثاني فيه حجاج وهو ابن أرطاة غير قوي. لكن الحديث يتقوى بطريقين.

وحمل الطحاوي قوله «مصبحين» على أن المراد طلوع الشمس.

(٢) صحيح. هو بعض حديث جابر الطويل رواه مسلم ١٢١٨، وغيره.

الجابر. قال: (ويكره أن يقدم الرجل ثقله إلى مكة ويقيم حتى يرمي) لما روي أن عمر رضي الله عنه كان يمنع منه ويؤدب عليه، ولأنه يوجب شغل قلبه (وإذا نفر إلى مكة نزل بالمحصب) وهو الأبطح وهو اسم موضع قد نزل به رسول الله ﷺ وكان نزوله قصداً هو الأصح حتى يكون النزول به سنة على ما روي أنه ﷺ قال لأصحابه «إنا نازلون

وإن ركب إليها فلا بأس به والمشي أفضل. وتظهر أولويته لأنا إذا حملنا ركوبه عليه الصلاة والسلام على ما قلنا يبقى كونه مؤدياً عبادة، وأداؤها ماشياً أقرب إلى التواضع والخشوع، وخصوصاً في هذا الزمان فإن عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يأمن من الأذى بالركوب بينهم للزحمة قوله: (خلافاً للشافعي) فإنه واجب عنده، ثم قيل: يلزمه بتركه مبيت ليلة مدّ ومدان لليلتين ودم لثلاث قوله: (لأنه وجب) أي ثبت إذ هو سنة عندنا يلزم بتركه الإساءة على ما يفيده لفظ الكافي حيث استدل بأن العباس رضي الله عنه استأذن النبي عليه الصلاة السلام في أن يبيت بمكة ليالي منى من أجل سقايته فأذن له[1]، ثم قال: ولو كان واجباً لما رخص في تركها لأجل السقاية اهـ. فعلم أنه سنة، وتبعه صاحب النهاية، وبحديث العباس هذا استدل ابن الجوزي للشافعي على الوجوب وقال: ولولا أنه واجب لما احتاج إلى أذن وليس بشيء إذ مخالفة السنة عندهم كان مجتنباً جداً خصوصاً إذا انضم إليها الانفراد عن جميع الناس مع الرسول عليه الصلاة والسلام، فاستأذن لإسقاط الإساءة الكائنة بسبب عدم موافقته عليه الصلاة والسلام مع مرافقته فإنه أفظع منه حال عدم المرافقة، بل هو جفاء لما فيه من إظهار المخالفة المستلزمة لسوء الأدب، وذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يبيت بمنى على ما قدمناه من حديث عائشة رضي الله عنها «أنه عليه الصلاة والسلام مكث بمنى ليالي أيام التشريق يرمي الجمرة إذا زالت الشمس»[2] ونفس حديث العباس[3] رضي الله عنه يفيده، وما ذكره المصنف من أن عمر رضي الله عنه يؤدب على ترك المبيت بمنى الله سبحانه أعلم به. نعم أخرج ابن أبي شيبة عنه أنه كان ينهي أن يبيت أحد من وراء العقبة، وكان يأمرهم أن يدخلوا منى. وأخرج أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنهما نحوه. وأخرج أيضاً عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كره أن ينام أحد أيام منى بمكة. وأخرج في تقديم الثقل عن الأعمش عن عمارة قال: عمر رضي الله عنه: من قدم ثقله من منى ليلة ينفر فلا حج له. وقال أيضاً: حدثنا وكيع عن شعبة عن الحكم عن إبراهيم عن عمرو بن شرحبيل عن عمر قال: من ندم ثقله قبل النفر فلا حج له[4] اهـ: يعني الكمال قوله: (وهو الأبطح) قال في الإمام: وهو موضع بين مكة ومنى وهو إلى منى أقرب، وهذا لا تحرير فيه. وقال غيره: هو فناء مكة حدّة ما بين الجبلين المتصلين بالمقابر إلى الجبال المقابلة

بموته، فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة. والذي روى جابر أن النبي ﷺ رمى الجمار كلها راكباً فإنما فعله. ليكون أشهر للناس حتى يقتدوا به فيما يشاهدونه منه. وقوله: (ولو بات في غيره) أي في غير منى (متعمداً لا يلزمه شيء عندنا خلافاً للشافعي) فإنه قال: إن ترك البيتوتة ليلة فعليه مد، وإن تركها ليلتين فعليه مدان، وإن ترك ثلاث ليال فعليه دم. وقاس ترك البيتوته في وجوب الجزاء بترك الرمي: ولنا (أنه وجب ليسهل عليه الرمي في أيامه) يعني أن المقصود من البيتوته غيرها وهو أن يسهل عليه ما يقع في الغد من النسك وهو الرمي، فلما لم تكن مقصودة لنفسها لم تكن من أفعال الحج فلم يوجب تركها جابراً كالبيتوته بمنى ليلة العيد. قال: (ويكره أن يقدّم الرجل ثقله إلى مكة) الثقل بفتحتين: متاع المسافر وحشمه والجمع أثقال، والمحصب: اسم موضع ويسمى الأبطح وهو موضع ذو حصى بين مكة ومنى نزل به رسول الله ﷺ قصداً، وهو الأصح حتى يكون سنة. وقوله: (هو الأصح) احتراز عن قول ابن عباس إن النزول به ليس بسنة، لكنه

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٣٤ و١٧٤٣ و١٧٤٤ و١٧٤٥ ومسلم ١٣١٥ وأبو داود ٥٩٥٩ والدارمي ١٨٧٨ وابن ماجه ٣٠٦٥ والبيهقي ٥/١٥٣ وأحمد ٢/١٩، ٢٨، ٨٨ كلهم عن نافع عن ابن عمر به.

(٢) تقدم قبل سبعة أحاديث وإسناده قوي.

(٣) هو المتقدم قبل حديث واحد.

(٤) راجع هذه الآثار في نصب الراية ٣/٨٧، ٨٨، والدراية ٢/٢٩.

غداً بالخيف خيف بني كنانة حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم» يشير إلى عهدهم على هجران بني هاشم، فعرفنا أنه نزل به إراءة للمشركين لطيف صنع الله تعالى به، فصار سنة كالرمل في الطواف. قال: **(ثم دخل مكة وطاف بالبيت سبعة أشواط لا يرمل فيها وهذا طواف الصدر)** ويسمى طواف الوداع وطواف آخر عهده بالبيت لأنه يودّع البيت ويصدر به **(وهو واجب عندنا)** خلافاً للشافعي، لقوله ﷺ «من حجّ هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت

لذلك مصعداً في الشق الأيسر وأنت ذاهب إلى منى مرتفعاً من بطن الوادي، وليست المقبرة من بالمحصب، ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء، ويهجع هجعة ثم يدخل مكة قوله: **(هو الأصح)** يحترز به عن قول من قال: لم يكن قصداً فلا يكون سنة لما أخرج البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ليس المحصب بشيء إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ[1]. وأخرج مسلم عن أبي رافع مولى رسول الله ﷺ قال: «لم يأمرني رسول الله ﷺ أن أنزل الأبطح حين خرج من منى، ولكن جئت وضربت قبته فجاء فنزل»[2]. وعن عائشة رضي الله عنها أنه قصده وليس بسنة لأنه قصده لمعنى التسهيل. روى الستة عنها قالت: إنما نزل رسول الله ﷺ المحصب ليكون أسمح لخروجه وليس بسنة، فمن شاء نزله ومن شاء لم ينزله[3]. وجه المختار ما نقله المصنف وهو ما أخرجه الجماعة عن أسامة بن زيد قال: «قلت: يا رسول الله اين تنزل غداً في حجته؟ فقال: هل ترك لنا عقيل منزلاً؟ ثم قال: نحن نازلون بخيف بني كنانة حيث تقاسمت قريش على الكفر: يعني المحصب»[4] الحديث. وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ ونحن بمنى «نحن نازلون غداً بخيف بني كنانة حيث تقاسموا على الكفر» وذلك أن قريشاً وبني كنانة تحالفت على بني هاشم وبني المطلب أن لا يناكحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا إليهم رسول الله ﷺ: يعني بذلك المحصب[5] اهـ. فثبت بهذا أنه نزله قصداً ليرى لطيف صنع الله به وليتذكر فيه نعمته سبحانه عليه عند مقايسة نزوله به الآن إلى حاله قبل ذلك: أعني حال انحصاره من الكفارة في ذات الله تعالى، وهذا أمر يرجع إلى معنى العبادة، ثم هذه النعمة التي شملته عليه الصلاة والسلام من النصر والاقتدار على إقامة التوحيد وتقرير قواعد الوضع الإلهي الذي دعا الله تعالى إليه عباده لينتفعوا به في دنياهم ومعادهم لا شك في أنها النعمة العظمى على أمته لأنهم مظاهر المقصود من ذلك المؤزر، فكل واحد منهم جدير بتفكرها والشكر التام

موضع نزل به رسول الله ﷺ اتفاقاً. والأصح عندنا أنه سنة ونزل فيه رسول الله ﷺ قصداً **(على ما روي أنه قال لأصحابه بمنى: إنا نازلون غداً بالخيف خيف بن كنانة الخ)** والخيف بسكون الياء المكان المرتفع، وخيف بني كنانة هو المحصب. وقوله: **(ويسمى طواف الوداع)** الوداع بفتح الواو اسم للتوديع كسلام وكلام **(وهو واجب عندنا خلافاً للشافعي)** فإنه عنده سنة لأنه بمنزلة طواف القدوم، ألا ترى أن كل واحد منهما يأتي به الآفاقي دون المكي وما هو من واجبات الحج فالآفاقي والمكي فيه سواء **(ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف» وأنه رخص للنساء الحيض)** وذلك أيضاً دليل الوجوب وإلا لم يكن لتخصيص الرخصة بالحيض فائدة والمكي والآفاقي في واجبات الحج سواء فيما إذا كانت العلة مشتركة وهنا ليست كذلك لأن علة هذا الطواف التوديع وليس بموجود في المكيّ ولا في حق من هو فيما وراء الميقات ولا في حق من اتخذ مكة داراً ثم بدا له أن يخرج. لا يقال: لو كان واجباً للوداع لوجب على المعتمر الآفاقي لأن ركن العمرة هو الطواف فكيف يصير مثل ركنه تبعاً له؟ وقوله: **(لما قدمنا)** يعني في موضعين من قوله عليه الصلاة والسلام

---

(١) موقوف صحيح. أخرجه البخاري ١٧٦٦ ومسلم ١٣١٢ كلاهما عن ابن عباس.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٣١٣ عن أبي رافع بهذا اللفظ.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٦٥ ومسلم ١٣١١ وأبو داود ٢٠٠٨ والترمذي ٩٢٣ وابن ماجه ٣٠٦٩ وأحمد ٦/ ٤١ . ١٩٠ . ٢٠٧ . ٢٢٥ . ٢٣٠ . ٢٤٥ وابن حبان ٣٨٩٦ والبيهقي ٥/ ١٦١ من طرق عدة كلهم عائشة به.

وفي رواية أحمد الأخيرة: والله ما نزلها إلا من أجلي.

(٤) صحيح. أخرجه الجماعة يأتي في المواريث في بحث هل يرث المسلم الكافر، والكفر المسلم.

(٥) صحيح أخرجه البخاري ومسلم ١٣١٤ بهذا السياق كلاهما من حديث أبي هريرة.

الطواف» ورخص للنساء الحيض تركه. قال: (إلا على أهل مكة) لأنهم لا يصدرون ولا يودعون، ولا رمل فيه لما بينا أنه شرع مرة واحدة، ويصلي ركعتي الطواف بعده لما قدمنا (ثم يأتي زمزم فيشرب من مائها) لما روي «أن النبي

عليها لأنها عليه أيضاً فكان سنة في حقهم لأن معنى العبادة في ذلك يتحقق في حقهم أيضاً. وعن هذا حصب الخلفاء الراشدون. أخرج مسلم عن ابن عمر رضي الله عنه «أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا ينزلون بالأبطح»[١] وأخرج عنه أيضاً أنه كان يرى التحصيب سنة وكان يصلي الظهر يوم النفر المحصب، قال نافع: قد حصب رسول الله ﷺ والخلفاء بعده اهـ[٢]. وعلى هذا الوجه لا يكون كالرمل. ولا على الأول لأن الإراءة لم يلزم أن يراد بها إراءة المشركين ولم يكن بمكة مشرك عام حجة الوداع. بل المراد إراءة المسلمين الذين كان لهم علم بالحال الأول قوله: (لأنه يودع البيت) ولهذا كان المستحب أن يجعله آخر طوافه. وفي الكافي للحاكم: ولا بأس بأن يقيم بعد ذلك ما شاء. ولكن الأفضل من ذلك أن يكون طوافه حين يخرج. وعن أبي يوسف والحسن: إذا اشتغل بعده بعمل بمكة يعيده لأنه للصدر، وإنما يعتد به إذا فعله حين يصدر. وأجيب بأنه إنما قدم مكة للنسك، فحين تم فراغه منه جاء أوان الصدر فطوافه حينئذ يكون له إذ الحال أنه على عزم الرجوع. نعم روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه: إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء قال: أحبّ إليّ أن يطوف طوافاً آخر كي لا يكون بين طوافه ونفره حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه، وليس ذلك بحتم إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك. والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر، وأما وقته على التعيين فأوله بعد طواف الزيارة إذا كان على عزم السفر، حتى لو طاف لذلك ثم أطال الإقامة بمكة ولو سنة ولم ينو الإقامة بها ولم يتخذها دار جاز طوافه ولا آخر له وهو مقيم، بل لو أقام عاماً لا ينوي الإقامة فله أن يطوفه ويقع أداء. ولو نفر ولم يطف يجب عليه أن يرجع فيطوفه ما لم يجاوز المواقيت بغير إحرام جديد، فإن جاوزها لم يجب الرجوع عيناً، بل إما أن يمضي وعليه دم، وإما أن يرجع فيرجع بإحرام جديد لأن الميقات لا يجاوز بلا إحرام فيحرم بعمرة، فإذا رجع ابتدأ بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شيء عليه لتأخيره وقالوا: الأولى أن لا يرجع ويريق دماً لأنه أنفع للفقراء وأيسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الإحرام ومشقة الطريق «قوله لقوله عليه الصلاة والسلام» أخرج الترمذي عنه عليه الصلاة والسلام «من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت، إلا الحيض» فرخص لهن رسول الله ﷺ[٣] وقال حسن صحيح. وفي الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما «أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن المرأة الحائض»[٤] لا يقال: أمر ندب بقرينة المعنى وهو أن

«وليصلّ الطائف لكل أسبوع ركعتين. وقوله لأن ختم كل طواف بركعتين فرضاً كان الطواف أو نفلاً. وقوله: (ويأتي زمزم) أي بعد تقبيل العتبة وإتيانه الملتزم وإلصاقه خده بجدار الكعبة يأتي زمزم فيشرب من مائه ويصب منه على جسده ويقول:

قوله: (وإلا لم يكن لتخصيص الرخصة بالحيض فائدة) أقول: وأنت خبير بأن مآله الاستدلال بمفهوم المخالفة ونحن لا نقول به. قوله: (وقوله ويأتي زمزم: أي بعد تقبيل العتبة وإتيانه الملتزم وإلصاقه خده بجدار الكعبة) أقول: فيحتاج ما في البداية من عطف إتيان الملتزم على إتيان زمزم بكلمة ثم إلى تأويل، ونص عبارته: ثم يأتي زمزم فيشرب من مائها ثم يأتي الملتزم. قال الزيلعي: واختلفوا هل

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٣١٠ والترمذي ٩٢١ وابن ماجه ٣٠٦٩ وابن خزيمة ٢٩٩٠ وابن حبان ٣٨٩٥ كلهم عن نافع عن ابن عمر.

(٢) أثر ابن عمر. أخرجه مسلم ١٣١٠ ح٣٣٨.

(٣) صحيح. أخرجه الترمذي ٩٤٤ وابن ماجه ٣٠٧١ والطحاوي ٢/ ٢٣٥ وابن خزيمة ٣٠٠١ وابن حبان ٣٨٩٩ والحاكم ١/ ٤٦٩ ـ ٤٧٠ والطبراني في الكبير ١٣٣٩٣ من طرق كلهم من حديث ابن عمر.
ورواية ابن ماجه فيها اختلاف يسير. صححه الحاكم على شرطهما، ووافقه الذهبي، وهو كما قالا رجاله رجال البخاري ومسلم، وشاهده الآتي.

(٤) صحيح. أخرجه البخاري ٣٢٩ و١٧٥٥ ومسلم ١٣٢٨ والشافعي ١/ ٣٦٤ والحميدي ٥٠٢ والدارمي ٢/ ٧٢ والطحاوي ٢/ ٢٣٣ والبيهقي ٥/ ١٦١ كلهم عن ابن عباس به.

عليه الصلاة والسلام استقى دلواً بنفسه فشرب منه ثم أفرغ باقي الدلو في البئر» ويستحب أن يأتي الباب ويقبل العتبة

المقصود الوداع. لأنا نقول: ليس هذا يصلح صارفاً عن الوجوب لجواز أن يطلب حتماً لما في عدمه من شائبة عدم التأسف على الفراق، وشبه عدم المبالاة به على أن معنى الوداع ليس مذكوراً في النصوص، بل أن يجعل آخر عهدهم بالطواف فيجوز أن يكون معلولاً بغيره مما لم نقف عليه، ولو سلم فإنما تعتبر دلالة القرينة إذا لم يفقها ما يقتضي خلاف مقتضاها، وهنا كذلك فإن لفظ الترخيص يفيد أنه ختم في حق من لم يرخص له لأن معنى عدم الترخيص في الشيء هو تحتيم طلبه إذ الترخيص فيه هو إطلاق تركه فعدمه عدم إطلاق تركه، ومما يفيد أيضاً أن الأمر على حقيقته من الوجوب ما وقع في صحيح مسلم «كان الناس ينصرفون في كل وجه، فقال رسول الله ﷺ: لا ينصرفنّ أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت»[١] فهذا النهي وقع مؤكداً بالنون الثقيلة. وهو يؤكد موضوع اللفظ، والله سبحانه أعلم قوله: (**وليس على أهل مكة**) من كان داخل الميقات وكذا من اتخذ مكة داراً ثم بدا له الخروج ليس عليهم طواف صدر، وكذا فائت الحج لأن العود مستحق عليه. ولأنه صار كالمعتمر، وليس على المعتمر طواف الصدر ذكره في التحفة. وفي إثباته على المعتمر حديث ضعيف رواه الترمذي. وفي البدائع قال أبو يوسف رحمه الله: أحبّ إليّ أن يطوف المكي طواف الصدر لأنه وضع لختم أفعال الحج. وهذا المعنى يوجد في أهل مكة. وفصل فيمن اتخذ مكة داراً بين أن نوى الإقامة بها قبل أن يحل النفر الأول فلا طواف عليه للصدر، وإن نواه بعده لا يسقط عنه في قول أبي حنيفة. وقال أبو يوسف: يسقط عنه في الحالين إلا إذا كان شرع فيه قوله: (**ويأتي زمزم**) أي بعد تقبيل العتبة والتزام الملتزم فيشرب منه ويفرغ على جسده باقي الدلو ويقول: اللهم إني أسألك رزقاً واسعاً وعلماً نافعاً وشفاء من كل داء كذا عن ابن عباس رضي الله عنهما، وسنضم إلى هذا ما يتيسر من قريب إن شاء الله تعالى، ثم ينصرف راجعاً إلى أهله مقهقراً. وإذا خرج من مكة يخرج من الثنية السفلى من أسفل مكة لما روى الجماعة إلا الترمذي «أنه عليه الصلاة والسلام كان يدخل من الثنية العليا ويخر من الثنية السفلى»[٢] قوله: (**لما روي «أن النبي عليه الصلاة والسلام استقى» الخ**) الذي في حديث جابر الطويل[٣] يفيد أنهم نزعوا له كذا في مسند أحمد ومعجم الطبراني عن ابن عباس رضي الله عنه قال «جاء النبي ﷺ إلى زمزم فنزعنا له دلواً فشرب ثم مجّ فيها ثم أفرغناها في زمزم. ثم قال: لولا أن تغلبوا عليها لنزعت بيدي»[٤] وما رواه المصنف من أنه عليه الصلاة والسلام

اللهم إني أسألك رزقاً واسعاً وعلماً نافعاً وشفاء من كل داء وقوله: (**فهذا بيان تمام الحج**) يعني الحج الذي أراد عليه الصلاة

يبدأ بالملتزم أو بزمزم؟ والأصح أنه يبدأ بزمزم اهـ وظاهر كلام المصنف[٥]: اختيار البداءة بالملتزم كما لا يخفى.

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٣٢٧ وأبو داود ٢٠٠٢ والدارمي ٢/ ٧٢ وابن خزيمة ٢٩٩٩ و٣٠٠٠ والطحاوي ٢/ ٢٣٣ وابن حبان ٣٨٩٧ وابن الجارود ٤٩٥ والبيهقي ٥/ ١٦١ كلهم عن ابن عباس به.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٧٥ و١٥٧٦ ومسلم ١٢٥٨ وأبو داود ١٨٦٦ والنسائي ٥/ ٢٠٠ وابن ماجه ٢٩٤٠ والدارمي ١٨٦٣ وأحمد ٢/ ١٤. ٢١. ٢٩. ٥٩ كلهم من حديث ابن عباس.

وورد نحوه من حديث عائشة. أخرجه البخاري ١٥٧٧ و١٥٧٨ ومسلم ١٢٠٥٨ وأبو داود ١٨٦٩ والترمذي ٨٥٣ وأحمد ٦/ ٤٠ كلهم عن عائشة.

(٣) تقدم مراراً.

(٤) جيد. أخرجه أحمد ١/ ٣٧١ والطبراني كما في نصب الراية ٣/ ٩٠ كلاهما من حديث ابن عباس.

سكت عليه الزيلعي وابن حجر، وإسناده جيد رجاله رجال مسلم. فيه قيس بن سعد فيه كلام لا يضر، وهو من رجال مسلم. وأخرجه أحمد ١/ ٧٦ من حديث علي بإسناد ضعيف، ورواه ابن سعد عن عطاء مرسلاً كما ذكر الزيلعي ٣/ ٩٠ وأخرجه البزار كما في المجمع ٣/ ٢٨٧ من حديث أبي الطفيل.

وقال الهيثمي: فيه محمد بن مهزم وثقه يحيى. قال: ورواه البزار من حديث عثمان وفيه سعيد بن عبد الملك فيه كلام اهـ.

فهذا الحديث بمجموع طرقه يرقى إلى درجة الحسن الصحيح، والله أعلم.

(٥) قوله المحشي (وظاهر كلام المصنف) يعني بالمصنف صاحب العناية كما ترى كتبه مصححة.

(ثم يأتي المتلزم، وهو ما بين الحجر إلى الباب فيضع صدره ووجهه عليه ويتشبث بالأستار ساعة ثم يعود إلى أهله)

استقى بنفسه دلواً رواه في كتاب الطبقات مرسلاً. أخبرنا عبد الوهاب عن ابن جريج عن عطاء «أن النبي عليه الصلاة والسلام لما أفاض نزع بالدلو: يعني من زمزم لم ينزع معه أحد، فشرب ثم أفرغ باقي الدلو في البئر وقال: لولا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لم ينزع منها أحد غيري، قال: فنزع هو بنفسه الدلو فشرب منها لم يعنه على نزعها أحد»(١) وقد يجمع بأن ما في هذا كان بعقب طواف الوداع. وما في حديث جابر رضي الله عنه وما معه كان عقيب طواف الإفاضة، ولفظه ظاهر فيه حيث قال «فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر، فأتى بني عبد المطلب يسقون على زمزم فقال: انزعوا»(٢) الحديث. وطوافه للوداع كان ليلاً كما رواه البخاري عن أنس بن مالك «أن النبي ﷺ صلى بمكة الظهر والعصر والمغرب والعشاء، ورقد رقدة بالمحصب ثم ركب إلى البيت فطاف به»(٣) ولكن قد يعكره ما رواه الأزرقي في تاريخ مكة: حدثني جدّي أحمد بن محمد بن الوليد الأزرقي، حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه رضي الله عنه «أن النبي ﷺ أفاض في نسائه ليلاً فطاف على راحلته يستلم الركن بمحجنه ويقبل طرف المحجن، ثم أتى زمزم فقال: انزعوا، فلولا أن تغلبوا لنزعت معكم ثم أمر بدلو فنزع له منها فشرب»(٤) إلا أن يحمل على أن أزواجه أفضن لطواف الإفاضة ليلاً فمضى معهن عليه الصلاة والسلام، والله سبحانه أعلم.

فصل في فضل ماء زمزم، تكثيراً للفائدة وترغيباً للعابدين

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ «خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم، فيه طعام طعم وشفاء سقم، وشرّ ماء على وجه الأرض ماء بوادي برهوت بقبة حضرموت كرجل الجراد يصبح يتدفق وتمسي لا بلال فيها»(٥) رواه الطبراني في الكبير، ورواته ثقات، ورواه ابن حبان أيضاً. وبرهوت بفتح الباء الموحدة والراء وضم الهاء وآخره تاء مثناة. وعن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «زمزم طعام طعم وشفاء سقم»(٦) رواه البزار بإسناد صحيح. وطعم بضم الطاء وسكون العين: أي طعام يشبع. وعن ابن عباس رضي الله عنه «كنا نسميها شباعة: يعني زمزم، وكنا نجدها نعم العون على العيال»(٧) رواه الطبراني في الكبير وإسناده صحيح. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أيضاً قال: قال رسول الله ﷺ «ماء زمزم لما شرب له، إن شربته تستشفي شفاك الله، وإن شربته لشبعك أشبعك الله، وإن شربته لقطع ظمئك قطعه الله، وهي هزمة جبريل وسقيا الله إسماعيل»(٨) رواه

(١) مرسل. تقدم في الذي قبله.

(٢) هو بعض حديث جابر الطويل أخرجه مسلم ٨/ ١٢ وغيره وتقدم مراراً.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٦٤ بهذا اللفظ من حديث أنس.

(٤) مرسل. تقدم قبل حديث. وهذا لا يقوم به حجة في معارضته لحديث مسند يرويه البخاري. والله أعلم.

(٥) حديث ابن عباس. أخرجه الطبراني في الكبير كما في المجمع ٣/ ٢٨٦ عن ابن عباس مرفوعاً.
وقال الهيثمي: رواته ثقات، وصححه ابن حبان.

(٦) صحيح. أخرجه البزار والطبراني كما في المجمع ٣/ ٢٨٦ كلاهما من حديث أبي ذر.
قال الهيثمي: رجال البزار رجال الصحيح. وكذا صححه المصنف ابن الهمام رحمه الله.

(٧) موقوف صحيح. أخرجه الطبراني في الكبير كما في المجمع ٣/ ٢٨٦ عن أبي الطفيل عن ابن عباس موقوفاً. وقال الهيثمي: رجاله ثقات.

(٨) ضعيف جداً. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٨٩ والحاكم ١/ ٤٧٣ كلاهما من حديث مجاهد عن ابن عباس به.
قال الحاكم: صحيح إن سلم من الجارودي. وسكت الذهبي وقال في الميزان. يعني الذهبي: الجارودي محمد بن حبيب غمزه الحاكم أتى بخبر باطل اتهم بسنده اهـ ومراده هذا الحديث.
وقال الحافظ في اللسان ٥/ ١١٥، ١١٦: هذا الخبر في المستدرك، ورواه الدارقطني وهو حديث ماء زمزم، وأخطأ الجارودي فيه حيث وصله، وإنما رواه ابن عيينة موقوفاً على مجاهد. هكذا حدث به حفاظ أصحابه كالحميدي وسعيد بن منصور وابن أبي عمر اهـ وأعله ابن القطان بالراوي عن الجارودي ذكره في التعليق المغني على الدارقطني ٢/ ٢٨٩ هذا. فالصواب أنه من قول مجاهد.

هكذا روي أن النبي عليه الصلاة والسلام فعل بالملتزم ذلك. قالوا: وينبغي أن ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه

الدارقطني وسكت عنه مع أن شيخه فيه عمر بن حسن الأشناني، تأثمه الذهبي في الميزان بسكوته مع أن عمر بن الحسن الأشناني القاضي كبا الحسين قد ضعفه الدارقطني، وجاء عنه أنه كذبه وله بلايا قال: وهو بهذا الإسناد باطل لم يروه ابن عيينة، بل المعروف حديث جابر من رواية عبد الله بن المؤمل. ودفع بأن الأشناني لم ينفرد[1] به حتى يلزم الدارقطني شرح حاله وقد سلم الذهبي ثقة من بين الأشناني وابن عيينة ولهذا انحصر القدح عنه فيه لكن قد رواه الحاكم في المستدرك قال: حدثنا علي بن هشام العدل، حديث محمد بن هشام به وزاد فيه «وإن شربته مستعيذاً أعاذك الله» قال: وكان ابن عباس رضي الله عنه إذا شرب ماء زمزم قال: اللهم إني أسألك علما نافعاً ورزقاً واسعاً وشفاء من كل داء[2] وقال: صحيح الإسناد إن سلم من الجارود، وقيل قد سلم منه فإنه صدوق. وقال الخطيب في تاريخه والحافظ المنذري: لكن الراوي محمد بن هشام المروزي لا أعرفه اهـ. وقال غيره ممن يوثق بسعة حاله وهو قاضي القضاة شهاب الدين العسقلاني هو ابن حجر علي بن حمشاد من الإثبات، وهو بفتح الحاء المهملة أوّل الحروف ثم ميم ساكنة بعدها شين معجمة، وشيخه محمد بن هشام ثقة. والهزمة بفتح الهاء: أن تغمر موضعاً بيدك أو رجلك فيصير فيه حفرة، فقد ثبت صحة هذا الحديث إلا ما قيل إن الجارود تفرد عن ابن عيينة بوصله، ومثله لا يحتج به إذا انفرد فكيف إذا خالف؟ وهو من رواية الحميدي وابن أبي عمر وغيرهما ممن لازم ابن عيينة أكثر من الجارود فيكون أولى[3]. واعلم أن الذي نحتاج إليه الحكم بصحة المتن عن رسول الله ﷺ، ولا علينا كونه من خصوص طريق بعينه. وهنا أمور تدل عليه: منها أن مثله لا مجال للرأي فيه فوجب كونه سماعاً، وكذا إن قلنا العبرة في تعارض الوصل والوقف والإرسال للمواصل بعد كونه ثقة لا للأحفظ ولا غيره، مع أنه قد صح تصحيح نفس ابن عيينة له في ضمن حكاية حكاها أبو بكر الدينوري في الجزء الرابع من المجالسة قال: حدثنا محمد ابن عبد الرحمن، حدثنا الحميدي قال: كنا عند سفيان بن عيينة فحدثنا بحديث «ماء زمزم لما شرب له» فقال رجل من المجلس ثم عاد فقال: يا أبا محمد أليس الحديث الذي قد حدثتنا في ماء زمزم صحيحاً؟ قال: نعم، قال الرجل: فإني شربت الآن دلواً من زمزم على أنك تحدثني بمائة حديث، فقال له سفيان: اقعد فقعد فحدّث بمائة حديث(٤). فبجميع ما ذكرنا لا يشك بعد في صحة هذا الحديث سواء كان على اعتباره موصولاً من حديث ابن عباس رضي الله عنه أو حكما بصحة المرسل لمجيئه من وجه آخر مما سنذكره، أو حكماً بأنه عن النبي عليه الصلاة والسلام بسبب أنه مما لا يدرك بالرأي. وأعني بالمرسل ذلك الموقوف على مجاهد بناء على أنه إذا كان لا مجال للرأي[5] فيه بمنزلة قول مجاهد قال رسول الله ﷺ، وعلى ما رواه سعيد بن منصور عن ابن عيينة في السنن كذلك. وأما مجيئه من وجه آخر، فروى أحمد في مسنده وابن ماجه عن عبد الله بن المؤمل أنه سمع أبا الزبير يقول: سمعت جابر بن عبد الله يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول «ماء زمزم لما شرب له» هذا لفظه عند ابن ماجه ولفظه

والسلام بقوله «من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» كذا في المبسوط.

---

(١) نعم لم ينفرد به الأشناني وإنما علته الجارودي حيث أخطأ فيه كما ذكر الحافظ في اللسان، تقدم في الذي قبله، ثم إن ابن القطان أعله كما تقدم بشيخ الأشناني وهو في طريق الحاكم والدارقطني معاً واسمه محمد بن أبي هشام والمروزي، وأشار إلى أنه مجهول لا يعرف حاله.

(٢) هو بعض المتقدم.

(٣) ذكر ذلك ابن حجر في اللسان ٥/ ١١٥ ـ ١١٦ وحكم بخطأ الجارودي فيه وأن الصواب وقفه على مجاهد. وقد ذكرت كلامه قبل حديث واحد.

(٤) ذكر المصنف هذه القصة لتأكيد هذا الحديث. مع أن الوهن في الحديث إنما هو بسبب الزيادات في ألفاظه أما أصل الحديث فهو قريب من الحسن. وسيأتي.

(٥) يستثنى من ذلك: ما إذا كان التابعي أو الصحابي يروي عن أهل الكتاب، ومجاهد مشهور بالرواية عن أهل الكتاب، فحديثه ليس له حكم الرفع ولا هو في معنى المرسل كما ذهب إليه المصنف، والله أعلم.

إلى البيت متباكياً متحسراً على فراق البيت حتى يخرج من المسجد. فهذا بيان تمام الحج.

عند أحمد «ماء زمزم لما شرب منه»[1] وقال الحافظ المنذري: وهذا إسناد حسن، وإنما حسنه مع أنه ذكر له علتان ضعف ابن المؤمل وكون الراوي عنه في مسند ابن ماجه الوليد بن مسلم وهو يدلس وقد عنعنه لأن ابن المؤمل مختلف فيه، واختلف فيه قول ابن معين قال مرة ضعيف، وقال مرة لا بأس به، وقال مرة صالح. ومن ضعفه فإنما ضعفه من جهة حفظه كقول أبي زرعة والدارقطني وأبي حاتم فيه: ليس بقويّ، وقال ابن عبد البر: سيىء الحفظ ما علمنا فيه ما يسقط عدالته، فهو حينئذ ممن يعتبر بحديثه، وإذا جاء حديثه من غير طريقه صار حسناً، ولا شك في مجيء الحديث المذكور كذلك. وأما العلة الثانية فمنتفية، فإن الحديث معروف عن عبد الله بن المؤمل من غير رواية الوليد فإنه في رواية الإمام أحمد هكذا: حدثنا عبد الله بن الوليد، حدثنا عبد الله بن المؤمل عن أبي الزبير الخ، فقد ثبت حسنه[2] من هذا الطريق، فإذا انضمّ إليه ما قدمناه حكم بصحته. وفي فوائد أبي بكر بن المقرىء من طريق سويد بن سعيد المذكور قال: رأيت ابن المبارك دخل زمزم فقال: اللهم إن ابن المؤمل حدثني عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله ﷺ قال «ماء زمزم لما شرب له» اللهم فإني أشربه لعطش يوم القيامة. وما عن سويد عن ابن المبارك في هذه القصة أنه قال: اللهم إن ابن المؤمل حدثنا عن محمد بن المنكدر عن جابر محكوم بانقلابه على سويد في هذه المرة بل المعروف في السند الأول[3]. وهذه زيادات عن السائب أنه كان يقول: اشربوا من سقاية

---

(١) يشبه الحسن. أخرجه ابن ماجه ٣٠٦٢ وأحمد ٣/٣٠٧ ٣٧٢٠ وابن عدي في الكامل ٤/١٣٦ والخطيب في تاريخ بغداد ٣/١١١٩ وابن حبان في المجروحين ٢/٢٨ كلهم من حديث جابر.
ومداره على عبد الله بن المؤمل.
قال ابن عدي: هذا الحديث يعرف بابن المؤمل، وعامة حديثه الضعف عليه بين.
وقال العقيلي: لا يتابع على كثير من حديثه.
وقال ابن حبان: كان قليل الحديث منكر الرواية لا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد.
وقال ابن حجر في التقريب: ضعيف.
وقال الذهبي في الميزان: ضعفوه. قال يحيى ضعيف.
ورواية: ليس به بأس. وقال أحمد: أحاديثه مناكير وقال الدارقطني والنسائي: ضعيف.
وقال الحافظ العراقي في الإحياء ٣/٢٢٨: رواه ابن ماجه من حديث جابر بسند ضعيف.
وجاء في تلخيص الحبير ٢/٢٦٨ ما ملخصه: قال البيهقي: تفرد بن ابن المؤمل. ثم رواه البيهقي عن إبراهيم بن طهمان عن أبي الزبير عن جابر به وقال ابن حجر: ولا يصح عن ابن طهمان عن أبي الزبير وإنما سمعه من ابن المؤمل ورواه البيهقي والخطيب في تاريخ بغداد من حديث سويد ابن سعيد عن ابن المبارك عن أبي الموال عن ابن المنكدر عن جابر به. وقال البيهقي: تفرد به سويد.
قال ابن حجر: هو ضعيف جداً. وكذلك رويناه في فوائد ابن المقرىء هذا الطريق وقد اغتر الدمياطي بهذا الإسناد فحكم بأنه على رسم الصحيح. وغفل أن سويداً روى له مسلم متابعة وقد أخرج عنه قبل عماه وقبل أن يفسر حديثه.
ورواه الدارقطني والحاكم عن الجارودي عن ابن عيينة به والجارود صدوق إلا أن حفاظ أصحاب ابن عيينة رووه عن مجاهد من قوله اهـ باختصار.
وجاء في فتح الباري ٣/٤٩٣ ما يدل على توهين ابن حجر لهذا الحديث.
الخلاصة: وإن نقل المصنف عن المنذري تحسين هذا الحديث لكن، خالفه غيره كابن حبان وابن عدي والعقيلي والذهبي وابن حجر والعراقي والبيهقي وآخرون وأكدوا كونه تفرد به ابن المؤمل وهو ضعيف. ومع شيء من التجاوز وكونه صحيح المعنى ربما يصير محتمل الضعف أو هو يشبه الحسن والله أعلم.
تنبيه: وقد وهم الألباني في هذا الحديث حيث ذكره في الإرواء ٤/٣٢٠ وحكم بصحته وهذا فيه تساهل ظاهر فمثل هذا الحديث ينفرد به ابن المؤمل ويسرقه بعض الهلكى ثم نحكم بصحته. فهذا شيء عجيب غريب!!! والله تعالى أعلم. ومع ذلك فالشرب من زمزم مستحب لكن رسول الله ﷺ فعله.

(٢) كيف يصير حسناً وابن المؤمل في الطريق. وهو الذي يعرف به وقد قال الحافظ في ترجمته في التقريب: ضعيف.

(٣) هذه القصة يرويها سويد بن سعيد وهو الذي قال فيه يحيى: لو كان عندي فرس ورمح غزوت سويداً. لما يرويه من مناكير. ثم في الطريق ابن المؤمل أيضاً.

العباس رضي الله عنه فإنه من السنة[١]. رواه الطبراني وفيه رجل مجهول. وعن جماعة من العلماء أنهم شربوه لمقاصد فحصلت، فمنهم صاحب ابن عيينة المتقدم. وعن الشافعي أنه شربه للرمي فكان يصب في كل عشرة تسعة، وشربه الحاكم لحسن التصنيف ولغير ذلك فكان أحسن أهل عصره تصنيفاً. قال شيخنا قاضي القضاة شهاب الدين العسقلاني الشافعي. ولا يحصى كم شربه من الأئمة لأمور نالوها، قال: وأنا شربته في بداية طلب الحديث أن يرزقني الله حالة الذهبي في حفظ الحديث، ثم حججت بعد مدّة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد من نفسي المزيد على تلك الرتبة[٢]، فسألت رتبة أعلى منها وأرجو الله أن أنال ذلك منه اهـ. وجميع ما تضمنه هذا الفصل غالبه من كلامه وقليل منه من كلام الحافظ عبد العظيم المنذري، والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفات على حقيقة الإسلام معها قوله: (هكذا روي) روى أبو داود عن عمرو بن شعيب قال: طفت مع عبد الله، فلما جئنا دبر الكعبة قلت: ألا تتعوّذ؟ قال: أتعوّذ بالله من النار، ثم مضى حتى استلم الحجر وقام بين الركن والباب، فوضع صدره ووجهه وذراعيه وكفيه هكذا، وبسطهما بسطاً ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يفعله[٣]. ورواه ابن ماجه وقال فيه عن أبيه عن جده قال المنذري: فيكون شعيب ومحمد قد طافا مع عبد الله اهـ. وهو مضعف بالمثنى بن الصباح، والمراد بعبد الله عبد الله بن عمرو بن العاص جد عمرو بن شعيب الأعلى، صرح بتسميته عبد الرزاق في روايته بسند أجود منه. وأما تعيين محل الملتزم فأسند البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه ﷺ قال «ما بين الركن والباب ملتزم»[٤] وأخرجه ابن عدي في الكامل عن عباد بن كثير عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً، ووقفه عبد الرزاق قال: حدثنا ابن عيينة عن عبد الكريم الجزري عن مجاهد قال: قال ابن عباس: هذا الملتزم ما بين الركن والباب، وكذا هو في الموطإ بلاغاً[٥]، ولمثله حكم المرفوع لعدم استقلال العقل به، هذا والملتزم من الأماكن التي يستجاب فيها الدعاء نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: فوالله ما دعوت قط إلا أجابني. وفي رسالة الحسن البصري أن الدعاء مستجاب هناك في خمسة عشر موضعاً: في الطواف، وعند الملتزم وتحت الميزاب، وفي البيت، وعند زمزم، وخلف المقام، وعلى الصفا، وعلى المروة، وفي السعي، وفي عرفات، وفي مزدلفة، وفي منى، وعند الجمرات. وذكر غيره أنه يستجاب عند رؤية البيت وفي الحطيم، لكن الثاني هو تحت الميزاب، ويستحب أن يدخل البيت وقد قدمنا آدابه في الفروع التي تتعلق في الطواف فارجع إليها.

---

(١) موقوف: أخرجه الطبراني كما في المجمع ٣/ ٢٨٦ عند السائب موقوفاً. وقال الهيثمي: فيه راوٍ لم يسم اهـ.
قلت: وكون الشرب منه سنة هذا أكيد فقد جاء في أحاديث صحاح شربه عليه الصلاة والسلام من زمزم بعدما أفاضت من عرفات قادماً مكة. ولكن هذا لا يعني تقوية الحديث.

(٢) قلت: ما زال للذهبي تفوق على ابن حجر في أشياء عديدة. ويكفي الذهبي مؤرخ الإسلام وأحد النقاد المتأخرين الذين ندر وجودهم بل ربما لم يوجد والله تعالى أعلم.

(٣) يشبه الحسن: أخرجه أبو داود ١٨٩٩ وابن ماجه ٢٩٦٢ والبيهقي ٥/ ٩٢ . ٩٣ كلهم من طريق المثنى بن الصّبّاح عن عمرو بن شعيب به. ورواه الدارقطني ٢/ ٢٨٩ باختصار.
قال المنذري في مختصره: فيه المثنى لا يحتج به وقد سمع شعيب من جده على الصحيح اهـ.
وفي التقريب: المثنى ضعيف اختلط بآخره.
لكن توبع. قال الزيلعي ٣/ ٩١: وراه عبد الرزاق وإسحق في مسنده والبيهقي والدارقطني كلهم عن عمرو بن شعيب به. لكن باختصار. ورواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن عمرو بأتم منه وهو أصلي إسناداً من طريق المثنى اهـ كلامه.
لكن قال البيهقي عقب رواية ابن جريج: لا أدري هل سمعه ابن جريج من عمرو بن شعيب أم لا والحديث مشهور بالمثنى اهـ كلامه.
قلت: ابن جريج مدلس وقد عنعنه فليس ببعيد أن يكون سمع هذا الحديث من المثنى والله أعلم.

(٤) ضعيف. أخرجه البيهقي في الشعب كما في نصب الراية ٣/ ٩١ عن حديث ابن عباس.
قال ابن حجر في الدراية ٢/ ٣١: فيه إبراهيم بن إسماعيل بن مجمع وهو ضعيف اهـ.
وأخرجه ابن عدي في الكامل ٤/ ٣٣٥ من حديث ابن عباس وفيه عباد بن كثير.
قال ابن عدي: عباد لا يكتب حديثه قاله يحيى بن معين وقال أحمد: روى أحاديث كذب لم يسمعها اهـ باختصار فالخبر واهٍ والصواب الموقوف وهو الآتي.

(٥) موقوف. أخرجه عبد الرزاق كما في نصب الراية ٣/ ٩١ ومالك في الموطأ لكن من رواية أبي مصعب كما نبه على ذلك ابن حجر في الدراية ٢/ ٣١ كلاهما عن ابن عباس موقوفاً. وهي في رواية مالك بلاغاً بلا سند.

فصـــل

(فإن لم يدخل المحرم مكة وتوجه إلى عرفات ووقف بها) على ما بينا (سقط عنه طواف القدوم) لأنه شرع في ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر الأفعال، فلا يكون الإتيان به على غير ذلك الوجه سنة (ولا شيء عليه بتركه) لأنه سنة، وبترك السنة لا يجب الجابر (ومن أدرك الوقوف بعرفة ما بين زوال الشمس من يومها إلى طلوع الفجر من يوم النحر فقد أدرك الحج) فأول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام وقف بعد الزوال، وهذا بيان أوّل الوقت. وقال عليه الصلاة والسلام «من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج، ومن

فصـــل

حاصله مسائل شتى من أفعال الحج هي عوارض خارجة عن أصل الترتيب، وهي تتلو الصورة السليمة، وهي ما أفاده من ابتداء الحج بقوله فإن كان مفرداً نوى بتلبيته الحج، إلى أن قال: فهذا بيان تمام الحج قوله: (لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام وقف بعد الزوال) تقدم في حديث جابر الطويل[(١)]، وقال «من أدرك عرفة» الخ رواه الدارقطني عنه ﷺ «من وقف بعرفة بليل فقد أدرك الحج، ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج، فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل»[(٢)] وفي سنده رحمة بن مصعب قال الدارقطني: ولم يأت به غيره. وفي ذكر الجملتين معاً أحاديث أخر لم تسلم، وأخرجه الأربعة مقتصراً على الجملة الأولى عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي «أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله ﷺ وهو بعرفة فسألوه، فأمر منادياً ينادي: الحج عرفة، فمن جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج»[(٣)]. الحديث، وما أظن أن في معنى الجملة الثانية خلافاً بين الأئمة فيحتاج إلى اثباته. ورواه الحاكم وصححه، وعبد الرحمن هذا ذكره البغوي في الصحابة وروى له الترمذي والنسائي حديثاً آخر في النهي عن المزفت، وبه يظل قول ابن عبد البر لم يرو عنه غير هذا الحديث قوله: (فهو محجوج عليه بما روينا) حجة مالك الحديث الذي سنذكره من قوله عليه الصلاة والسلام «الحج عرفة، فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم

فصـل

لما ذكر أفعال الحج على الترتيب وأتمها ألحق مسائل شتى من أفعال الحج في فصل على حدة (فإن لم يدخل المحرم مكة وتوجه إلى عرفات ووقف بها على ما بينا) من أحكام الوقوف بعرفة (سقط عنه طواف القدوم) على ما ذكره في الكتاب وهو واضح، وكذلك قوله ومن أدرك الوقوف بعرفة (ومالك رحمه الله تعالى كان يقول: إن أوّل وقته بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس) مستدلاً بقوله عليه الصلاة والسلام «الحج عرفة، فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهاراً فقد تم حجه» والنهار

(فصل فإن لم يدخل المحرم مكة إلخ)

قوله: (وكان مبيناً وقت الوقوف بفعله) أقول: فيه بحث، إذ لا إجمال في الحديث الذي رواه مالك حتى يحتاج إلى البيان فتأمل، والحديث «الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه» قوله: (وقلنا هذه الزيادة غير مشهورة الخ) أقول: سبق من الشارح في الباب السابق، وسيجيء في أول أدب القاضي أن مثل ذلك لا يضر إذا كان رجاله عدولاً. وأيضاً استدل الأصحاب بهذ

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١٨ وتقدم مراراً.

(٢) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٢/ ٢٤١ من حديث ابن عمر وقال: رحمة بن مصعب ضعيف ولم يأت به غيره.
وأعله ابن حجر في الدراية ٢/ ٣١ أيضاً بشيخ ابن مصعب وهو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى فهو صدوق سيىء الحفظ كما في التقريب. وما بعده أحسن منه.

(٣) جيد. أخرجه أبو داود ١٩٤٩ والترمذي ٨٨٩ والنسائي ٥/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥ والدارمي ١٨٢٧ وابن ماجه ٣٠١٥ والطيالسي ١٣٠٩ و١٣٠١ وأحمد ٤/ ٣٠٩ ـ ٣٣٥ والطحاوي ٢/ ٢١٠ وابن حبان ٣٨٩٢ والدارقطني ٢/ ٢٤١ والحاكم ٢/ ٢٧٨ وابن خزيمة ٢٨٢٢ والبيهقي ٥/ ١٥٢ من طرق كثيرة كلهم من حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي. ورجاله ثقات كلهم مشهورون.
قال الترمذي: قال ابن عيينة: هذا أجود حديث رواه الثوري: قال ابن عيينة: هذا الحديث أم المناسك. وصححه الحاكم وأقره الذهبي ورواته كلهم ثقات.

فاته عرفة بليل فقد فاته الحج» وهذا بيان آخر الوقت. ومالك رحمه الله إن كان يقول: إن أوّل وقته بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس فهو محجوج عليه بما روينا **(ثم إذا وقف بعد الزوال وأفاض من ساعته أجزأه)** عندنا لأنه ﷺ ذكره بكلمة أو فإنه قال «الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه» وهي كلمة التخيير. وقال مالك: لا يجزيه إلا أن يقف في اليوم وجزء من الليل، ولكن الحجة عليه ما رويناه **(ومن اجتاز بعرفات نائماً أو**

حجه»[1] وتقدم من حديث عروة بن مضرّس وليس فيه لفظ الحج عرفة، وهو في حديث الديلي[2]، فمجموع هذا اللفظ يتحصل من مجموع الحديثين. وحاصل حجة المصنف أن فعله عليه الصلاة والسلام كان من الزوال، وهو وقع بياناً لوقت الوقوف الذي دلت الإشارة على افتراضه في قوله تعالى ﴿فإذا أفضتم من عرفات﴾ وعليه أن يقال: إنما يلزم لو لم يثبت غير ذلك الفعل، فأما إذا ثبت قول أيضاً فيه بصرح بأن وقته لا يقتصر على ذلك القدر عرف به أن فعله كان بياناً لسنة الوقوف، والأولى فيه ويثبت بالقول بيان أصل الوقت المباح وغيره، فقول ابن عمر رضي الله عنهما للحُجاج حين زالت الشمس: الساعة إن أردت السنة، مراد به السنة الاصطلاحية في عرف الفقهاء، ألا ترى أنه لا يتعين الذهاب إلى الموقف من ذلك الوقت بل لو أخره جاز قوله وقال مالك رحمه الله: **(لا يجزيه إن وقف من النهار إلا أن يقف في اليوم وجزء من الليل)** التحرير في العبارة أن يقال: وقال مالك: لا يجزيه إن وقف من النهار إلا أن يقف معه جزءاً من الليل، وهذا لأنه إذا لم يقف إلا من الليل أجزأه عنده. والحاصل أنه يلزم الجمع بين جزء من الليل مع جزء من النهار لمن وقف بالنهار وهو بأن يفيض بعد الغروب، وملجؤه فعله ﷺ. ووجه الاستدلال به مثل ما قلنا معه في أن أول الوقت من الزوال. ويرد عليه هنا مثل ما أوردناه علينا من جهته هناك، وهو أنه قد ثبت قول يفيد عدم تعين ذلك، وبه يقع البيان كالفعل فتحمل الإفاضة بعد الغروب على أنه السنة الواجبة، وقبله على أنه الركن بالقول المذكور مع ترك الواجب قوله: **(لأن ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف)** والمشي وإن أسرع لا يخلو عن قليل وقوف على ما قرر في فنه، والوقوف بمزدلفة على هذا يجزيه الكون بها ولو نائماً أو ماراً لا يعلم أنها مزدلفة قوله: **(وهي ليست بشرط لكل ركن)** إلا أن يكون ذلك الركن مما يستقل عبادة مع عدم إحرام تلك العبادة فيحتاج فيه إلى أصل النية، وعن هذا وقع الفرق بين الوقوف والطواف، فإنه لو طاف هارباً أو طالباً لهارب أو لا يعلم أنه البيت الذي يجب الطواف به لا يجزيه لعدم النية. ولو نوى أصل الطواف جاز. ولو عين جهة غير الفرض مع أصل النية لغت، حتى لو طاف يوم النحر عن نذر وقع عن طواف الزيارة ولم يجزه عن النذر. ولأن

اسم للوقت من طلوع الشمس **(وهو محجوج بما روينا)** أنه وقف بعد الزوال وكان مبيناً وقت الوقوف بفعله عليه الصلاة والسلام. فدل على أن ابتداء الوقوف بعد الزوال. وقوله: **(ثم إذا وقف بعد الزوال)** ظاهر وقال مالك: **(لا يجزيه إلا أن يقف في اليوم وجزء من الليل)** وذلك بأن تكون إفاضته بعد الغروب، واستدل بقوله عليه الصلاة والسلام «من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج، ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج» وقلنا: هذه الزيادة غير مشهورة، وإنما المشهور: «من فاته عرفة فقد فاته

الحديث آنفاً على مطلوبهم فتأمل، ولعل الأولى في الجواب أن يخص حديث مالك بمن فاته الوقوف بعرفة نهاراً. والمعنى والله أعلم: ومن فاته عرفة بليل وقد فاته نهاراً، دفعاً للتعارض الواقع بينه وبين حديث «الحج عرفة» الخ فليتأمل.

---

(١) حسن. أخرجه أبو داود ١٩٥٠ الترمذي ٨٩١ والنسائي ٥/ ٢٦٤ وابن ماجه ٣٠١٦ والدارمي ٢/ ٥٩ والحميدي ٩٠١ وابن حبان ٣٨٥١ والحاكم ١/ ٤٦٣ كلهم من حديث عروة بن مضرّس.
وقال الترمذي: حسن صحيح. وكذا صححه الحاكم على شرطهما وأقره الذهبي. وقد تقدم تخريجه.
تنبيه: وليس فيه لفظ «الحج عرفة» وإنما هو من المتقدم.

(٢) تقدم قبل حديث واحد.

مغمى عليه أو لا يعلم أنها عرفات جاز عن الوقوف) لأن ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف، ولا يمتنع ذلك بالإغماء والنوم كركن الصوم. بخلاف الصلاة لأنها لا تبقى مع الإغماء، والجهل يخلّ بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن **(ومن أغمي عليه فأهلّ عنه رفقاؤه جاز عند أبي حنيفة)** رحمه الله وقالا: **(لا يجوز، ولو أمر إنساناً بأن يحرم عنه إذا أغمي عليه أو نام فأحرم المأمور عنه صح)** بالإجماع. حتى إذا أفاق أو استيقظ وأتى بأفعال الحج جاز. لهما

الوقوف يؤدي في إحرام مطلق فأغنت النية عند العقد عن الأداء عنها فيه، بخلاف الطواف يؤدي بعد التحلل من الإحرام بالحلق فلا يغني وجودها عند الإحرام عنها فيه، وهذا الفرق لا يتأتى إلا في طواف الزيارة لا العمرة والأوّل يعمهما قوله: **(ومن أغمي عليه فأهلّ عنه رفقاؤه جاز)** الرفيق قيد عند بعضهم وليس بقيد عند آخرين، حتى لو أهلّ غير رفقاؤه عنه جاز وهو الأولى لأن هذا من باب الإعانة لا الولاية، ودلالة الإعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان أولاً. وأصله أن الإحرام شرط عندنا اتفاقاً كالوضوء وستر العورة وإن كان له شبه الركن فجازت النيابة فيه بعد وجد نية العبادة منه عند خروجه من بلده، وإنما اختلفوا في هذه المسألة بناء على أن المرافقة هل تكون أمراً به دلالة عند العجز عنه أولاً، فقالا: لا، لأن المرافقة إنما تراد لأمور السفن لا غير فلا تتعدى إلى الإحرام، بل الظاهر منع غيره عنه ليتولاه بنفسه فيحرز ثواب ذلك، ولأن دلالة الإنابة فيه إنما تثبت إذا كان معلوماً عند الناس. وصحة الإذن بالإحرام عن غيره لا يعرفه كثير من المتفقهة فكيف بالعامي وهذا الوجه يعم منع الرفيق وغيره نصاً والأوّل دلالة. وله أن عقد الرفقة استعانة كل منهم بكل منهم فيما يعجز عنه في سفره، وليس المقصود بهذا السفر إلا الإحرام، وهو أهمها إن كان مثلاً يقصد التجارة مع الحج فكان عقد السفر استعانة فيه إذا عجز عنه كما هو في حفظ الأمتعة والدواب أو أقوى، فكانت دلالة الإذن ثابتة والعلم بجوازه ثابت نظراً إلى أن الدليل الذي دل على جواز

الحج» وفيما روينا وهو قوله عليه الصلاة والسلام «ساعة من ليل أو نهار» دليل على أن بنفس الوقوف في جزء من وقته يصير مدركاً فكان حجة عليه. وقوله **(ومن اجتاز بعرفات نائماً أو مغمى عليه)** ظاهر. وقوله **(والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن)** جواب عما يقال الجهل يخل بالنية لا محالة، والإخلال بها إخلال بالحج لكونها شرطاً، وتقريره: سلمناه أن الجهل يخل بالنية ولا نسلم أن الإخلال بها إخلال به، وإنما كان كذلك أن لو كانت شرطاً لكل ركن وليس كذلك، بل إذا كانت موجودة عند أصل هذه العبادة وهو الإحرام حقيقة أو دلالة استغنى عنها عند وجود كل ركن إذا لم يكن ثمة صارف. وإنما قلنا إذا لم يكن ثمة صارف احترازاً عما إذا طاف بالبيت هارب أو طالب غريم ولم ينو الطواف عن الحج فإنه لم يجزه، وإن كانت النية موجودة عند الإحرام لأن قصده الهروب أو اللحوق، وذلك صارف له عن النية السابقة لأنها لكونها باقية بالاستصحاب ضعيفة تنصرف بصارف. وقوله **(ومن أغمي عليه فأهلّ عنه رفقاؤه)** اتفق علماؤنا أن الإحرام يقبل النيابة حتى لو أمر إنساناً أن يحرم عنه إذا أغمي عليه أو نام ففعل صح عندهم لأنه شرط بمنزلة الوضوء وستر العورة وليس بنسك فاستقام النيابة بعد وجود نية العبادة منه وهو خروجه لحج البيت. واختلفوا في أن عقد الرفقة استنابة كالإذن به أولاً، فذهب أبو حنيفة إلى أنه استنابة كالإذن به وقالا: ليس باستنابة. وصورة ذلك أن يحرم عنه الرفقاء نيابة مع أنهم أحرموا عن أنفسهم أيضاً فيصير الرفيق محرماً عن نفسه بطريق الأصالة ومحرماً عنه أيضاً بطريق النيابة كالأب يحرم عن ابن صغير معه فكان المحرم حكماً في إحرام النيابة هو المنوب لا النائب، وعبادة النائب فيه كعبادة المنوب، حتى لو أصاب النائب صيداً كان عليه الجزاء من قبل إهلاله عن نفسه وليس عليه من جهة إهلاله عن المغمى عليه شيء. وفيه بحث من وجهين: أحدهما أن الرفيق إذا كان محرماً عن نفسه فبإحرامه عن غيره يلزم تداخل الإحرامين والثاني أنهم شبهوا الإحرام بالوضوء في قبول النيابة، وليس مثله لأن الإنسان إذا توضأ لا يكون غيره به متوضئاً وإن نوى التوضي عنه، وههنا يصير غير محرماً بإحرامه. والجواب عن الأول أن التداخل إنما يلزم أن لو كان المحرم هو النائب في الإحرامين من كل وجه، وليس كذلك بل المحرم في إحرامه النيابة هو المغمى عليه لا النائب على ما ذكرنا. وعن الثاني أن التشبيه بالوضوء في أن كل واحد منهما شرط يحتمل النيابة، ولكن النيابة في الوضوء بالتوضئة بأن يجري الماء على أعضاء المنوب فيصح له أن يصلي بذلك الوضوء، وفي هذا يتولى النائب الإحرام بنفسه، ثم فائدة ذلك أنه **(إذا أفاق أو استيقظ وأتى بأفعال الحج جاز)** عنده كما لو أمر به **(لهما أنه لم يحرم بنفسه ولا أذن**

أنه لم يحرم بنفسه ولا أذن لغيره به، وهذا لأنه لم يصرح بالإذن والدلالة تقف على العلم، وجواز الإذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام، بخلاف ما إذا أمر غيره بذلك صريحاً. وله أنه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه. والإحرام هو المقصود بهذا السفر فكان الإذن به ثابتاً دلالة،

الاستنابة في الإحرام وهو كونه شرطاً والشرط تجري فيه النيابة، كمن أجرى الماء على أعضاء محدث فإنه يصير بذلك متوضئاً، أو غطى عورة عريان فإنه يصير بذلك محصلاً للشرط، وذلك أن الدليل الشرعي منصوب فيقام وجوده مقام العلم به في حق كل من كلف بطلب العلم، ولذا لا يعذر بالجهل في دار الإسلام، بخلاف من أسلم في دار الحرب فجهل وجوب الصلاة مثلاً لا قضاء عليه. فإن قيل: ينبغي أن يجرّدوه ويلبسوه الإزار والرداء لأن النيابة ظهر أن معناها إيجاد الشرط في المنوب عنه كالتوضئة، لكن الواقع أن ليس معنى الإحرام عنه ذلك، بل أن يحرموا هم بطريق النيابة فيصير هو محرماً بذلك الإحرام من غير أن يجرّدوه، حتى إذا أفاق وجب عليه الافعال والكف عن المحظورات من غير أن يحرم بنفسه. فالجواب التجريد وإلباس غير المخيط ليس وزان التوضئة التي هي الشرط، إذ ليس ذل الإحرام بل كف عن بعض المحظورات، أعني لبس المخيط، وإنما الإحرام وصف شرعي هو صيرورته محرماً عليه أشياء موجباً عليه المضي في أفعال مخصوصة. وآلة ثبوت هذا المعنى الشرعي المسمى بالإحرام نية التزام نسك مع التلبية أو ما يقوم مقامها. ونيابتهم إنما هي بذلك المعنى في الشرط، فوجب كون الذي هو إليهم أن ينووا ويلبوا عنه فيصير هو بذلك محرماً، كما لو نوى هو ولبى، وينتقل إحرامهم إليه حتى كان للرفيق أن يحرم عن نفسه مع ذلك. وإذا باشر محظور الإحرام لزمه جزاء واحد، بخلاف القارن لأنه في إحرامين وهذا في إحرام واحد لانتقال ذلك الإحرام إلى المنوب عنه شرعاً. واعلم أنهم اختلفوا فيما لو استمر مغمى عليه إلى وقت أداء الأفعال، هل يجب أن يشهدوا به المشاهد فيطاف به ويسعى ويوقف أو لا بل مباشرة الرفقة لذلك عنه تجزيه، فاختار طائفة الأولى، وعليه يمشي التقرير المذكور، واختار آخرون الثاني وجعله في المبسوط الأصح وإنما ذلك أولى لا متعين. وعلى هذا يجب كون الدليل الذي دل على جواز الاستنابة في الإحرام الذي أقيم وجوده مقام العلم به هو كون هذه العبادة: أعني الحج عن نفسه مما تجري فيه النيابة عند العجز كما في استنابة الذي زمن بعد القدرة وأدركه الموت فأوصى به، غير أنه إن أفاق قبل الأفعال تبين أن عجزه كان في الإحرام فقط فصحت نيابتهم على الوجه الذي قلنا فيه ثم يجري هو بنفسه على موجبه، فإن لم يفق تحقق عجزه عن الكل فأجرواهم على موجبه، غير أنه لا يلزم الرفيق بفعل المحظورات شيء عن هذا الإحرام، بخلاف النائب في الحج عن الميت، ولأنه يتوقع إفاقة هذا في كل ساعة، وحينئذ يجب الأداء بنفسه لعدم العجز فنقلنا الإحرام إليه، لأنا لو لم ننقل الإحرام إليه مع هذا

لغيره به) وكل من كان كذلك ليس بمحرم لا محالة، أما أنه لم يحرم بنفسه فظاهر، وأما أنه لم يأذن لغيره فلأن الإذن إما أن يكون صريحاً أو دلالة وهو لم يصرح بالإذن إذ هو المفروض، وما ثمة دلالة لأنها تقف على العلم بجواز الإذن بالإحرام لأنه إذا لم يعلم بجوازه لا يقدم عليه **(وجواز الإذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام، بخلاف ما إذا أمر غيره بذلك صريحاً. ولأبي حنيفة أن الإذن ثابت دلالة، لأنه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه)** وقد عجز عن مباشرة ما هو المقصود بهذا السفر وهو الإحرام فكان مستعيناً بهم على تحصيله، والاستعانة إذن بالإعانة لا محالة **(فكان الإذن به ثابتاً دلالة)** وقوله: **(والعلم ثابت)** جواب عن قولهما والدلالة تقف على العلم. وتقريره أن العلم إذا كان شرط الدلالة فهو ثابت نظراً إلى الدليل وهو عقد الرفقة، والحكم يدار على الدليل فيثبت الإذن دلالة، والدلالة تعمل عمل الصريح إذا لم يخالفها صريح. فإن قلت: هذا حكم الإحرام في حكم سائر المناسك؟ قلت: الأصح أن نيابتهم عنه في أدائه صحيحة، إلا أن الأولى أن يقفوا به وأن يطوفوا به ليكون أقرب إلى أدائه لو كان مفيقاً. ومنهم من فرق فقال: إنما صحت النيابة في الإحرام لتحقق العجز وهو ليس بمتحقق في الأفعال، لأنهم إذا أحضروه المواقف كان هو الواقف، وإذا طافوا به كان هو الطائف. فإن قلت: هل لتقييد الإهلال بالرفقاء فائدة؟ قلت اختلف فيه. قال الشيخ أبو عبد الله الجرجاني:

والعلم ثابت نظراً إلى الدليل والحكم يدار عليه. قال: (والمرأة في جميع ذلك كالرجل) لأنها مخاطبة كالرجل (غير

الاحتمال لفاته الحج إذا أفاق في بعض الصور، وهو أن يفيق بعد يوم عرفة لعدم العجز عن باقي الأفعال مع العجز عن تجديد الإحرام للأداء في هذه السنة. وما جعل عقد الرفقة أو العلم بحاله دليل الإذن إلا كي لا يفوت مقصوده من هذا السفر، بخلاف الميت انتفى فيه ذلك فانتفى موجب النقل عن المباشرة للإحرام. وذكر فخر الإسلام: إذا أغمي عليه بعد الإحرام فطيف به المناسك فإنه يجزيه عند أصحابنا جميعاً لأنه هو الفاعل وقد سبقت النية منه، فهو كمن نوى الصلاة في ابتدائها ثم أدّى الأفعال ساهياً لا يدري ما يفعل أجزأه لسبق النية اهـ. ويشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف. بخلاف سائر أركان الصلاة ولم توجد منه هذه النية. والأولى في التعليل أن جواز الاستنابة فيما يعجز عنه ثابت بما قلنا، فتجوز النيابة في هذه الأفعال. ويشترط نيتهم الطواف إذا حملوه فيه كما تشترط نيته، إلا أن هذا يقتضي عدم تعين حمله والشهود، ولا أعلم تجويز ذلك عنهم. في المنتقى. روى عيسى بن أبان عن محمد رحمه الله: رجل أحرم وهو صحيح ثم أصابه عته فقضى به أصحابه المناسك ووقفوا به فلبث بذلك سنين ثم أفاق أجزأه ذلك عن حجة الإسلام. قال: وكذلك الرجل إذا قدم مكة وهو صحيح أو مريض إلا أنه يعقل فأغمي عليه بعد ذلك فحمله أصحابه وهو مغمى عليه فطافوا به فلما قضي الطواف أو بعضه أفاق وقد أغمي عليه ساعة من نهار ولم يتم يوماً أجزأه عن طوافه. وفيه أيضاً: لو أن رجلاً مريضاً لا يستطيع الطواف إلا محمولاً وهو يعقل نام من غير عته فحمله أصحابه وهو نائم فطافوا به، أو أمرهم أن يحملوه ويطوفوا به فلم يفعلوا حتى نام ثم احتملوه وهو نائم فطافوا به أو حملوه حين أمرهم بحمله وهو مستيقظ فلم يدخلوا به الطواف حتى نام فطافوا به على تلك الحالة ثم استيقظ. روى ابن سماعة عن محمد رحمه الله أنهم إذا طافوا به من غير أن يأمرهم لا يجزيه، ولو أمرهم ثم نام فحملوه بعد ذلك وطافوا به أجزأه، وكذلك إن دخلوا به الطواف أو توجهوا به نحوه فنام وطافوا به أجزأه. ولو قال لبعض من عنده: استأجر لي من يطوف بي ويحملني ثم غلبته عيناه ونام ولم يمض الذي أمره بذلك من فوره بل تشاغل بغيره طويلاً ثم استأجر قوماً يحملونه وأتوه وهو نائم فطافوا به قال: استحسن إذا كان على فوره ذلك أنه يجوز. فأما إذا طال ذلك ونام فأتوه وحملوه وهو نائم لا يجزيه عن الطواف، ولكن الإحرام لازم بالأمر. قال: والقياس في هذه الجملة أن لا يجزيه حتى يدخل الطواف وهو مستيقظ ينوي الدخول فيه، لكنا استحسنا إذا حضر ذلك فنام وقد أمر أن يحمل فطاف به أنه يجزيه. وحاصل هذه الفروع الفرق بين النائم والمغمى عليه في اشتراط صريح الإذن وعدمه، ثم في النائم قياس واستحسان. استأجر رجالاً فحملوا امرأة فطافوا بها ونووا الطواف أجزأهم ولهم الأجرة وأجزأ المرأة. وإن نوى الحاملون طلب غريم لهم والمحمول يعقل وقد نوى الطواف أجزأ المحمول دون الحاملين، وإن كان مغمى عليه لم يجزه لانتفاء النية منه ومنهم. أما جواز الطواف فلأن المرأة حين أحرمت نوت الطواف ضمناً، وإنما تراعى النية وقت الإحرام لأنه وقت العقد على الأداء. وأما استحقاق الأجر فلأن الإجارة وقعت على عمل معلوم ليس بعبادة وضعاً، وإذا حملوها وطافوا ولا ينوون الطواف بل طلب غريم لا يجزيها إذا كانت مغمى عليها لأنهم ما أتوا بالطواف وإنما أتوا بطلب الغريم والمنتقل إليها إنما هو فعلهم فلا يجزيها

كان يقول الجصاص: لا يجوز إحرام غير الرفقاء، ثم رجع وقال: الرفقاء وغيرهم في الجواز سواء لأن هذا ليس من باب الولاية بل هو من باب الإعانة، وقد قال الله تعالى ﴿وتعاونوا على البرّ والتقوى﴾ والرفقاء وغيرهم في ذلك سواء. قال (والمرأة في جميع ذلك كالرجل) المرأة في جميع مناسك الحج كالرجل لأن الخطاب بقوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ يتناول الرجال والنساء فتفعل مثل ما يفعل الرجل إلا أشياء ذكرها في الكتاب: لا تكشف رأسها وتكشف وجهها ولا

قوله: (وهو عقد الرفقة) أقول: فيه بحث.

أنها لا تكشف رأسها) لأنه عورة **(وتكشف وجهها)** لقوله عليه الصلاة والسلام «إحرام المرأة في وجهها» **(ولو سدلت شيئاً على وجهها وجافته عنه جاز)** هكذا روي عن عائشة رضي الله عنها، ولأنه بمنزلة الاستظلال بالمحمل **(ولا ترفع صوتها بالتلبية)** لما فيه من الفتنة **(ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين)** لأنه مخلٌ بستر العورة **(ولا تحلق ولكن تقصر)** لما روي «أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى النساء عن الحلق وأمرهن بالتقصير»[1] ولأن حلق الشعر في حقها مثلة كحلق اللحية في حق الرجل **(وتلبس من المخيط ما بدا لها)** لأن في لبس غير المخيط كشف العورة.

إلا إذا كانت مفيقة ونوت الطواف قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام «إحرام المرأة في وجهها»)**[2] تقدم في باب الإحرام ولا شك في ثبوته موقوفاً، وحديث عائشة رضي الله عنها أخرجه أبو داود وابن ماجه قالت: «كان الركبان يمرّون بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات، فإذا حاذونا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها، فإذا جاوزونا كشفناه»[3]. قالوا: والمستحب أن تسدل على وجهها شيئاً وتجافيه، وقد جعلوا لذلك أعواداً كالقبة توضع على الوجه ويسدل فوقها الثوب، ودلت المسألة على أن المرأة منهية عن إبداء وجهها للأجانب بلا ضرورة، وكذا دل الحديث عليه[4] قوله: **(وتلبس من المخيط ما بدا لها)** كالدرع والقميص والخفين والقفازين، لكن لا تلبس المورّس والمزعفر والمعصفر قوله: **(أو جزاء صيد)** إما بأن يكون عليه جزاء صيد في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية أو جزاء صيد الحرم اشترى بقيمته هديا قوله: **(وتوجه معها يريد الحج)** أفاد أنه لا بد من ثلاثة: التقليد والتوجه معها ونية النسك. وما في شرح الطحاوي: لو قلد بدنة بغير نية الإحرام لا يصير محرماً، ولو ساقها هدياً قاصداً إلى مكة صار محرماً بالسوق نوى الإحرام أو لم ينو مخالف لما في عامة الكتب فلا يعوّل عليه، وما في الإيضاح من قوله السنة أن يقدّم التلبية على التقليد لأنه إذا قلدها فربما تسير فيصير شارعاً في الإحرام والسنة أن يكون الشروع بالتلبية يجب حمله على ما إذا كان المقلد ناوياً قوله: **(لقوله عليه الصلاة والسلام «من قلد بدنة الخ»)**[5] غريب مرفوعاً، ووقفه ابن أبي شيبة في مصنفه على ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم قال: حدثنا ابن

ترفع صوتها بالتلبية، ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين، ولا تحلق ولكن تقصر، وتلبس ما بدا لها من المخيط من القميص

(١) حسن غريب. أخرجه أبو داود ١٩٨٤ والدارقطني ٢/ ٢٧١ كلاهما من حديث ابن عباس بلفظ: ليس على النساء حلق إنما على النساء التقصير. ثم روياه من وجه آخر عن ابن عباس مرفوعاً أيضاً.
قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٩٦ ما ملخصه: قال ابن القطان: هذا ضعيف ومنقطع. فالأول انقطاعه من جهة ابن جريج حيث قال: بلغني عن صفية. فلم يذكر من حدثه به.
وأما الثاني ففيه أبو يعقوب إن كان إسحق بن إبراهيم فذاك رجل متروك.
وكلا الطريقين مدارهما على أم عثمان بنت أبي سفيان لا يعرف حالها اهـ كلام ابن القطان.
قال الزيلعي: ورواه الدارقطني موقوفاً على ابن عمر بنحوه وفيه ليث بن أبي سليم وهو ضعيف اهـ.
قلت: وهو حديث غريب غير مشهور إلا أن في كلام ابن القطان نظر. فإن أم عثمان قال عنها ابن حجر في التقريب: روى لها أبو داود. لها صحبة وحديث اهـ.
وقال في تلخيص الحبير ٢/ ٢٦١، إسناده حسن قواه أبو حاتم في العلل والبخاري في التاريخ، وأعله ابن القطان ورد عليه ابن المواق فأصاب اهـ
(٢) الراجح وقفه. كذا صوبه الدارقطني وابن عدي والعقيلي نقله الحافظ في الدراية ٢/ ٣٢ ووافقهم. وتقدم في باب الإحرام. وثبت موقوفاً على ابن عمر.
(٣) يشبه الحسن. أخرجه أبو داود ١٨٣٣ وابن ماجه ٢٩٣٥ والدارقطني ٢/ ٢٩٤ والبيهقي ٥/ ٤٨ كلهم عن يزيد بن أبي زياد عن مجاهد عن عائشة به وإسناده غير قوي.
قال الزيلعي ٣/ ٩٤: قال ابن دقيق: يزيد تكلم فيه غير واحد اهـ وقال ابن حجر في التلخيص ٢/ ٢٧٢: ورواه ابن خزيمة وقال: في القلب من يزيد اهـ. وقال ابن حجر: وذكر الخطابي عن الشافعي أنه علق القول فيه بصحة الحديث اهـ كلام ابن حجر باختصار، وقال عنه في التقريب: ضعيف.
(٤) هو المتقدم.
(٥) لا أصل له مرفوعاً. قال الزيلعي في نصب الراية ٣/ : غريب ووافقه ابن الهمام. ثم ذكراه موقوفاً.
وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ٣٢: لم أجده مرفوعاً وإنما هو من قول ابن عمر وابن عباس.

قالوا: ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع، لأنها ممنوعة عن مماسة الرجال إلا أن تجد الموضع خالياً. قال: **(ومن قلد بدنة تطوعاً أو نذراً أو جزاء صيد أو شيئاً من الأشياء وتوجه معها يريد الحج فقد أحرم)** لقوله عليه الصلاة والسلام «من قلد بدنة فقد أحرم» ولأن سوق الهدي في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة، وإظهار الإجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول فيصير به محرماً لاتصال النية بفعل وهو من خصائص الإحرام. وصفة التقليد أن يربط على عنق بدنته قطعة نعل أو عروة مزادة أو لحاء شجرة **(فإن قلدها وبعث**

نمير، حدثنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال: من قلد فقد أحرم. حدثنا وكيع عن سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عباس قال: من قلد أو جلل أو أشعر فقد أحرم. ثم أخرج عن سعيد بن جبير أنه رأى رجلاً قلد فقال: أما هذا فقد أحرم. وورد معناه مرفوعاً أخرجه عبد الرزاق، ومن طريقه البزار في مسنده عن عبد الرحمن بن عطاء بن أبي لبيبة أنه سمع ابني جابر يحدّثان عن أبيهما جابر بن عبد الله قال «بينما النبي ﷺ جالس مع أصحابه رضي الله عنهم إذ شق قميصه حتى خرج منه فسئل فقال: واعدتهم يقلدون هديي اليوم فنسيت»[1] وذكره ابن القطان في كتابه من جهة البزار قال: ولجابر بن عبد الله ثلاث أولاد عبد الرحمن ومحمد وعقيل، والله أعلم من هما من الثلاثة. وأخرجه الطحاوي أيضاً عن عبد الرحمن بن عطاء، وضعف ابن عبد الحق وابن عبد البر عبد الرحمن بن عطاء ووافقهما ابن القطان. وروى الطبراني: حدثنا محمد بن علي الصائغ المكي، حدثنا أحمد بن شبيب بن سعيد، حدثني أبي عن يونس عن ابن شهاب، أخبرني ثعلبة بن أبي مالك القرظي: أن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري رضي الله عنه كان صاحب لواء رسول الله ﷺ أراد الحج فرجل أحد شقي رأسه، فقام غلامه فقلد هديه، فنظر إليه قيس فأهلّ وحل شق رأسه الذي رجله ولم يرجل الشق الآخر. وأخرجه البخاري في صحيحه مختصراً عن ابن شهاب بأن قيس بن سعد الأنصاري وكان صاحب لواء رسول الله ﷺ أراد الحج فرجل اهـ قوله: **(أو لحاء شجرة)** هو بالمد قشرها، والمعنى بالتقليد إفادة أنه عن قريب يصير جلداً كهذا اللحاء والنعل في اليبوسة لإراقة دمه، وكان في الأصل يفعل ذلك أي لا تهاج عن الورود والكلإ ولتردّ إذا ضلت للعلم بأنها هدي قوله: **(لما روي عن عائشة رضي الله عنها)** أخرج الستة عنها «بعث رسول الله ﷺ بالهدي فأنا فتلت قلائدها بيدي من عهن كان عندنا ثم أصبح فينا حلالاً يأتي ما يأتي الرجل من أهله» وفي لفظ «لقد رأيتني أفتل القلائد لرسول الله ﷺ فيبعث به ثم يقيم

والدرع والخمار والخفين والقفازين، ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع إلا أن تجد الموضع خالياً. ووجه جميع ذلك مذكور في الكتاب. وقوله **(ومن قلد بدنة تطوعاً أو نذراً أو جزاء صيد)** يعني صيداً قتله في إحرام ماض **(أو شيئاً من الأشياء)** كبدنة المتعة أو القران **(وتوجه معها يريد الحج فقد أحرم لقوله عليه الصلاة والسلام «من قلد بدنة فقد أحرم»)** وهذا بناء على ما ذكرنا أن الإحرام عندنا لا ينعقد بمجرد النية، بل لا بدّ من انضمام شيء آخر إليها كتكبيرة الافتتاح في الصلاة، وتقليد البدنة والتوجه معها إلى الحج يقوم مقام التلبية **(ولأن سوق الهدي في معنى التلبية في إظهار إجابة دعاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة)** قيل قوله وإظهار الإجابة معطوف على اسم إنّ إن قرىء منصوباً، وعلى محله إن قرىء مرفوعاً، فهو دليل آخر على كون السوق في معنى التلبية. وأقول: هو من تمام الأوّل. وتقريره: المقصود من التلبية إظهار الإجابة، وإظهار الإجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول. ألا ترى أن من قال يا فلان فإجابته تارة تكون بلبيك

قوله: (معطوف على اسم إن) أقول يعني في قوله لأنه لا يفعله.

---

(١) ضعيف. أخرجه البزار وعبد الرزاق كما في نصب الراية ٣/٩٧ كلاهما من حديث جابر.
وكذا الطحاوي في معاني الآثار ٢/١٣٨ ومداره على عبد الرحمن بن عطاء بن أبي لبيبة.
قال الزيلعي في نصب الراية ٣/٩٧: عبد الرحمن هذا ضعفه عبد الحق في أحكامه ووافقه ابن القطان.
وقال ابن عبد البر: لا يحتج بما انفرد به، وقد تركه مالك وكان جاره.

بها ولم يسقها لم يصر محرماً) لما روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: «كنت أفتل قلائد هدي رسول الله عليه الصلاة والسلام فبعث بها وأقام في أهله حلالاً» **(فإن توجه بعد ذلك لم يصر محرماً حتى يلحقها)** لأن عند التوجه إذا لم يكن بين يديه هدي يسوقه لم يوجد منه إلا مجرد النية، ومجرد النية لا يصير محرماً، فإذا أدركها

فينا حلالاً»[1] وأخرجا واللفظ للبخاري عن مسروق «أنه أتى عائشة رضي الله عنها فقال لها: يا أم المؤمنين إن رجلاً يبعث بالهدي إلى الكعبة ويجلس في المصر فيوصي أن تقلد بدنته فلا يزال من ذلك اليوم محرماً حتى يحل الناس، قال: فسمعت تصفيقها من وراء الحجاب فقالت: لقد كنت أفتل قلائد هدي رسول الله ﷺ فيبعث هدية إلى الكعبة، فما يحرم عليه ما أحلّ للرجل من أهله حتى يرجع الناس»[2] اهـ. وفي الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «من أهدي هدياً حرم عليه ما يحرم على الحاج، فقالت عائشة رضي الله عنها: ليس كما قال، أنا فتلت قلائد هدي رسول الله ﷺ بيدي ثم قلدها ثم بعث بها مع أبي فلم يحرم عليه ﷺ شيء أحله الله حتى نحر الهدي»[3] وهذان الحديثان يخالفان حديث عبد الرحمن بن عطاء صريحاً فيجب الحكم بغلطه. والحاصل أنه قد ثبت أن التقليد مع عدم التوجه معها لا يوجب الإحرام. وأما ما تقدم من الآثار مطلقة في إثبات الإحرام فقيدناها به حملاً لها على ما إذا كان متوجهاً جمعاً بين الأدلة وشرطنا النية مع ذلك لأنه لا عبادة إلا بالنية فكل شيء روي من التقليد مع عدم الإحرام فما كان محله إلا في حال عدم التوجه والنية فلا يعارض المذكور شيء منها. وما في فتاوي قاضيخان: لو لبى ولم ينو لا يصير محرماً في الرواية الظاهرة مشعر بأن هناك رواية بعدم اشتراطها مع التلبية، وما أظنه إلا نظر إلى بعض الإطلاقات، ويجب في مثلها الحمل على إرادة الصحيح وأن لا تجعل رواية قوله: **(فإذا أدركها وساقها أو أدركها)** ردّد بين السوق وعدمه لاختلاف الرواية فيه. شرط في المبسوط السوق مع اللحوق، ولم يشترطه في الجامع الصغير. وقال في الأصل: ويسوقه ويتوجه معه وهو أمر اتفاقي: فلو أدرك فلم يسق وساق غيره فهو كسوقه لأن فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل قوله: **(إلا في هدي المتعة)** استثناء من قوله لم يصر محرماً حتى يلحقها يعني حين خرج على إثرها وإن لم يدركها استحساناً. وهنا قيد لابد منه وهو أنه إنما يصير محرماً في هدي المتعة بالتقليد، والتوجه إذا حصلا في أشهر الحج، فإن حصلا في غيرها لا يصير محرماً مالم يدركها ويسر معها، كذا في الرقيات، وذلك لأن تقليد هدي المتعة قبل أشهر الحج لا عبرة به لأنه من أفعال المتعة، وأفعال المتعة قبل أشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوّعاً. وفي هدي التطوّع ما لم يدركه ويسر معه لا يصير محرماً. وذكر أبو اليسر: دم القران يجب أن يكون كالمتعة، وجه القياس ظاهر. وحاصل وجه الاستحسان زيادة خصوصية هدي المتعة

وتارة بالحضور والامتثال بين يديه **(فيصير به)** أي بالسوق **(محرماً لاتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام)** فحصل الإجابة لبى أو لم يلبّ، وإنما قال بدنة لأن الغنم لا تقلد، وهذا لأن التقليد لئلا يمنع من الماء والعلف إذا علم أنه هدي، وهذا فيما يغيب عن صاحبه كالإبل والبقر والغنم ليس كذلك، فإنه إذا لم يكن معه صاحبه يضيع. وقوله **(فإن قلدها وبعث بها)** ظاهر

قوله: **(وقلنا إذا أدركها)** أقول: على رواية المبسوط، والأولى أن يقول، أو أدركها، وفيه شيء.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٠٢ و١٧٠٣ ومسلم ١٣٢١ والنسائي ٥/ ١٧٣ ـ ١٧٤ وابن ماجه ٣٠٩٥ والطحاوي ٢/ ٢٦٥ وابن حبان ٤٠١١ كلهم عن الأسود عن عائشة به.
وأخرجه البخاري ١٦٩٦ و١٦٩٨ و١٦٩٩ و١٧٠٠ و٢٣١٧ ومسلم ١٣٢١ وأبو داود ١٧٥٧ و١٧٥٩ والترمذي ٩٠٨ والنسائي ٥/ ١٧١ وابن ماجه ٣٠٩٨ ومالك ١/ ٣٤٠ وأحمد ٦/ ٧٨ ـ ٨٥ ـ ٢١٦ والحميدي ٢٠٩ وابن حبان ٤٠٠٩ و٤٠١١ و٤٠١٢ وأبو يعلى ٤٦٥٩ والطحاوي ٢/ ٢٦٥ والبغوي ١٨٩٠ والبيهقي ٥/ ٢٣٣ من طرق كثيرة كلهم من حديث عائشة مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٥٥٦٦ ومسلم ١٣٢١ ح٣٧٠ والنسائي ٥/ ١٧١ وأبو يعلى ٤٦٥٨ والطحاوي ٢/ ٢٦٥ كلهم عن مسروق عن عائشة به واللفظ للبخاري.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٠٠ ومسلم ١٣٢١ ح٣٦٩ كلهما من حديث عمرة عن عائشة به.

وساقها أو أدركها فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الإحرام فيصير محرماً كما لو ساقها في الابتداء. قال: **(إلا في بدنة المتعة فإنه محرم حين توجه)** معناه إذا نوى الإحرام وهذا استحسان. وجه القياس فيه ما ذكرنا. ووجه الاستحسان أن هذا الهدي مشروع على الابتداء نسكاً من مناسك الحج وضعاً لأنه مختص بمكة، ويجب شكراً للجمع بين أداء النسكين، وغيره قد يجب بالجناية وإن لم يصل إلى مكة فلهذا اكتفى فيه بالتوجه، وفي غيره توقف على حقيقة الفعل **(فإن جلل بدنة أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن محرماً)** لأن التجليل لدفع الحر والبرد والذباب فلم

بالحج، فالتوجه إليه توجه إلى ما فيه زيادة خصوصية بالحج حتى شرط لذبحه الحرم ويبقى بسبب سوقه الإحرام، فلما ظهر أثره في الإحرام بقاء أظهرنا له في ابتدائه نوع اختصاص، وهو أن بالتوجه إليه مع قصد الإحرام يصير محرماً، بخلاف غيره لأنه قد يجب بالجناية وإن لم يصل إلى مكة ويذبح قبل مكة ولم يظهر له أثر شرعاً في الإحرام أصلاً قوله **(وقال الشافعي الخ)** هذا خلاف في مفهوم لفظ البدنة إما في أنه هل هو في اللغة كذلك أو لا فقلنا نعم ونقلنا كلام أهل اللغة فيه. قال الخليل: البدنة ناقة أو بقرة تهدى إلى مكة. قال النووي: هو قول أكثر أهل اللغة. وقال الجوهري: البدنة ناقة أو بقرة. وإما في أنه في اللغة كذلك اتفاقاً، ولكنه هل هو في الشرع على المفهوم منه لغة؟ لم ينقل عنه أولا فقلنا نعم، وقال الشافعي: لا. فإذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كما يخرج بالجزور. وعنده لا يخرج إلا بالجزور. له قوله عليه الصلاة والسلام «من اغتسل يوم الجمعة ثم راح في الساعة الأولى فكأنما قرّب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة»[1] الحديث متفق عليه. فقول المصنف والصحيح من الرواية في الحديث «كالمهدي جزوراً» غير صحيح، بل هي[2] أصح لأنها متفق عليها، ورواية الجزور في مسلم فقط ولفظه أنه عليه الصلاة والسلام قال «على كل باب من أبواب المسجد ملك يكتب الأوّل فالأوّل مثل الجزور، ثم صغر إلى مثل البيضة»[3] الحديث. بل الجواب أن التخصيص باسم خاص لا ينفي الدخول باسم عام، وغاية ما يلزم من الحديث أنه أراد بالاسم الأعم في الأوّل وهو البدنة خصوص بعض ما يصلح له وهو الجزور، لا كل ما يصدق عليه بقرينة إعطاء البقرة لمن راح في الساعة الثانية في مقام إظهار التفاوت في الأجر للتفاوت في المسارعة، وهذا لا يستلزم أنه في الشرع خصوص الجزور إلا ظاهر بناء على عدم إرادة الأخص بخصوصه بالأعم لكن يلزمه النقل. والحكم باستعمال لفظ في خصوص بعض ما صدقاته مع الحكم ببقاء ما استقر له على حاله أسهل من الحكم بنقله عنه بسبب استعمال من الاستعمالات من غير كثرة فيه عن تعارض الحكمين

وكانت الصحابة مختلفين في هذه المسألة على ثلاثة أقول: فمنهم من قال إذا قلدها صار محرماً، ومنهم من قال إذا توجه في أثرها صار محرماً، ومنهم من قال إذا أدركها وساقها صار محرماً، فأخذنا بالمتيقن وقلنا إذا أدركها وساقها صار محرماً لاتفاق الصحبة في هذه الحالة. وقوله **(فإذا أدركها وساقها أو أدركها)** ردّد بين السوق وعدمه لأن الرواية قد اختلفت فيه. شرط في المبسوط السوق مع اللحوق ولم يشترط السوق بعد اللحوق في الجامع الصغير، والمصنف جمع بين الروايتين. وقوله **(فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الإحرام)** أما إذا ساق الهدي فظاهر وأما إذا أدرك ولم يسق وساق غيره فلأن فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل. وقوله **(إلا في بدنه المتعة)** استثناء من قوله لم يصر محرماً حتى يلحقها. قال في النهاية: ههنا قيد لا بد من ذكره وهو أنه في بدنة المتعة إنما يصير محرماً بالتقليد والتوجه إذا حصلا في أشهر الحج، فإن حصلا في غير أشهر الحج لا يصير محرماً ما لم يدرك الهدي ويسر معه. هكذا في الرقيات لأن تقليد هدي المتعة في غير أشهر الحج لا

---

(١) متفق عليه تقدم في الجمعة.

(٢) يعني: المتفق عليه بلفظ «فكأنما قدم بدنة...» الخ.

والذي انفرد به مسلم لفظ «مثل الجزور...» الخ.

فصاحب الهداية رحمه الله رجح رواية مسلم واعترضه الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٩٩ ووافقه ابن الهمام رحمهما الله تعالى.

(٣) صحيح. رواه مسلم وتقدم مستوفياً في الجمعة.

يكن من خصائص الحج. والإشعار مكروه عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلا يكون من النسك في شيء. وعندهما إن كان حسناً فقد يفعل للمعالجة، بخلاف التقليد لأنه يختص بالهدي، وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة أيضاً. قال: **(والبدن من الإبل والبقر)** وقال الشافعي رحمه الله: من الإبل خاصة لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث الجمعة «فالمتعجل منهم كالمهدي بدنة، والذي يليه كالمهدي بقرة» فصل بينهما. ولنا أن البدنة تنبىء عن البدانة وهي الضخامة، وقد اشتركا في هذا المعنى ولهذا يجزي كل واحد منهما عن سبعة. والصحيح من الرواية في الحديث «كالمهدي جزوراً» والله تعالى أعلم.

ولزوم أحدهما مع أنه قد ثبت من لسان أهل العرف الذي يدعي نقله إليه خلافه في حديث جابر «كنا ننحر البدنة عن سبعة، فقيل: والبقرة؟ فقال: وهل هي إلا من البدن»[١] ذكره مسلم في صحيحه.

[فرع] اشترك جماعة في بدنة فقلدها أحدهم صاروا محرمين إن كان يأمر البقية وساروا معها. ويستحب التجليل والتصدق بالجل لأنه أعمل في الكرامة، وهداياه عليه الصلاة والسلام كانت مجللة مقلدة. وقال لعليّ رضي الله عنه «تصدّق بجلالها وخطامها»[٢] والتقليد أحبّ من التجليل لأن له ذكراً في القرآن، إلا في الشاة فمنه ليس بسنة على ما ذكره المصنف رحمه الله.

يعتدّ به لأنه فعل من أفعال المتعة، وأفعال المتعة قبل أشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوّعاً، وفي هدي التطوّع ما لم يدرك ويسر معه لا يصير محرماً، كذا في الجامع الصغير لقاضيخان. وقوله **(وجه القياس ما ذكرناه)** يريد به قوله لم يوجد منه إلا مجرد النية الخ. ووجه الاستحسان ما ذكره في الكتاب. وقوله **(على الابتداء)** احتراز عما وجب جزاء. وقوله **(لأنه مختص بمكة)** دليل كونه نسكاً. وقوله **(ويجب شكراً للجمع بين أداء النسكين)** بيان اختصاصه بمكة لأن الجمع بين النسكين لا يكون إلا بمكة فكان هدي المتعة مختصاً بمكة **(وغيره قد يجب بالجناية)** بأن أصاب صيداً قبل وصوله إلى مكة. وقوله **(فإن جلل بدنة أو أشعرها)** التجليل: إلباس الجل، وإشعار البدنة: إعلامها بشيء أنها هدي، من الشعائر: وهو العلامة، وكلامه واضح. وقوله **(والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدي جزوراً)** يعني في موضع البدنة: ولئن ثبتت تلك الرواية التي رواها. قلنا: التمييز من حيث الحكم بالعطف لا يدل على اختلاف الجنسية، وكذا التخصيص باسم خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كما في قوله تعالى **﴿من كان عدوّاً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال﴾**.

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم ١٣١٨ ح٣٥٣ ومالك ٤٨٦/٢ والدارمي ٧٨/٢ وأبو داود ٢٨٠٩ والترمذي ٩٠٤ وابن ماجه ٣١٣٢ وابن حبان ٤٠٠٦ والبغوي ١١٣٠ والبيهقي ١٦٨/٥ . ٢١٦ و٢٩٤/٩ كلهم من حديث جابر: واللفظ لمسلم.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٧١٦ و١٧١٧ و١٧١٨ ومسلم ١٣١٧ من وجوه وأبو داود ١٧٦٤ و١٧٦٩ وابن ماجه ٣١٥٧ و٣٠٩٩ وابن الجارود ٤٨٢ و٤٨٣ والدارمي ٧٤/٢ وابن خزيمة ٢٩١٩ وابن حبان ٤٠٢١ و٤٠٢٢ وأحمد ١٤٣/١ ١٥٩ . ١٦٠ والبغوي ١٩٥١ والبيهقي ٢٤١/٥ كلهم عن ابن أبي ليلى عن علي: أن النبي ﷺ بعث معه بهدية وأمره أن يتصدق بلحومها وجلودها وأجلتها. ورواية: وجلالها ولا يعطي في جزارتها منها شيئاً.

باب القران

(القران أفضل من التمتع والإفراد)

باب القران

المحرم إن أفرد الإحرام بالحج فمفرد بالحج، وإن أفرد بالعمرة فإما في أشهر الحج أو قبلها إلا أنه أوقع أكثر أشواط طوافها فيها أولاً. الثاني مفرد بالعمرة، والأول أيضاً كذلك من لم يحج من عامه، أو حج وألمّ بأهله بينهما إلماماً صحيحاً، وإن حج ولم يلم بأهله بينهما إلماماً صحيحاً فمتمتع، وسيأتي معنى الإلمام الصحيح إن شاء الله تعالى. وإن لم يفرد الإحرام لواحد منهما بل أحرم بهما معاً، أو أدخل إحرام الحج على إحرام العمرة قبل أن يطوف للعمرة أربعة أشواط فقارن بلا إساءة، وإن أدخل إحرام العمرة على إحرام الحج قبل أن يطوف للقدوم ولو شوطاً فقارن مسيء، لأن القارن من يبني الحج على العمرة في الأفعال فينبغي أن يبنيه أيضاً في الإحرام أو يوجدهما معاً، فإذا خالف أساء وصح لتمكنه من أن يبني الأفعال إذا لم يطف شوطا، فإن لم يحرم بالعمرة حتى طاف شوطاً رفض العمرة وعليه قضاؤها ودم للرفض لأنه عجز عن الترتيب، وهذا بناء على ما تقدم من أنه لا طواف قدوم للعمرة. هذا كلام في القارن، ومقتضاه أن لا يعتبر في القران إيقاع العمرة في أشهر الحج. ويشكل عليه ما عن محمد: لو طاف في رمضان لعمرته فهو قارن، ولكن لا دم عليه إن لم يطف لعمرته في أشهر الحج، وسيأتيك تحقيق المقام إن شاء الله تعالى في باب التمتع قوله: **(القران أفضل الخ)** المراد بالإفراد في الخلافية أن يأتي بكل منهما مفرداً خلافاً لما روي عن محمد من قوله: حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندي من القران، «ما مع الاقتصار على إحداهما فلا إشكال أن القران أفضل بلا خلاف. وحقيقة الخلاف ترجع إلى الخلاف في أنه عليه الصلاة والسلام كان في حجته قارناً أو مفرداً أو متمتعاً، فالذي يهمنا النظر في ذلك، ولنقدم عليه استدلال المصنف لنوفي بتقرير الكتاب ثم نرجع إلى تحرير النظر في ذلك. استدل للخصوم بقوله عليه الصلاة والسلام «القران رخصة»[1] ولا يعرف هذا الحديث. وللمذهب بقوله ﷺ «يا أهل محمد أهلوا بحجة وعمرة معاً»[2] رواه الطحاوي بسنده،

باب القران

لما فرغ من ذكر المفرد شرع في بيان المركب وهو القران والتمتع، إلا أن القران أفضل من التمتع فقدمه في الذكر..

اعلم أن المحرم على أربعة أنواع: مفرد بالحج وقد ذكرناه، ومفرد بالعمرة وهو من ينوي العمرة بقلبه ويقول لبيك بعمرة ثم يأتي بأفعالها، وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج في الإحرام فينويهما ويقول: لبيك بحجة وعمرة ويأتي بأفعال العمرة ثم بأفعال الحج من غير أن تحلل بينهما، ومتمتع وهو من يأتي بأفعال العمرة في أشهر الحج أو بأكثر طوافها ثم

باب القران

قال المصنف: **(القران أفضل من التمتع والإفراد)** أقول: ثم المراد بالإفراد يحتاج فيه إلى البيان، هل هو إفراد الحجة أو العمرة أو إفراد كل واحد منهما بإحرام؟ قال في النهاية: المراد الثالث دون الأولين استدلالاً بمواضع الاحتجاج، فإنه قال من جهة الشافعي رحمه الله: لأن في الإفراد زيادة التلبية والسفر والحلق، وهذا لا يكون إلا بإحرام لكل واحد منهما، وكذا روي عن محمد رحمه الله أنه قال: حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندي من القران، فعلم بذلك أن الاختلاف الواقع فيه إنما هو في أن الحج والعمرة كل واحد منهما على الانفراد أفضل ~~أو~~ الجمع بينهما أفضل. وأما كون القران أفضل من الحج وحده فمما لا خلاف فيه، لأن في القران الحج وزيادة، وجعل

---

(١) لا أصل له. ذكره الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٩٩ فقال: غريب جداً. ووافقه ابن الهمام.
وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ٣٣: لم أجده.

(٢) جيد. أخرجه الطحاوي في المعاني ٢/ ١٥٤ وأحمد ٢٩٧١٦ من حديث أم سلمة. وفيه أسلم بن يزيد المصري وهو كما في التقريب، وبقية رجال البخاري ومسلم.

وقال الشافعي رحمه الله: الإفراد أفضل.

وسنذكره عند تحقيق الحق إن شاء الله. ونقول: اختلف الأمة في إحرامه عليه الصلاة والسلام. فذهب قائلون إلى أنه أحرم مفرداً ولم يعتمر في سفرته تلك، وآخرون إلى أنه أفرد واعتمر فيها من التنعيم، وآخرون إلى أنه تمتع ولم يحل لأنه ساق الهدي، وآخرون إلى أنه تمتع وحل، وآخرون إلى أنه قرن فطاف طوافاً واحداً وسعى سعياً واحداً لحجته وعمرته، وآخرون إلى أنه قرن فطاف طوافين وسعى سعيين لهما وهذا مذهب علمائنا. وجه الأول ما في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها قالت «خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فمنا من أهلّ بعمرة ومنا من أهل بحجة، وأهلّ رسول الله ﷺ بحجة»[1] فهذا التقسيم يفيد أن من أهلّ بالحج لم يضم إليه غيره. ولمسلم عنها «أنه عليه الصلاة والسلام أهلّ بالحج مفرداً»[2]. وللبخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما «أنه ﷺ أهل بالحج وحده»[3] وفي سنن ابن ماجه عن جابر رضي الله عنه «أنه ﷺ أفرد الحج»[4] وللبخاري عن عروة بن الزبير قال «حج رسول الله ﷺ فأخبرتني عائشة أنه أوّل شيء بدأ به الطواف بالبيت، ثم لم تكن عمرة، ثم عمر مثل ذلك، ثم حج عثمان فرأيته أوّل شيء بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ ثم طاف بالبيت، ثم حج أبو بكر فكان أوّل شيء بدأ به الطواف بالبيت، ثم لم تكن عمرة، ثم معاوية وعبد الله بن عمر، ثم حججت مع أبي الزبير بن العوام وكان أوّل شيء بدأ به الطواف بالبيت، ثم لم تكن عمرة، ثم رأيت المهاجرين والأنصار يفعلون ذلك، ثم لم تكن عمرة، ثم آخر من رأيت يفعل ذلك ابن عمر، ثم لم ينقضها بعمرة ولا أحد ممن مضى، ما كانوا يبدءون بشيء حين يضعون أقدامهم أوّل من الطواف ثم لا يحلون وقد رأيت أمي وخالتي حين تقدمان لا تبدءان بشيء أوّل من البيت تطوفان به ثم لا تحلان»[5]. فهذه كلها تدل على أنه أفرد، ولم ينقل أحد مع كثر ما نقل أنه اعتمر بعده، فلا يجوز الحكم بأنه فعله، ومن ادعاه فإنما اعتمد على ما رأى من فعل الناس في هذا الزمان من اعتمارهم بعد الحج من التنعيم فلا يلتفت إليه ولا يعوّل عليه، وقد تم بهذا مذهب الإفراد. وجه القائلين أنه كانَ متمتعاً ما في الصحيحين عن ابن عمر «تمتع رسول الله ﷺ وأهدى فساق معه الهدي من ذي الحليفة، فلما قدم مكة قال للناس من كان منكم أهدى فلا

يحرم بالحج من عامه ذلك على وصف الصحة من غير أن يلمّ بأهله إلماماً صحيحاً. والقران أفضل من هذه الأقسام عندنا وقال الشافعي: **(الإفراد)** أي إفراد كل واحد من الحج والعمرة بإحرام على حدة **(أفضل، وقال مالك: التمتع أفضل من القران لأن له ذكراً في القرآن)** قال الله تعالى **﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ (ولا ذكر للقران فيه)** وللشافعي حديث عائشة: «إنما

نظير هذا الاختلاف اختلافهم في أن يصلي أربع ركعات بتحريمة واحدة أفضل بتحريمتين أفضل، ولم ينقل فيه شيئاً وإنما قاله حزراً واستدلالاً بمواضع الاحتجاج. وإطلاقهم أن القران أفضل من الإفراد يرده لأن ظاهره يراد به الإفراد بالحج. وأيضاً لو كان كما قاله لكان محمد مع الشافعي أو كلهم كانوا معه لأن محمداً لم يبين أن قولهما خلاف ذلك فيحتمل أن يكون مجمعاً عليه اهـ. أقول: قوله لأن محمداً لم يبين الخ ليس بسديد لأن محمداً بينه بقوله عندي، ثم قوله لكان محمد مع الشافعي يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: يجوز أن يكون معه على هذه الرواية قوله: **(وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج في الإحرام)** أقول: أو يدخل إحرام الحج على إحرام العمرة قوله: **(أي إفراد كل واحد من الحج والعمرة بإحرام على حدة)** أقول: وفيه بحث، بل المراد إفراد الحج.

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٦٢ ومسلم ١٢١١ ح١١٨ كلاهما من حديث عائشة بأتم منه. وقد تقدم.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٢١١ ح١٢٢ ومالك ٢/ ٣٣٥ ح٣٧ كلاهما عن عائشة: أن رسول الله ﷺ أفرد الحج. وكرره مالك ح٣٨ من طريق آخر عنها.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٣١ بهذا اللفظ وأخرجه أيضاً بلفظ: أهللنا مع رسول الله ﷺ بالحج. مفرداً اهـ. ولم أره في البخاري. والله أعلم.

(٤) صحيح. أخرجه ابن ماجه ٢٩٦٦ من حديث جابر بهذا اللفظ. وقال البوصيري في الزوائد: إسناده صحيح. وهو كماقال رجاله ثقات رجال مسلم.

(٥) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٤١ عن عروة بهذا اللفظ بتمامه. وصدره مرفوع حيث رواه عن عائشة.

وقال مالك رحمه الله: التمتع أفضل من القران لأن له ذكراً في القرآن ولا ذكر للقران فيه.

يحل من شيء حرم منه حتى يقضي حجة، ومن لم يكن أهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة وليحلل ثم يهل بالحج وليهد، ولم يحلل من شيء حرم منه حتى قضى حجة ونحر هدية»[1] وعن عائشة «تمتع رسول الله ﷺ وتمتعنا معه»[2] بمثل حديث ابن عمر متفق عليه. وعن عمران بن حصين «تمتع رسول الله ﷺ وتمتعنا معه»[3] رواه مسلم والبخاري بمعناه. وفي رواية لمسلم والنسائي: أن أبا موسى كان يفتي بالمتعة، فقال له عمر: قد علمت أن النبي ﷺ قد فعله وأصحابه، ولكني كرهت أن يظلوا معرّسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطر رءوسهم[4] فهذا اتفاق منهما على أنه عليه الصلاة والسلام كان متمتعاً. وقد علمت من هذا أن الذي رووا عنه الإفراد عائشة وابن عمر رووا عنه أنه كان متمتعاً. وأما رواية عروة بن الزبير فقوله في الكل ثم لم تكن عمرة، يعني ثم لم يكن إحرام الحج يفعل به عمرة بفسخه، فإنما هو دليل ترك الناس فسخ الحج إلى العمرة لما علموا من دليل منعه مما أسلفناه في كتاب الحج، والدليل عليه قوله ثم لم ينقضها بعمرة الخ. ثم صرح في حديث ابن عمر السابق بأنه لم يحل حتى قضى حجه فثبت المطلوب. وأما ما استدل به القائلون بأنه كحل من حديث معاوية «قصّرت عن رأس رسول الله ﷺ بمشقّص»[5] قالوا: ومعاوية أسلم بعد الفتح والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن محرماً في الفتح فلزم كونه في حجة الوداع وكونه عن إحرام العمرة لما زاده أبو داود في روايته من قوله عند المروة والتقصير في الحج إنما يكون في منى، فدفعه بأن الأحاديث الدالة على عدم إحلاله جاءت مجيئاً متظافراً يقرّب القدر المشترك من الشهرة التي هي قريبة من التواتر كحديث ابن عمر السابق، وما تقدم في الفسخ من الأحاديث وحديث جابر الطويل[6] الثابت في مسلم وغيره وكثير، وسيأتي شيء منها في أدلة القران. ولو انفرد حديث ابن عمر كان مقدماً على حديث معاوية، فكيف والحال ما أعلمناك فلزم في حديث معاوية الشذوذ عن الجم الغفير، فإما هو خطأ، أو محمول على عمرة الجعرانة، فإنه كان قد أسلم إذ ذاك، وهي عمرة خفيت على بعض الناس كانت ليلاً على ما في الترمذي والنسائي «أنه عليه الصلاة والسلام خرج من الجعرانة ليلاً معتمراً فدخل مكة ليلاً، فقضى عمرته ثم خرج من ليلته»[7] الحديث. قال: فمن أجل ذلك خفيت على الناس، وعلى هذا فيجب الحكم على الزيادة التي في سنن النسائي وهي قوله «في أيام العشر» بالخطأ، ولو كانت بسند صحيح، إما لنسيان من معاوية أو من بعض الرواة عنه. ونحن نقول. وبالله التوفيق: لا شك أن تترجح رواية تمتعه لتعارض الرواية عمن روى عنه الإفراد، وسلامة رواية غيره ممن روى التمتع دون الإفراد، ولكن التمتع بلغة القرآن الكريم وعرف الصحابة أعم من القران كما ذكره غير

أجرك على قدر نصبك» وإنما القران رخصة والإفراد عزيمة والأخذ بالعزيمة أولى **(ولأن في الإفراد زيادة الإحرام والسفر والحلق)** فإن القارن يؤدي النسكين بسفر واحد ويلبي لهما تلبية واحدة ويحلق مرّة واحدة، والمفرد يؤدي كل نسك بصفة

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٩١ بأتم منه ومسلم ١٢٢٧ كلاهما من حديث ابن عمر.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٩٢ هكذا باختصار ومسلم ١٢١١ كلاهما من حديث عروة عن عائشة والسياق للبخاري.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٧١ ومسلم ١٢٢٦ح ١٧١ بهذا اللفظ كلاهما من حديث عمران بن حصين، وكذا أخرجه النسائي ٥/١٤٩ وابن ماجه ٢٩٧٧ وأحمد ٤/٤٢٧.

(٤) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٢٢ والنسائي ٥/١٥٣ كلاهما عن إبراهيم بن أبي موسى عن أبي موسى.

(٥) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٣٠ ومسلم ١٢٤٦ وأبو داود ١٨٠٢ كلهم من حديث ابن عباس عن معاوية زاد الإمام مسلم وأبو داود «عند المروة».

(٦) هو بعض حديث جابر الطويل أخرجه مسلم ١٢١٨ وتقدم مراراً.

(٧) حسن. أخرجه أبو داود ١٩٩٦ والترمذي ٩٣٥ والنسائي ٥/١٩٩ ـ ٢٠٠ كلهم من حديث محرّش الكعبي واللفظ للترمذي والنسائي.

قال الترمذي: حسن غريب. كذا نقل المنذري في مختصر أبي داود ١٩١٣ وهو في نسخة الترمذي: غريب. وليس فيه لفظ «حسن» ورجاله كلهم ثقات سوى مزاحم بن أبي مزاحم وهو مقبول كما في التقريب.

وللشافعي قوله عليه الصلاة والسلام «القران رخصة»

واحد، وإذا كان أعم منه احتمل أن يراد به الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح الحادث وهو مدّ عانا، وأن يراد به الفرد المخصوص باسم التمتع في ذلك الاصطلاح، فعلينا أن ننظر أولاً في أنه أعم في عرف الصحابة أولاً، وثانياً في ترجيح أيّ الفردين بالدليل، والأول يبين في ضمن الترجيح وثم دلالات أخر على الترجيح مجردة عن بيان عمومه عرفاً. أما الأوّل فما في الصحيحين عن سعيد بن المسيب قال: اجتمع عليّ وعثما بعسفان فكان عثمان ينهي عن المتعة، فقال عليّ: ما تريد إلى أمر فعله رسول الله ﷺ تنهى عنه؟ فقال عثمان: دعنا منك، فقال عليّ: إني لا أستطيع أن أدعك، فلما رأى عليّ ذلك أهلّ بهما جميعاً. هذا لفظ مسلم. ولفظ البخاري: اختلف عليّ وعثمان بعسفان في المتعة فقال عليّ ما تريد إلا أن تنهي عن أمر فعله رسول الله ﷺ فلما رأى ذلك عليّ أهل بهما جميعاً[1] فهذا يبين أن رسول الله ﷺ كان مهلاً بهما، وسيأتيك عن عليّ التصريح به، ويفيد أيضاً أن الجمع بينهما تمتع، فإن عثمان كان ينهي عن المتعة وقصد عليّ إظهار مخالفته تقريراً لما فعله عليه الصلاة والسلام، وأنه لم ينسخ فقرن، وإنما تكون مخالفة إذا كانت المتعة التي نهى عنها عثمان هي القران فدل على الأمرين اللذين عيناهما وتضمن اتفاق عليّ وعثمان على أن القران من مسمى التمتع، وحينئذ يجب حمل قول ابن عمر: «تمتع رسول الله ﷺ[2] على التمتع الذي نسميه قراناً» لو لم يكن عنه ما يخالف ذلك اللفظ، فكيف وقد وجد عنه ما يفيد ما قلناه، وهو في صحيح مسلم عن ابن عمر «أنه قرن الحج مع العمرة وطاف لهما طوافاً واحداً، ثم قال: هكذا فعل رسول الله ﷺ»[3] فظهر أن مراده بلفظ المتعة في ذلك الحديث الفرد المسمى بالقران، وكذا يلزم مثل هذا في قول عمران بن حصين «تمتع رسول الله ﷺ وتمتعنا معه» لو لم يوجد عنه غير ذلك فكيف وقد وجد، وهو ما في صحيح مسلم عن عمران ابن حصين قال لمطرّف: أحدثك حديثاً عسى الله أن ينفعك به «إن رسول الله ﷺ جمع بين حج وعمرة ثم لم ينه عنه حتى مات ولم ينزل قرآن يحرمه»[4] وكذا يجب مثل ما قلنا في حديث عائشة: تمتع رسول الله ﷺ، إلى آخر ما تقدم، لو لم يوجد عنها ما يخالفه فكيف وقد وجد ما هو ظاهر فيه، وهو ما في سنن أبي داود عن النفيلي: حدثنا زهير بن معاوية، حدثنا أبو إسحاق عن مجاهد، سئل ابن عمر رضي الله عنهما: كم اعتمر رسول الله ﷺ فقال: مرتين، فقالت عائشة رضي الله عنهما: لقد علم ابن عمر أن رسول الله ﷺ اعتمر ثلاثاً سوى التي قرن بحجته[5]. وكذا في مسلم من أن أبا موسى كان يفتي بالمتعة: يعني بقسميها. وقول عمر رضي الله عنه له: قد علمت أنه ﷺ فعله وأصحابه[6]. أي فعلوا ما يسمى متعة فهو عليه الصلاة والسلام فعل النوع المسمى بالقران وهم فعلوا النوع المخصوص باسم المتعة في عرفنا بواسطة فسخ الحج إلى عمرة. ويدل على اعتراف عمر به عنه ﷺ ما في البخاري عن عمر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ بوادي العقيق يقول «أتاني الليلة آت من ربي عز وجل فقال صلّ

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٦٩ ومسلم ١٢٢٣ كلاهما عن ابن المسيب به والسياق الأول لمسلم والثاني للبخاري.
(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٩١ ومسلم ١٢٢٧ عن ابن عمر بأتم منه وتقدم قبل قليل.
(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٦٤٠ و١٧٠٨ ومسلم ١٢٣٠ من وجوه ح١٨١ كلاهما عن ابن عمر وليس فيه لفظ «قرن» وإنما «جمع بين حجته وعمرته».
ورواية «قد أوجبت حجة مع عمرة».
(٤) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٧١ و٤٥١٨ باختصار ومسلم ١٢٢٦ من وجوه اللفظ له والنسائي ٥/ ١٤٩ والدارمي ٢/ ٣٥ وابن ماجه ٢٩٧٧ وأحمد ٤/ ٢٢٨ والطيالسي ٨٢٧ وابن حبان ٣٩٣٧ و٣٩٣٨ والبيهقي ٥/ ٢٠ كلهم من حديث مطرّف بن عبد الله عن عمران.
(٥) حسن. أخرجه أبو داود ١٩٩٢ من حديث مجاهد عن ابن عمر بهذا اللفظ وإسناده حسن رجاله ثقات لكن هو في البخاري ١٧٧٦.
قال ابن عمر: اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمرات إحداهنّ في رجب...
(٦) تقدم هذا الأثر قبل ثمانية أحاديث.

ولأن في الإفراد زيادة التلبية والسفر والحلق ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «يا آل محمد أهلوا بحجة وعمرة معاً»

في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة»[1] ولا بد له من امتثال ما أمر به في منام، الذي هو وحي وما في إلى داود والنسائي عن منصور وابن ماجه عن الأعمش كلاهما عن أبي وائل عن الصبي بن معبر التغلبي. قال: أهللت بهما معاً، فقال عمر: هديت لسنة نبيك محمد ﷺ[1]. وروي من طرق أخرى وصححه الدارقطني قال: وأصحه إسناد حديث منصور والأعمش عن أبي وائل عن الصبي عن عمر. وأما الثاني ففي الصحيحين عن بكر بن عبد الله المزني عن أنس قال «سمعت رسول الله ﷺ يلبي بالحج والعمرة جميعاً، قال بكر فحدثت ابن عمر فقال لبى بالحج وحده، فلقيت أنساً فحدثته بقول ابن عمر فقال أنس رضي الله عنه: ما تعدونا إلا صبياناً، سمعت النبي ﷺ يقول: لبيك حجاً وعمرة»[3] وقول ابن الجوزي إن أنساً كان إذ ذاك صبياً لقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط، بل كان سن أنس في حجة الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة أو ثلاثاً وعشرين سنة، وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنتين وتسعين أو ثلاث وتسعين، ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر، وقدم النبي ﷺ المدينة وسنة عشر سنين فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبا إذ ذاك مع أنه إنما بين ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة. ثم إن رواية ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام الإفراد معارضة بروايته عنه التمتع كما أسمعناك وعلمت أن مراده بالتمتع القران كما حققته، وثبت عن ابن عمر فعله ونسبته إلى رسول الله ﷺ كما ذكرناه آنفاً، ولم يختلف على أنس أحد من الرواة في أنه عليه الصلاة والسلام كان رسول الله ﷺ كما ذكرناه آنفاً، ولم يختلف على أنس أحد من الرواة في أنه عليه الصلاة والسلام كان قارناً، قالوا: اتفق على أنس ستة عشر راوياً أنه عليه الصلاة والسلام قرن مع زيادة ملازمته لرسول الله ﷺ لأنه كان خادمه لا يفارقه، حتى إن في بعض طرقه «كنت آخذ بزمام ناقة رسول الله ﷺ وهي تقصع بجرتها ولعابها يسيل على يديّ وهو يقول: لبيك بحجة وعمرة معاً»[4] وفي صحيح مسلم عن عبد العزيز وحميد ويحيى بن أبي إسحاق أنهم سمعوا أنساً يقول «سمعت رسول الله ﷺ أهلّ بهما لبيك عمرة وحجاً»[5] وروى أبو يوسف عن يحيى بن سعيد الأنصار عن أنس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول «لبيك بحجة وعمرة معاً» وروى النسائي من حديث أبي أسماء عن أنس «أن النبي ﷺ

الكمال والأخذ بصفة الكمال أولى (ولنا) ما روى الطحاوي في شرحه للآثار أنه ﷺ قال: («يا آل محمد أهلوا بحجة وعمرة معاً» ولأن في القران جمعاً بين العبادتين) وذلك أفضل كما إذا جمع بين الصوم والاعتكاف وبين الحراسة في سبيل الله لحماية

---

(١) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٣٤ و١٥٣٥ و٢٣٣٦ و٢٣٣٧ و٧٣٤٣ و٧٣٤٥ ومسلم ١٣٤٦ وأبو داود ١٨٠٠ وابن ماجه ٢٩٧٦ وابن خزيمة ٢/ ١٤٦ وأحمد ١/ ٢٤ والحميدي ١٩ والبغوي ١٨٨٣ والبيهقي ٥/ ١٤ وكذا ابن حبان ٣٧٩٠ كلهم من حديث عمر بن الخطاب.

(٢) جيد، أخرجه أبو داود ١٧٩٨، ١٧٩٩ والنسائي ٥/ ١٤٦ . ١٤٧ . ١٤٨ وابن ماجه ٢٩٧٠ وأحمد ١/ ١٤ . ٣٤ . ٣٧ . ٥٣ وابن خزيمة ٣٠٦٩ وابن حبان ٣٩١٠ و٣٩١١ والبيهقي ٤/ ٣٥٢ . ٣٥٤ من طرق عن شقيق بن سلمة عن الصّبيّ بن معبد عن عمر وإسناده صحيح رجاله كلهم ثقات رجال البخاري ومسلم سوى الصُّبيّ وقال عنه في التقريب: ثقة مخضرم.
روى له أبو داود والنسائي وابن ماجه اهـ وصححه الدارقطني.

(٣) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٣٢ والنسائي ٥/ ١٥٠ وأحمد ٣/ ٩٩ . ١٠٠ وابن حبان ٣٩٣٣ وابن الجارود ٤٣١ والبيهقي ٥/ ٩ . ٤٠ كلهم عن أنس به ولم أره في البخاري.

(٤) صحيح. أخرجه مسلم ١٢٥١ وأبو داود ١٧٩٥ والترمذي ٨٢١ والنسائي ٥/ ١٥٠ وابن ماجه ٢٩٦٩ و٢٩١٧ والطيالسي ٢١٢١ وأحمد ٣/ ٢٨٢ . ٢٨٠ وابن الجارود ٤٣٠ وابن حبان ٣٩٣٠ و٣٩٣١ و٣٩٣٢ والحاكم ١/ ٤٧٢ والبيهقي ٥/ ٢٩ والبغوي ١٨٨١ و١٨٨٢ من طرق كثيرة كلهم من حديث أنس بألفاظ متقاربة.

(٥) هذا اللفظ في رواية عند مسلم ١٢٥١ وتقدم في الذي قبله.

ولأن فيه جمعاً بين العبادتين فأشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلاة الليل. والتلبية غير

أهل بالحج والعمرة حين صلى الظهر»[(١)] وروى البزار من حديث زيد بن أسلم مولى عمر بن الخطاب عن أنس مثله. وذكر وكيع: حدثنا مصعب بن سليم قال: سمعت أنساً مثله قال: وحدثنا ثابت البناني عن أنس مثله. وفي صحيح البخاري عن قتادة عن أنس «اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر» فذكرها وقال «عمرة مع حجة»[(٢)] وذكر عبد الرزاق: حدثنا معمر عن أيوب عن أبي قلابة وحميد بن هلال عن أنس مثله، فهؤلاء جماعة ممن ذكرنا فلم تبق شبهة من جهة النظر في تقديم القران. وفي أبي داود عن البراء بن عازب قال «كنت مع عليّ رضي الله عنه حين أمره رسول الله ﷺ على اليمن» الحديث، إلى أن قال فيه: قال: فأتيت النبي ﷺ، يعني علياً فقال لي: كيف صنعت؟ قلت: أهللت بإهلال النبي ﷺ، قال: فإني سقت الهدي وقرنت»[(٣)] وذكر الحديث. وروى الإمام أحمد من حديث سراقة بإسناد كله ثقات قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول«دخلت العمرة في الحج يوم القيامة» قال: وقرن رسول الله ﷺ في حجة الوداع[(٤)]. وروى النسائي عن مروان بن الحكم: كنت جالساً عند عثمان فسمع علياً يلبي بحج وعمرة فقال: ألم تكن تنهي عن هذا؟ بلى، ولكنني سمعت رسول الله ﷺ يلبي بهما جميعاً فلم أدع فعل رسول الله ﷺ لقولك[(٥)]. وهذا ما وعدناك من الصريح عن عليّ رضي الله عنه. وروى أحمد من حديث أبي طلحة الأنصاري «أن رسول الله ﷺ جمع بين الحج والعمرة»[(٦)] ورواه ابن ماجه بسند فيه الحجاج بن أرطاة، وفيه مقال، ولا ينزل حديثه عن الحسن ما لم يخالف أو ينفرد. قال سفيان الثوري: ما بقي على وجه الأرض أحد أعرف بما يخرج من رأسه منه وعيب عليه التدليس وقال: من سلم منه. وقال أحمد: كان من الحفاظ. وقال ابن معين، ليس بالقوي وهو صدوق يدلس. وقال أبو حاتم: إذا قال حدثنا فهو صالح لا يرتاب في حفظه، وهذه العبارات لا توجب طرح حديثه. وروى أحمد من حديث الهرماس بن زياد الباهلي «أن رسول الله ﷺ قرن في حجة الوداع بين الحج والعمرة»[(٧)] وروى البزار بإسناد صحيح إلى ابن أبي أوفى قال: إنما جمع رسول الله ﷺ بين الحج والعمرة لأنه علم أن لا يحج

الغزاة بالليل والصلاة فيه. وقوله: (**والتلبية غير محصورة**) جواب عن قوله ولأن فيه زيادة التلبية، وتقريره أن المفرد كما يكرر

---

(١) صحيح. أخرجه النسائي ٥/ ١٢٧ من حديث أنس وإسناده صحيح على شرط مسلم وله شواهد كثيرة.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ١٧٧٨ و١٧٧٩ و١٧٨٠ و٣٠٦٦ و٤١٤٨ ومسلم ١٢٥٣ وأبو داود ١٩٩٤ من حديث أنس به.

(٣) حسن غريب. أخرجه أبو داود ١٧٩٧ مطولاً وكذا النسائي ٥/ ١٤٨ ـ ١٤٩ كلاهما من حديث البراء.
قال المنذري في مختصره ١٧٣٣: وهذه القصة في حديث جابر الطويل وسيأتي. وهذا الحديث فيه يونس بن أبي إسحق السبيعي احتج به مسلم وتكلم فيه جماعة. وقال أحمد:
حديثه فيه زيادة على حديث الناس. وقال البيهقي: كذا في هذه الرواية «وقرنت» وليس ذلك في حديث جابر وحديث جابر أصح سنداً وأحسن سياقة اهـ.

(٤) صحيح. أخرجه أحمد ٤/ ١٧٥ من حديث سراقة وإسناده صحيح. وهو عند مسلم ١٢١٨ وأحمد ٣/ ٣٢٠ كلاهما من حديث جابر مطولاً وفيه: فقال سراقة بن مالك فقال: رسول الله ألعامنا هذا أم لأبد فشبك النبي ﷺ أصابعه واحدة في الأخرى وقال: دخلت العمرة في الحج مرتين. لا بل لأبد أبد.. الحديث.
هذا سياق مسلم وليس فيه لفظ «وقرن..».

(٥) جيد. أخرجه النسائي ٥/ ١٤٨ بهذا اللفظ عن مروان بن الحكم ورجاله كلهم ثقات رجال مسلم. وهو عند البخاري ١٥٦٣ عن علي بن حسين عن مروان بنحوه.

(٦) حسن. أخرجه ابن ماجه ٢٩٧١ وأحمد ٤/ ٢٨ ـ ٢٩ كلاهما من حديث أبي طلحة الأنصاري ومداره على حجاج بن أرطاة.
قال البوصيري في الزوائد: فيه حجاج مدلس وضعيف وقد عنعنه اهـ. لكن للحديث شواهد تقدمت فهو حسن كما قال ابن الهمام.

(٧) جيد. أخرجه أحمد ٣/ ٤٨٥ والطبراني في الكبير والأوسط كما في المجمع ٣/ ٢٣٥ من حديث الهرماس بن زياد. وقال الهيثمي: رجاله ثقات. وهو كما قال رجاله رجال مسلم لكن هو عند أحمد بلفظ: كنت ردف أبي فرأيت رسول الله ﷺ على بعير وهو يقول: لبيك بحجة وعمرة معاً اهـ ليس فيه لفظ «قرن» لكن المعنى واحد.

محصورة والسفر غير مقصود، والحلق خروج عن العبادة فلا ترجيح بما ذكر. والمقصد بما روي نفي قول أهل الجاهلية إن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور. وللقران ذكر في القرآن لأن المراد من قوله تعالى **﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾** أن يحرم بهما من دويرة أهله على ما روينا من قبل. ثم فيه تعجيل الإحرام واستدامة إحرامهما من

بعد عامه ذلك[1]. وروى أحمد من حديث جابر «أن رسول الله ﷺ قرن الحج والعمرة فطاف لهما طوافاً واحداً»[2] وروي أيضاً من حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أهلوا يا آل محمد بعمرة في حج»[3] وهو الحديث الذي ذكره المصنف في الكتاب. وفي الصحيحين واللفظ لمسلم عن حفصة «قالت: قلت يا رسول الله ما بال الناس حلوا ولم تحل أنت من عمرتك؟ قال: إني قلدت هديي»[3] الحديث، وهذا يدل على أنه كان في عمرة يمتنع منها التحلل قبل تمام أعمال الحج، ولا يكون ذلك على قول مالك والشافعي إلا للقارن فهذا وجه إلزامي، فإن سوق الهدي عندهما لا يمنع المتمتع عن التحلل، والاستقصاء واسع، وفيما ذكرنا كفاية إن شاء الله تعالى. هذا ومما يمكن الجمع به بين روايات الأفراد والتمتع أن يكون سبب روايات الإفراد سماع من رواه تلبيته عليه الصلاة والسلام بالحج وحده، وأنت تعلم أنه لا مانع من إفراد ذكر نسك في التلبية وعدم ذكر شيء أصلاً وجمعه أخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف في تلبيته عليه الصلاة السلام أكانت دبر الصلاة أو استواء ناقته أو حين علا على البيداء على ما قدمناه في أوائل باب الإحرام. هذا وأما أنه حين قرن طاف طوافين وسعى سعيين فسيأتي الكلام فيه، ولنرجع إلى تقرير الترجيحات المعنوية التي ذكرها المصنف رحمه الله قوله: **(ولأنه)** أي القران **(جمع بين العبادتين فأشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلاة الليل)** وأنت تعلم أن الجمع بين النسكين في الأداء متعذر، بخلاف الصوم مع الاعتكاف والحراسة مع الصلاة، وإنما الجمع بينهما حقيقة في الإحرام وليس هو من الأركان عندنا بل شرط فلا يتم التشبيه. وأيضاً علمت أن موضع الخلاف ما إذا أتى بالحج والعمرة، لكن أفرد كلاً منهما في سفرة واحدة يكون القران وهو الجمع بين إحراميهما أفضل، فملاقاة التشبيه تكون على تقدير أن الإنسان إذا صام يوماً بلا اعتكاف ثم اعتكف يوماً آخر بلا صوم أو حرس ليلة بلا صلاة وصلى ليلة بلا حراسة يكون الجمع بينهما في يوم وليلة أفضل، وهذا ليس بضروري فيحتاج إلى البيان ولا يكون إلا بسمع لأن تقدير الأثوبة والأفضلية لا يكون إلا به قوله: **(والتلبية الخ)** دفع لترجيح الإفراد بزيادة التلبية والسفر والحلق، فقال: **(التلبية غير محصورة)** يعني لا يلزم زيادتها في الإفراد على القران لأنها غير محصورة، ولا مقدر لكل نسك قدر منها فيجوز زيادة تلبية من قرن على من أفرد كما يجوز قلبه قوله: **(غير مقصود)** إلا للنسك فهو في نفسه غير عبادة

التلبية مرة بعد أخرى، فكذلك القارن فيجوز أن تقع تلبية القارن أكثر من تلبية المفرد. وقوله: **(والسفر غير مقصود)** جواب عن قوله والسفر. ووجهه أن المقصود هو الحج والسفر وسيلة إليه فلا يوجب عدمه نقصاً في الحج، وذلك لأنه يتقدم على الإحرام فعدمه لا يوجب نقصاً فيه. وقوله: **(والحلق خروج عن العبادة)** يعني فلا يؤثر فيها ليترجح به. وقوله: **(والمقصد بما روي)** يعني قوله عليه الصلاة والسلام «القران رخصة» **(نفي قول أهل الجاهلية: إن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور)** أي من أسوإ السيئات، وليس المراد بالرخصة ما هو المصطلح لأن القران عزيمة، وإنما المراد به التوسعة وذلك لأن أشهر

---

(١) حسن. أخرجه البزار والطبراني كما في المجمع ٣/ ٢٣٦ عن ابن أبي أوفى. وفيه يزيد بن عطاء وثقه أحمد وغيره وفيه كلام.

(٢) حسن أخرجه البزار كما في المجمع ٣/ ٢٢٦ وكذا أخرجه البزار كما في المجمع ٣/ ٢٣٦ من حديث جابر: قدم رسول الله ﷺ فقرن بين الحج والعمرة وساق الهدي... الحديث وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح اهـ.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ١٥٦٦ و١٦٩٧ و١٧٢٥ و٤٣٩٨ و٥٩١٦ ومسلم ١٢٢٩ من وجوه وأبو داود ١٨٠٦ والنسائي ٥/ ١٣٦ وابن ماجه ٣٠٤٦ ومالك ١/ ٣٩٤ والشافعي ١/ ٣٧٥ وابن حبان ٣٩٢٥ وأحمد ٦/ ٢٨٣ ـ ٢٨٥ والبيهقي ٥/ ١٢ ـ ١٣ ـ ١٣٤ من طرق عن نافع عن ابن عمر عن حفصة. وعجزه عند البخاري: قال: إني لبدت رأسي وقلدت هديي فلا أحل حتى أنحر.

فائدة: قال العلامة ابن القيم في تعليقه على أبي داود ١٧٢٣: من تأمل هذه الأحاديث جزم جزماً لا ريب فيه أن النبي ﷺ أحرم في حجته قارناً ولا تحتمل الأحاديث غير ذلك بوجه من الوجوه أصلاً قال الإمام أحمد: لا أشك أن النبي ﷺ كان قارناً اهـ باختصار.

الميقات إلى أن يفرغ منهما، ولا كذلك التمتع فكان القران أولى منه. وقيل الاختلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله بناء على أن القارن عندنا يطوف طوافين ويسعى سعيين، وعنده طوافاً واحداً وسعياً واحداً. قال: **(وصفة القران أن يهلّ بالعمرة والحج معاً من الميقات ويقول عقيب الصلاة: اللهم إني أريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني)** لأن القران هو الجمع بين الحج والعمرة من قولك قرنت الشيء بالشيء إذا جمعت بينهما، وكذا إذا أدخل حجة على عمرة قبل أن يطوف لها أربعة أشواط لأن الجمع قد تحقق إذ الأكثر منها قائم، ومتى عزم على أدائهما يسأل التيسير فيهما وقدم العمرة على الحج فيه ولذلك يقول: لبيك بعمرة وحجة معاً لأنه يبدأ بأفعال العمرة فكذلك يبدأ بذكرها، وإن أخر ذلك في الدعاء والتلبية لا بأس به لأن الواو للجمع، ولو نوى بقلبه ولم يذكرهما في التلبية أجزأه اعتباراً بالصلاة **(فإذا دخل مكة ابتدأ فطاف بالبيت سبعة أشواط يرمل في الثلاث الأول منها، ويسعى بعدها بين الصفا والمروة، وهذه أفعال العمرة، ثم يبدأ بأفعال الحج فيطوف طواف القدوم سبعة أشواط ويسعى بعده كما بينا في**

وإن كان قد يصير عبادة بنية النسك به فلا يبعد أن يعتبر نفس النسك الذي هو أقل سفراً أفضل من الأكثر سفراً لخصوصية فيه اعتبرها الشارع، فإن ظهرنا عليها وإلا حكمنا بالأفضلية تعبداً، وقد علمنا الأفضلية بالعلم بأنه قرن لظهور أنه لم يكن ليعبد الله تعالى هذه العبادة الواجبة التي لم تقع له في عمره إلا مرة واحدة إلا على أكمل وجه فيها **(والحلق خروج عن العبادة)** فلا يوجب زيادته بالتكرر زيادة أفضلية ما لم يتكرر فيه كما قلنا فيما قبله **(والمقصد بما روي)** أي بالرخصة فيما روى القران رخصة لو صح **(نفى قول أهل الجاهلية: العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور)** فكان تجويز الشرع إياها في أشهر الحج حتى لا يحتاج إلى وقت آخر البتة رخصة إسقاط فكان أفضل، فإن رخصة الإسقاط هي العزيمة في هذه الشريعة حيث كانت نسخاً للشرع المطلوب رفضه، وأقل ما في الباب أن يكون أفضل لأن في فعله بعد تقرر الشرع المطلوب إظهاره ورفض المطلوب رفضه. وهو أقوى في الإذعان والقبول من

الحج قبل الإسلام كانت للحج، فأدخل الله تعالى العمرة في أشهر الحج إسقاطاً للسفر الجديد عن الغرباء، فكان اجتماعهما في وقت واحد توسعة على الناس فسماه رخصة. ويجوز أن يراد بها المصطلح ويكون رخصة إسقاط كشطر الصلاة في السفر، والرخصة في مثله عزيمة عندنا. وقوله: **(وللقران ذكر في القرآن)** جواب عن قول مالك **(لأن المراد بقوله تعالى ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ أن يحرم بهما من دويرة أهله على ما روينا من قبل)** يعني في فصل المواقيت. وقوله: **(ثم فيه)** أي في القران شروع في الترجيح بعد تمام الجواب. فإن قيل: المأمور بالحج إذا قرن يصير مخالفاً، ولو كان القران أفضل لما كان مخالفاً، لأنه أتى بالمأمور به مع زيادة، أجيب بأنه مأمور بصرف النفقة إلى عبادة تقع للآمر على الخلوص وهي إفراد الحج له وقد صرفها إلى عبادة تقع للآمر وعبادة تقع لنفسه فكان مخالفاً. ولقائل أن يقول هل دخل في المأمور به نقص بالقران أو لا؟ فإن كان الأول فليس القران أفضل، وإن كان الثاني فلا يكون مخالفاً. ويمكن أن يجاب عنه بأنه دخل نقص، والقران الأفضل الذي كان العبادتان فيه لشخص واحد لأن فيه الجمع بين النسكين حقيقة. وقوله: **(وقيل الاختلاف بيننا)** يعني أن النزاع لفظي. قال: **(وصفة القران أن يهلّ بالعمرة والحج معاً من الميقات)** كلامه واضح. وقوله: **(وكذا إذا أدخل حجة على عمرة قبل أن يطوف لها أربعة أشواط)** يعني يكون قارناً في هذه الصورة أيضاً لوجود الجمع بين الحج والعمرة، وصورته أن يحرم بعمرة فيطوف لها أقل من أربعة أشواط ثم أحرم بحجة، ولو طاف لها أربعة لا يصير قارناً بالإجماع. وقوله: **(وإن أخر ذلك)**

قوله: **(ويكون رخصة إسقاط الخ)** أقول: فيه بحث، فإنه لو حمل على رخصة الإسقاط لزم أن لا يثاب المفرد، إذ لا تبقى العزيمة مشروعة إذا كانت الرخصة للإسقاط كما فيما ذكره من قصر الصلاة فليتأمل، فإن لك أن تقول: نعم لم تبق مشروعة في حق القارن كالتعيين في السلم، وتفصيله في الأصول قوله: **(شروع في الترجيح)** أقول: أي ترجيح القران على التمتع قوله: **(بعد تمام الجواب)** أقول: أي الجواب عن مالك قوله: **(فإن قيل المأمور بالحج الخ)** أقول: معارضة لدليل أفضلية القران. قوله: **(وإن كان الثاني لا يكون مخالفاً)** أقول: لا نسلم ذلك فإنه مأمور بصرف النفقة إلى عبادة تقع للآمر خاصة ولم يفعل المأمور فصار مخالفاً تأمل قوله: **(يعني أن النزاع لفظي)** أقول: مبني على نزاع معنوي قوله: **(لأن الله تعالى قدم ذكرها)** أقول: ولكن قدم ذكر الحج في القران وهو قوله تعالى **﴿وأتموا الحج والعمرة﴾**.

المفرد) ويقدم أفعال العمرة لقوله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ والقران في معنى المتعة. ولا يحلق بين العمرة والحج لأن ذلك جناية على إحرام الحج، وإنما يحلق في يوم النحر كما يحلق المفرد، ويتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح كما يتحلل المفرد ثم هذا مذهبنا. وقال الشافعي رحمه الله: يطوف طوافاً واحداً ويسعى سعياً واحداً لقوله عليه الصلاة والسلام «دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة» ولأن مبنى القران على التداخل حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذلك في الأركان. ولنا أنه لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سعيين قال له

مجرد اعتقاد حقيته وعدم فعله، وهذا من الخصوصيات، وكثير في هذا الشرح من فضل الله تعالى مثله إذا تتبع، ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم قوله: (وللقران ذكر في القرآن) جواب عن قول مالك للتمتع ذكر في القرآن ولا ذكر للقران فيه فقال بل فيه وهو قوله تعالى ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ على ما روينا من قول ابن مسعود رضي الله عنه: إتمامها أن تحرم بهما من دويرة أهلك وعلى ما قدمناه من الخلافية نفس ذكر التمتع ذكر القران لأنه نوع منه فذكره ذكر كل من أنواعه ضمناً، وقول تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ على هذا معناه من ترفق بالعمرة في وقت الحج ترفقاً غايته الحج، وسماه تمتعاً لما قلنا إنها كانت ممنوعة عند الجاهلية في أشهر الحج تعظيماً للحج بأن لا يشرك معه في وقته شيء، فلما أباحها العزيز جل جلاله فيه كان توسعة وتيسيراً لما فيه من إسقاط مؤنة سفر آخر أو صبر إلى أن ينقضي وقت الحج فكان الآتي به متمتعاً بنعمة الترفق بهما في وقت أحدهما قوله: (وعنده طوافاً واحداً الخ) فلما كان في الجمع بينهما نقصان أفعال بالنسبة إلى إفراد كل منهما كان إفراد كل منهما أولى من الجمع قوله: (عقيب الصلاة) أي سنة الإحرام على ما قدمناه قوله: (والقران في معنى التمتع) وعلى ما قلناه في قوله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ يفيد تقديم العمرة في القران بنظم الآية لا بالإلحاق قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام «دخلت العمرة في الجمع إلى يوم القيامة»)[1] تقدم غير مرة، وتقدم من حديث ابن عمر الثابت في الصحيحين «أنه قرن فطاف طوافاً واحداً لهما ثم قال هكذا فعله رسول الله ﷺ»[2] أجاب في المصنف بقوله: ولنا أنه لما طاف صبي ابن معبد طوافين وسعى سعيين قال له عمر رضي الله عنه: هديت لسنة نبيك[3]. ثم حمل الدخول على الدخول في الوقت، وذلك أن ظاهره غير مراد اتفاقاً، وإلا كان دخولها في الحج غير متوقف على نية القران بل كل من حج يكون قد حكم بأن حجة تضمن عمرة وليس كذلك اتفاقاً. بقي أن يراد الدخول وقتاً أو تداخل الأفعال بشرط نية

أي ذكر العمرة (في الدعاء والتلبية) بأن يقول، اللهم إني أريد الحج والعمرة ولبيك بحجة وعمرة (لا بأس بذلك لأن الواو للجمع) ولكن تقديم ذكرها فيهما جميعاً أولى لأن الله تعالى قدّم ذكرها في قوله ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ وكلمة إلى للغاية (ولأنه يبدأ بأفعال العمرة فكذا يبدأ بذكرها) وقوله: (اعتباراً بالصلاة) يعني أن الذكر باللسان لم يكن شرطاً فيها وإنما الشرط أن يعلم بقلبه أيّ صلاة هي فكذلك هذا. وقوله: (فإذا دخل) يعني القارن بيان لكيفية العمل. وقوله: (والقران في معنى المتعة) يعني أن النص ورد بتقديم أفعال العمرة على أفعال الحج في التمتع والقران في معناه لأن في كل منهما جمعاً بين النسكين في سفر فيكون وارداً فيه أيضاً دلالة. وقوله: (عندنا) احتراز عن مذهب الشافعي فإنه يتحلل عنده بالذبح. وقيل ليس هذا بمشهور عن الشافعي وإنما المشهور عنه أنه يتحلل برمي جمرة العقبة. وقوله: (ثم هذا مذهبنا) أي إتيان القارن بأفعال العمرة وأفعال الحج جميعاً هو مذهبنا وقال الشافعي: (يطوف طوافاً واحداً ويسعى سعياً واحداً لقوله عليه الصلاة

قال المصنف: (لأن ذلك جناية على إحرام الحج) أقول: وهذا يوهم أنه لا يكون جناية على إحرام العمرة، وليس كذلك لأنه لا يتحلل إلا بالحلق بعد الذبح، كالمتمتع الذي يسوق الهدي ولهذا يجب عليه دمان. ذكره محمد في المنتقى، وتمام التفصيل في شرح الكنز للعلامة الزيلعي.

---

(١) هو بعض حديث جابر الطويل أخرجه برقم ١٢١٨ وورد من حديث سراقة بن مالك وقد تقدما.
(٢) متفق عليه قد تقدم قبل قليل.
(٣) رواه أصحاب السنن سوى الترمذي وتقدم.

عمر رضي الله تعالى عنه: هديت لسنة لبيك، ولأن القران ضم عبادة إلى عبادة وذلك إنما يتحقق بأداء عمل كل واحد على الكمال، ولأنه لا تداخل في العبادات. والسفر للتوسل، والتلبية للتحريم، والحلق للتحلل، فليست هذه

القران والدخول وقتاً ثابت اتفاقاً وهو محتمله وهو متروك الظهر فوجب الحمل عليه، بخلاف المحتمل الآخر لأنه مختلف فيه ومخالف للمعهود المستقرّ شرعاً في الجمع بين عبادتين وهو كونه بفعل أفعال كل منهما، ألا ترى أن شفعي التطوع لا يتداخلان إذا أحرم لهما بتحريمه واحدة؟ وأنت خبير بأن هذا الجواب متوقف على صحة حديث صبي ابن معبد على النص الذي ذكره المصنف، والذي قدمناه من تصحيحه في أدلة القران إنما نصه عن الصبي قال: أهللت بهما معاً، فقال عمر رضي الله عنه: هديت لسنة نبيك، وفي رواية أبي داود والنسائي عن الصبي ابن معبد قال: كنت رجلاً أعرابياً نصرانياً فأسلمت، فأتيت رجلاً من عشيرتي يقال له هذيم بن ثرملة فقلت: يا هناه إني حريص على الجهاد وإني وجدت الحج والعمرة مكتوبتين عليّ فكيف لي بأني أجمع بينهما؟ فقال لي: اجمعهما واذبح ما استيسر من الهدي، فأهللت فلما أتيت العذيب لقيني سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وأنا أهلّ بهما معاً، فقال أحدهما للآخر: ما هذا بأفقه من بعيره، قال: فكأنما ألقي عليّ جبل حتى أتيت عمر بن الخطاب فقلت: يا أمير المؤمنين إني كنت رجلاً أعرابياً نصرانياً وإني أسلمت وإني حريص على الجهاد، وإني وجدت الحج والعمرة مكتوبتين عليّ، فأتيت رجلاً من قومي فقال لي اجمعهما واذبح ما استيسر من الهدي، وإني أهللت بهما جميعاً، فقال عمر رضي الله عنه: هديت لسنة نبيك ﷺ[1] اهـ. وليس فيه أنه قال له ذلك عقيب طوافه وسعيه مرتين. لا جرم أن صاحب المذهب رواه على النص الذي هو حجة، وإنما قصره المصنف. وذلك أن أبا حنيفة رضي الله عنه روى عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن الصبي ابن معبد قال: أقبلت من الجزيرة حاجاً قارناً فمررت بسلمان ابن ربيعة وزيد بن صوحان وهما منيخان بالعذيب، فسمعاني أقول: لبيك بحجة وعمرة معاً، فقال أحدهما: هذا أضل من بعيره، وقال الآخر: هذا أضل من كذا وكذا، فمضيت حتى إذا قضيت نسكي مررت بأمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، فساقه إلى أن قال فيه: قال يعني عمر له: فصنعت ماذا؟ قال: مضيت فطفت طوافاً لعمرتي وسعيت سعياً لعمرتي ثم عدت ففعلت مثل ذلك لحجي، ثم بقيت حراماً ما أقمنا أصنع كما يصنع الحاج حتى قضيت آخر نسكي، قال: هديت لسنة نبيك ﷺ. وأعاده، وفيه: كنت حديث عهد بنصرانية فأسلمت فقدمت الكوفة أريد الحج، فوجدت سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان يريدان الحج، وذلك في زمان عمر بن الخطاب، فأهلّ سلمان وزيد بالحج وحده وأهلّ الصبي بالحج والعمرة فقالا: ويحك تمتع وقد نهى عمر عن المتعة، والله لأنت أضل من بعيرك[2] فساقه، وفيه ما قدمنا أن التمتع في عرف الصدر الأول وتابعيهم يعم القران والتمتع بالعرف الواقع الآن.

والسلام «دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة» فيكتفي بأفعال الحج عن أفعال العمرة وإلا لا تكون العمرة داخلة **(ولأن مبنى القران على التداخل حتى اكتفى بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد)** وهذا بناء على أن الإحرام عنده من أركان الحج والركنان من عبادتين لا يتصور تأديهما في وقت واحد في حالة واحدة، وحيث جاء الشرع بالقران دل على التداخل، فكما وجد التداخل في الإحرام يجب أن يكون في الطواف والسعي أيضاً موجوداً دفعاً للتحكم، وعلى هذا التقرير يكون معنى قوله فكذلك في الأركان: أي في بقية الأركان. وقوله: **(ولنا أنه لما طاف صبي بن معبد)** ظاهر. وقوله: **(ولأنه لا تداخل في العبادات)** منقوض بسجدة التلاوة فإنها عبادة وفيها التداخل. وأجيب بأن المراد العبادة المقصودة والسجدة ليست كذلك، وبأن التداخل فيها لدفع الحرج على خلاف القياس فلا يقاس عليها ولا يلحق بها الحج، لأنه ليس في معناها في وجود الحرج. وقوله: **(والسفر للتوسل)** جواب عن قوله حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة الخ. لا يقال: قوله والسفر للتوسل والتلبية للتحرّم

---

(١) تقدم كالذي قبله. وهو موقوف له حكم الرفع.

(٢) رواه أبو حنيفة في مسنده ص ٩٢ . ٩٣ . ٩٤ من طرق عدة وبألفاظ مختلفة. وتقدم رواية أصحاب السنن.

الأشياء بمقاصد، بخلاف الأركان، ألا ترى أن شفعي التطوّع لا يتداخلان وبتحريمة واحدة يؤديان ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة في وقت الحج. قال: **(فإن طاف طوافين لعمرته وحجته وسعى سعيين يجزيه)** لأنه أتى بما هو المستحق عليه وقد أساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء. أما عندهما فظاهر لأن

وأيضاً المعارضة بين أقوال الصحابة ورواياتهم عنه عليه الصلاة والسلام الاكتفاء بطواف واحد وسعي واحد ثابتة، فتقدم عن ابن عمر رضي الله عنه فعلاً ورواية الاكتفاء بواحد وكذا من غيره. وصح عن غير واحد عدمه، فمن ذلك عن عليّ رضي الله عنه: أخرج النسائي في سننه الكبرى عن حماد بن عبد الرحمن الأنصاري عن إبراهيم بن محمد ابن الحنفية قال: «طفت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة، فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين، وحدثني أن علياً رضي الله عنه فعل ذلك، وحدّثه أن رسول الله ﷺ فعل ذلك»[1]. وحماد هذا إن ضعفه الأزدي فقد ذكره ابن حبان في الثقات فلا ينزل حديثه عن الحسن. وقال محمد بن الحسن في كتاب الآثار: أخبرنا أبو حنيفة رضي الله عنه، حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعي عن أبي نصر السلمي عن عليّ رضي الله عنه قال: إذا أهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين واسع لهما سعيين بالصفا والمروة، قال منصور. فلقيت مجاهداً وهو يفتي بطواف واحد لمن قرن، فحدثته بهذا الحديث فقال: لو كنت سمعته لم أفت إلا بطوافين، وأما بعده فلا أفتي إلا بهما. ولا شبه في هذا السند مع أنه روي عن عليّ رضي الله عنه بطرق كثيرة مضعفة ترتقي إلى الحسن، غير أنا تركناها واقتصرنا على ما هو الحجة بنفسه بلا ضم. ورواه الشافعي رحمه الله بسند فيه مجهول وقال: معناه أنه يطوف بالبيت حين يقدم وبالصفا وبالمروة ثم يطوف بالبيت للزيارة اهـ. وهو صريح في مخالفة النص عن عليّ رضي الله عنه. وقول ابن المنذر: لو كان ثابتاً عن عليّ رضي الله عنه كان قول رسول الله ﷺ أولى «من أحرم بالحج والعمرة أجزأه عنهما طواف واحد وسعي واحد»[1] مدفوع بأن علياً رضي الله عنه رفعه إلى رسول الله ﷺ كما أسمعناك فوقعت المعارضة، فكانت هذه الرواية أقيس بأصول الشرع فرجحت وثبت عن عمران بن الحصين أيضاً رفعه. وهو ما أخرج الدارقطني عن محمد بن يحيى الأزدي: حدثنا عبد الله بن داود عن شعبة عن حميد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين «أن النبي ﷺ طاف طوافين وسعى سعيين»[2]، ومحمد بن يحيى هذا قال الدارقطني ثقة، وذكره ابن حبان في كتاب الثقات، غير أن الدارقطني نسب إليه في خصوص هذا الحديث الوهم فقال: يقال إن يحيى حدّث به من حفظه فوهم. والصواب بهذا الإسناد أنه ﷺ قرن الحج والعمرة، وليس فيه ذكر الطواف ولا السعي. ويقال: إنه رجع عن ذكر الطواف والسعي وحدّث به على الصواب، ثم أسند عنه به أنه عليه الصلاة والسلام قرن.

والحلق للتحلل وقع تكراراً في دليل الخصم وفي الجواب عنه لتقدم ذكره في أول الباب مرة لأنه ذكر هناك باعتبار كون الإفراد

---

(١) ضعيف. أخرجه النسائي في الكبرى في مسند علي كما في نصب الراية ٣/ ١١٠ عن إبراهيم بن محمد ابن الحنيفة به. ونقل الزيلعي عن ابن عبد الهادي قوله: حماد هذا ضعفه الأزدي وذكره ابن حبان في الثقات وقال بعض الحفاظ هو مجهول والحديث من أجله لا يصح اهـ. والمراد بحماد هو ابن عبد الرحمن الأنصاري وأخرجه الدارقطني ٢/ ٢٦٣ والبيهقي ٥/ ١٠٧ من وجه آخر عن علي به. وقال الدارقطني: الحسن بن عمارة متروك. وكرره من طريق آخر أعله بابن أبي ليلى وأنه رديء الحفظ.
وكذا أعله بحفص بن أبي داود. وكرره من وجه ثالث وأعله بعيسى بن عبد الله الهاشمي وقال: هو متروك. ونقله البيهقي عنه ووافقه.
وجاء في الدراية ٢/ ٣٥: ما رواه الدارقطني في الحسن بن عمارة وهو متروك. والوارد عن ابن مسعود مرفوعاً. أيضاً فيه الحسن بن عمارة متروك وكذا عمرو بن يزيد اهـ. والراجح وقفه على علي بل أعل ابن المنذر الموقوف أيضاً كما في نصب الراية ٣/ ١١٠. والله أعلم.

(٢) حسن. أخرجه الترمذي ٩٤٨ ابن ماجه ٢٩٧٥ والدارمي ١٧٨٨ والبيهقي ٥/ ١٠٧ كلهم من حديث ابن عمر. وقال الترمذي حسن صحيح غريب رواه غير واحد عن عبيدالله بن عمر فلم يرفعوه.
لكن له شواهد ففي مسلم ١٢١١ عن عائشة: أن النبي ﷺ لما قرنت بين الحج والعمرة. قال لها: يسعك طوافك لحجك وعمرتك.
وأخرجه البخاري ١٥٥٦ ومسلم ١٢١١ عن عائشة قالت: فأما الذين كانوا جمعوا بين الحج والعمرة فإنما طافوا لهما طوافاً واحداً.

التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما. وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقديمه أولى. والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف. قال: **(وإذا رمى الجمرة يوم النحر ذبح شاة أو بقرة أو بدنة أو سبع بدنة فهذا دم القران)** لأنه في معنى المتعة والهدي منصوص عليه فيها، والهدي من الإبل والبقر والغنم على ما نذكره في بابه إن شاء الله تعالى، وأراد بالبدنة ههنا البعير وإن كان اسم البدنة يقع عليه وعلى البقرة على ما ذكرنا، وكما يجوز سبع البعير يجوز سبع البقرة **(فإذا لم يكن له ما يذبح صام ثلاثة أيام في الحج آخرها يوم عرفة، وسبعة أيام إذا رجع إلى أهله)** لقوله تعالى **﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة**

قال: وقد خالفه غيره فلم يذكروا فيه الطواف. ثم أسند إلى عبد الله بن داود وبذلك الإسناد أيضاً أنه قرن اهـ. وحاصل ما ذكر أنه ثقة ثبت عنه أنه ذكر زيادة على غيره، والزيادة من الثقة مقبولة. وما أسند إليه غاية ما فيه أنه اقتصر مرة على بعض الحديث وهذا لا يستلزم رجوعه واعترافه بالخطإ، فكثيراً يقع مثل هذا. وثبت عن ابن مسعود رضي الله عنه مثل ذلك أيضاً. قال ابن أبي شيبة: حدثنا هشيم عن منصور بن زاذان عن الحكم عن زياد بن مالك أن علياً وابن مسعود رضي الله عنهما قالا في القران: يطوف طوافين ويسعى سعيين[1]، فهؤلاء أكابر الصحابة وعليّ وابن مسعود وعمران بن الحصين رضي الله عنهم. فإن عارض ما ذهبوا إليه رواية ومذهباً رواية غيرهم ومذهبه كان نولهم وروايتهم مقدمة مع ما يساعد قولهم وروايتهم مما استقر في الشرع من ضم عبادة إلى أخرى أنه بفعل أركان كل منهما، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال قوله: **(فإن طاف طوافين وسعى سعيين)** أي والى بين الأسبوعين للحج والعمرة وبين سعيين لهما قوله: **(لأنه في معنى المتعة والهدي منصوص عليه فيها)** فيلحق بها فيه دلالة لأن وجوبه في المتعة لشكر نعمة إطلاق الترفق بهما في وقت الحج بشرطه على ما نذكر، وعلى ما هو الحق مما قررناه إيجاب الهدي بالنص في المتعة إيجاب في القران وغيره، وهو المسمى بالمتعة عرفاً، ويجب الدم بعد الرمي قبل الحلق، فإن حلق قبله لزمه دم عند أبي حنيفة رحمه الله قوله: **(فإن لم يكن له ما يذبح صام ثلاثة أيام الخ)** شرط إجزائه وجود الإحرام بالعمرة في أشهر الحج وإن كان في شوّال، وكلما أخرها إلى آخر وقتها فهو أفضل لرجاء أن يدرك الهدي، ولذا كان الأفضل أن يجعلها السابع من ذي الحجة ويوم التروية ويوم عرفة. وأما صوم السبعة فلا يجوز تقديمه على الرجوع عن منى بعد إتمام أعمال الواجبات لأنه معلق بالرجوع، قال تعالى **﴿وسبعة إذا رجعتم﴾** والمعلق بالشرط عدم قبل وجوده، فتقديمه عليه تقديم على وقته، بخلاف صوم الثلاثة فإنه تعالى أمر به في الحج، قال تعالى **﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج﴾** والمراد وقته لاستحالة كون أعماله ظرفاً له، فإذا صام بعد الإحرام بالعمرة في أشهر الحج فقد صام في وقته فيجوز، فإن قدر على الهدي في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدي

أفضل، وههنا باعتبار إفراد الطواف والسعي فيحتاج إلى الجواب عنه بالاعتبارين، ومثله من التكرار ليس بمنكر. وقوله: **(ومعنى ما رواه)** يعني قوله عليه الصلاة والسلام «دخلت العمرة في الحج» **(دخل وقت العمرة)** لما ذكرنا أنهم كانوا يجعلون أشهر الحج قبل الإسلام للحج فأدخل الله وقت العمرة في وقت الحج إسقاطاً للسفر الجديد عن الغرباء توسعة. وقوله: **(وإن طاف طوافين)** ظاهر. وقوله: **(والسعي بتأخيره)** يعني أن تأخير سعي العمرة **(بالاشتغال بعمل آخر)** كالأكل والنوم، وإن كان يوماً **(لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بطواف التحية)** قال: **(وإذا رمى جمرة العقبة يوم النحر ذبح شاة أو بقرة أو بدنة أو سبع بدنة فهذا دم القران لأنه في معنى المتعة لما تقدم والهدي منصوص عليه فيها)** بقوله تعالى **﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما**

قوله: **(لأنه ذكر هناك الخ)** أقول: جواب لقوله لا يقال قوله والسفر الخ قال المصنف: **(ومعنى ما رواه دخل وقت العمرةق)** أقول: لا حاجة إلى تقدير الوقت هنا قال المصنف: **(وتقديم طواف التحية عليه)** أقول: قال الإتقاني: ينبغي أن يكون المراد به طواف الزيارة، والتفصيل في شرحه فراجعه متأملاً قوله: **(على كل واحد من معنييه)** أقول: كلمة كل ليست في موضعها، ثم الظاهر أن البدنة مشتركة بينهما اشتراكاً معنوياً فلا يكون واحد منهما معنى له قوله: **(ولكن ثبت جواز سبع البدنة أو البقرة بحديث جابر الخ)** أقول: فتكون السنة

إذا رجعتم تلك عشرة كاملة﴾ فالنص وإن ورد في التمتع فالقران مثله لأنه مرتفق بأداء النسكين. والمراد بالحج والله أعلم وقته لأن نفسه لا يصلح ظرفاً، إلا أن الأفضل أن يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لأن الصوم بدل عن الهدي فيستحب تأخيره إلى آخر وقته رجاء أن يقدر على الأصل **(وإن صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز)** ومعناه بعد مضي أيام التشريق لأن الصوم فيها منهي عنه. وقال الشافعي رحمه الله تعالى: لا يجوز لأنه

وسقط الصوم لأنه خلف، وإذا قدر على الأصل قبل تأدي الحكم بالخلف بطل الخلف، وإن قدر عليه بعد الحلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدي لأن التحلل قد حصل بالحلق، فوجود الأصل بعده لا ينقض الخلف كرؤية المتيمم الماء بعد الصلاة بالتيمم، وكذا لو لم يجد حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدي لأن الذبح مؤقت بأيام النحر، فإذا مضت فقد حصل المقصود وهو إباحة التحلل بلا هدي وكأنه تحلل ثم وجده، ولو صام في وقته مع وجود الهدي ينظر، فإن بقي الهدي إلى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الأصل، وإن هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الأصل فكان المعتبر وقت التحلل قوله: **(إذ الفراغ سبب الرجوع)** هذا تعيين للعلاقة في إطلاق الرجوع على الفارغ في الآية فذكر المسبب وأريد السبب، وبه صرح الكافي، لكن الشأن في دليل إرادة المجاز. ويمكن أن يكون الإجماع على أنه لو رجع إلى مكة غير قاصد للإقامة بها حتى تحقق رجوعه إلى غير أهله ووطنه ثم بدا له أن يتخذها وطناً كان له أن يصوم بها مع أنه لم يتحقق منه الرجوع إلى وطنه بل إلى غيره، وإنما عرض الاستيطان بعد ذلك القدر من الرجوع ثم لم يتحقق بعد صيرورتها وطناً رجوع ليكون رجوعاً إلى وطنه. وعلى أنه لو لم يتخذ وطناً أصلاً ولم يكن له وطن بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص، ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الأعمال، فعلم أن المراد به الرجوع عنها. وقول المصنف فيكون أداء بعد السبب فيجوز على هذا معناه بعد سبب الرجوع. وفيه نظر، فإن ترتب الجواز إنما هو على وجود سبب الحكم لا سبب شيء آخر، والحكم هنا وجوب الصوم وجوازه عن الواجب، وسبب الأول وهو وجوب الصوم إنما هو التمتع، قال الله تعالى **﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة﴾** أي كاملة في كونها قائمة مقام الهدي عند العجز عنه. والثاني مسبب عن نفس الأداء في وقته بشرطه وهو العجز عن الهدي، لما عرف من أن المأمور إذا أتى به كذلك يثبت له صفة الجواز وانتفاء الكراهة بنفس الإتيان به فلم يكن حاجة إلى ذكره، بل إذا أتى به بعد الفراغ قبل الرجوع فقد أتى به في وقته بالنص فيجوز قوله: **(فيتقيد به)** أي بالنهي المشهور عن صوم هذه الأيام **(النص)** وهو قوله تعالى **﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج﴾** لأن المشهور يتقيد إطلاق الكتاب به فيتقيد وقت الحج المطلق بما لم ينه عنه قوله: **(أو يدخله النقص)** أي يدخل الصوم النقص للنهي عنه فلا يتأدى به الكامل الذي هو مطلوب المطلق، وهذا يرجع إلى الأول لأن دخول النقص إنما

استيسر من الهدي﴾ ولهذا عين الذبح ههنا، وقال في المفرد: ثم يذبح إن أحب **(والهدي من الإبل والبقر والغنم على ما يذكره في بابه)** وأراد بالبدنة ههنا البعير، وكأنه جواب عما يقال: أنتم تقولون البدنة تطلق على البعير والبقرة فكيف قال ههنا بدنة أو بقرة؟ وتقريره: نحن لا ننكر جواز إطلاق البدنة على كل واحد من معنييه مفرداً وههنا كذلك. فإن قيل: سلمنا ذلك لكن المنصوص عليه هدي وهو اسم لما يهدى: أي ينقل إلى الحرم وسبع البدنة ليس كذلك، ولهذا لو قال: إن فعلت كذا فعليّ هدي ففعل كان عليه ما استيسر من الهدي وهو شاة. فالجواب أن القياس ما ذكرتم، ولكن ثبت جواز سبع البدنة أو البقرة بحديث جابر رضي الله عنه قال: اشتركنا حين كنا مع النبي ﷺ في البقرة سبعة، وفي البدنة سبعة، وفي الشاة واحده وأما في

المشهورة ناسخة للكتاب قوله: **(قلت إطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الأهل)** أقول: في صحة كون ما ذكره قرينة صارفة بحث قال المصنف: **(رجاء أن يقدر على الأصل)** أقول: قوله رجاء بالنصب على أنه مفعول له قال المصنف: **(لأنه معلق بالرجوع)** أقول: ولك أن تقول برجوع المتمتع أو برجوع الناس الأول ممنوع، يظر ذلك من التأمل في النظم. والثاني مسلم، ولا يفيد إذ المعنى وعليه صيام سبعة أيام وقت رجوعكم فإن إذا للتوقيت ووقت الفراغ عن أعمال الحج وقت الرجوع للناس قوله: **(يعني لو لم يقيد به الخ)** أقول: نص

معلق بالرجوع، إلا أن ينوي المقام فحينئذ يجزيه لتعذر الرجوع. ولنا أن معناه رجعتم عن الحج: أي فرغتم، إذ الفراغ سبب الرجوع إلى أهله فكان الأداء بعد السبب فيجوز **(فإن فاته الصوم حتى أتى يوم النحر لم يجزه إلا الدم)**

يعرف بالنهي فهو المقيد. وغاية ما هناك أن يكون تقييد النهي بعلة دخول النقص للنهي عنه، فعلى هذا فالأول إبدال «أو» بإذ فيقال فيتقيد به النص إذ يدخله النقص. هذا وأما ما في البخاري عن عائشة وابن عمر رضي الله عنهما أنهما قالا« لم يرخص في أيام التشريق أن يضمن[1] إلا لمن لم يجد الهدي[2]». قيل: وهذا شبيه بالمسند. قال الشافعي: وبلغني أن ابن شهاب يرويه عن رسول الله ﷺ مرسلاً. وأخرج البخاري أيضاً من كلام ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: الصوم لمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة، فإن لم يجد هدياً ولم يصم صام أيام التشريق. فعلى أصلنا لو صح رفعه لم يعارض النهي العام لو وازنه فكيف وذلك أشهر؟ وعلى أصلهم لا يخص ما لم يجزم برفعه وصحته، والمرسل عندهم من قبيل الضعيف لو تحقق، فكيف وإنما ذكره الشافعي بلاغاً وغيره موقوفاً، ولو تم على أصلهم لم يلزمنا اعتباره قوله: **(فقد صار رافضاً لعمرته)** أطلعه فيه، وفي كافي الحاكم قال محمد: لا يصير رافضاً لعمرته حتى يقف بعرفة بعد الزوال اهـ. وهو حق لأن ما قبله ليس وقتا للوقوف فحلوله بها كحلوله بغيرها قوله: **(هو الصحيح)** احتراز عن رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يرفضها بمجرد التوجه لأن من خصائص الحج فيرتفض به كما ترتفض الجمعة بعد الظهر بالتوجه إليها عنده، والصحيح ظاهر الرواية. والفرق أن إقامة ما هو من خصوصيات الشيء مقامه إنما هو عند كون ذلك الشيء مطلوباً مأموراً به، وهنا القارن مأمور بضد الوقوف بعرفة قبل أفعال العمرة، فهو مأمور بالرجوع ليرتب الأفعال على الوجه المشروع فلا يقام التوجه مقام نفس الوقوف لأنه على ذلك التقدير احتياطاً لإثبات المنهي عنه، بخلاف الجمعة على ما هو ظاهر من الكتاب، وكذا إذا وقف بعد أن طاف ثلاثة أشواط فإنه يرفض العمرة، ولو كان طاف أربعة أشواط لم يصر رافضاً للعمرة بالوقوف وأتمها يوم النحر وهو

المنذور إذا نوى سبع بدنة فلا رواية فيه، وعلى تقدير التسليم فالفرق أن النذر ينصرف إلى المتعارف كاليمين وبعض الهدي ليس بهدي عرفا **(فإذا لم يجد ما يذبح صام ثلاثة أيام في الحج)** أي في وقته بعد أن أحرم بالعمرة، والأفضل أن يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة كما ذكر في الكتاب **(وسبعة إذا رجع إلى أهله لقوله تعالى ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة﴾ وهذا النص وإن ورد في التمتع لكن القران في معناه)** كما مرّ غير مرة، والمراد بالرجوع إلى الأهل الفراغ من الحج من باب ذكر المسبب وهو الرجوع وإرادة السبب وهو الفراغ **(فكان الأداء بعد السبب فيجوز)** ولقائل أن يقول: ذكر المسبب وإرادة السبب لا يصح في المجاز كما عرف في الأصول. والجواب أنه إذا لم يكن مختصاً والفراغ سبب مختص بالرجوع فيجوز. فإن قيل: لا مجاز إلا بقرينة فما هي؟ قلت: إطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الأهل، وقوله ثلاثة أيام في الحج فكأنه قال: وسبعة إذا رجعتم عما كنتم مقبلين عليه فيه. قيل وفائدة الفذلكة نفي الإباحة التي تتوهم من كلمة الواو في قوله **﴿وسبعة إذا رجعتم﴾** كما في قولك: جالس الحسن وابن سيرين. وقيل: معناه كاملة في وقوعها بدلا من الهدي، وكلامه واضح. قوله ويقال مالك: **(يصوم فيها)** يعني في أيام التشريق دون يوم النحر لأن الصوم فيه لا يجوز بالاتفاق. وقوله: **(ولنا النهي المشهور)** يعني قوله عليه الصلاة والسلام «ألا لا تصوموا في هذه الأيام» وقد تقدم، وفي التعرض بلفظ المشهور إشارة إلى الجواب عما يقال: النص يدل على مشروعية الصوم في هذه الأيام» بقوله في الحج فلا يجوز تقييده بغير أيام التشريق بالخبر لأنه نسخ للكتاب، وتقرير الجواب أن الخبر مشهور فيجوز التقييد به. وقوله: **(أو يدخله**

الكتاب فلا أقل من أن يورث النقص في صوم هذه الأيام قوله: (وفيه بحث من أوجه: أحدها أن البدل إنما يجب إذا كان الأصل متصوراً وههنا ليس كذلك الخ) أقول: الأصل هو الذبح يوم النحر والبدل بدل عنه، ولا شك في كونه متصوراً ومن أين ثبت وجوب كونه متصوراً في أوقات البدل قوله: **(فكيف يجوز البدل عنه قبله)** أقول: جاز بالنص، فإن قلت: لا يصدق عليه حد البدل. قلت: بل يحكم

وقال الشافعي رحمه الله: يصوم بعد هذه الأيام لأنه صوم موقت فيقضى كصوم رمضان. وقال مالك رحمه الله: يصوم فيها لقوله تعالى ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج﴾ وهذا وقته. ولنا النهي المشهور عن الصوم في هذه الأيام فيتقيد به النص أو يدخله النقص فلا يتأدى به ما وجب كاملاً، ولا يؤدى بعدها لأن الصوم بدل والأبدال لا تنصب إلا شرعاً، والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الأصل. وعن عمر أنه أمر في مثله بذبح الشاة، فلو لم يقدر على الهدي تحلل وعليه دمان: دم التمتع، ودم التحلل قبل الهدي **(فإن لم يدخل القارن مكة وتوجه إلى عرفات فقد صار رافضاً لعمرته بالوقوف)** لأنه تعذر عليه أداؤها لأنه يصير بانياً أفعال العمرة على أفعال الحج، وذلك خلاف المشروع. ولا يصير رافضاً بمجرد التوجه هو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمه الله أيضاً، والفرق له بينه وبين مصلي الظهر يوم الجمعة إذا توجه إليها أن الأمر هنالك بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر، والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل أداء العمرة فافترقا. قال: **(وسقط عنه دم القران)** لأنه لما ارتفضت العمرة لم يرتفق بأداء النسكين **(وعليه دم لرفض العمرة)** بعد الشروع فيها **(وعليه قضاؤها)** لصحة الشروع فيها فأشبه المحصر، والله أعلم.

قارن. وإن لم يطف لعمرته حين قدم مكة بل طاف وسعى ينوي عن حجته ثم وقف بعرفة لم يكن رافضاً لعمرته، وكان طوافه وسعيه لها وهو رجل لم يطف للحج فيرمل في طواف الزيارة ويسعى بعده، وهذا بناء على ما تقدم من أن المأتي به إذا كان من جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح له ينصرف إلى ما هو متلبس به. وعن هذا قولنا: لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى لعمرة لا شيء عليه، وكان الأول عن العمرة والثاني عن الحج، وهذا كمن سجد في الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة تلاوة عليه انصرف إلى سجدة الصلاة، والله سبحانه أعلم.

(النقص) يعني لو لم يقيد به فلا أقل من أن يورث نقصاً، وما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً فلا يتأدى فيها **(ولا يؤدي بعدها)** أي بعد أيام التشريق **(لأن الصوم بدل والأبدال لا تنصب إلا شرعاً)** لأن القياس لا مدخل له في معرفة المماثلة بين إراقة الدم والصوم **(والنص خصه)** بدلاً **(بوقت الحج)** فلا يجوز بعده، وفيه بحث من أوجه: أحدها أن البدل إنما يجب إذا كان الأصل متصوّراً وههنا ليس كذلك، لأنه إن قدر على الهدي لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فكان كمسألة الغموس. والثاني أن البدل إنما يصار إليه عند العجز عن المبدل، والعجز عنه إنما يتحقق إذا مضى يوم النحر ولم يقدر عليه فكيف يجوز البدل عنه قبله. والثالث أن الدم واجب عليه عندنا إذا فات صوم الثلاثة قبل يوم النحر، وهو غير معقول لأنه فات بنفسه وببدله فكيف يجب بعد ذلك؟ والجواب أن الصوم بدل عن الهدي إذا لم يجده بعد ما أحرم بالعمرة بالنص، وأصل من حيث إنه موقت بوقت

معين، ولو كان بدلاً من كل وجه كان كالمبدل في الإطلاق بعد أيام النحر لأن حكم البدل حكم الأصل في الإطلاق كالتيمم مع الوضوء، فبالنظر إلى أصالته جاز بغير تصوّر الأصل وقبل تحقق تمام العجز عنه، وبالنظر إلى البدلية يلزم الهدي إذا قدر عليه قبل التحلل في يوم النحر للقدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف. وأما وجوب الدم بعد مضي أيام النحر إذا لم يصم الثلاثة فبناء على الاصل. قيل لأن الدم هو الأصل، وليس مقيداً بأيام النحر لقوله تعالى **﴿فما استيسر من الهدي﴾** غير مقيد بوقت فيجوز ذبحه في يوم النحر وفيما بعده. وفيه بحث من وجهين: أحدهما أن ذبح هدي المتعة موقت بأيام النحر وهو على خلاف مقتضى هذا النص. ولو لم يكن مقيداً لجاز قبل يوم النحر وليس كذلك. والثاني أن الدم واجب إذا فاته صوم الثلاثة عن وقته فكيف عبر المصنف عنه بقوله وجواز الدم؟ والجواب عن الأول أن هدي المتعة والقران يختص ذبحه بيوم النحر بدليل يقتضيه على ما سيأتي في بابه إن شاء الله تعالى فلا يجوز قبله. والمراد بالأصل المذكور في الكتاب ما هو

بتحقق العجز يوم النحر بحكم الاستصحاب قوله: **(والجواب عن الأول الخ)** أقول: فيه أنه لا يكون جواباً عن البحث المورد على ذلك القائل قوله: **(فإنه لا يجوز في يوم النحر)** أقول: الأولى أن يقول بعد يوم النحر أو بعد أيام التشريق إذ الكلام في عدم جوازه عندنا فيه. وقوله وجواز الدم لدفع سؤال مقدر: يعني فكيف جاز بعده الدم وهو أيضاً بدل عن الصوم والأبدال لا تنصب إلا شرعاً؟ فأجاب بأن جوازه لكونه أصلاً لا للبدلية قوله: **(ويقضيها لصحة مشروع فيها)** أقول: قوله ويقضيها عطف على قوله ويلزم عليه دم.

المعهود أن الشيء إذا وجب في وقت معين ولم يقدر عليه المكلف به لم يسقط عن ذمته، ويجوز أن يأتي به بعد ذلك في أي وقت كان، وههنا وجب ولم يقدر عليه فيأتي به في أي وقت قدر عليه. وعن الثاني أنه عبر عنه بالجواز نظراً إلى الصوم فإنه لا يجوز في يوم النحر وهذا جائز فيه في غيره فعبر عنه بالجواز. هذا الذي سنح لي في هذا الموضع، والله أعلم بالصواب. وقوله: (وعن عمر) اعتضاد لإيجاب الدم بعد فوات الصوم وهو ظاهر. وقوله: (وذلك خلاف المشروع) يعني أن المشروع أن يكون الوقوف مرتباً على أفعال العمرة. وقوله (هو الصحيح) احتراز عن رواية الحسن عن أبي حنيفة أنه يصير رافضاً للعمرة بالتوجه إلى عرفات قياساً على التوجه إلى الجمعة. ووجه الصحيح ما ذكره في الكتاب من الفرق بينهما وهو بين. ووجه كونه منهياً عنه أن الله تعالى أمر بابتداء أفعال العمرة بقوله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ والأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا كراهة إلا بالنهي. وقال الشافعي رحمه الله: لا يكون رافضاً لعمرته بناء على أن طواف العمرة يدخل في طواف الحج عنده فلا يلزم عليه طواف مقصود للعمرة، والفائدة تظهر في وجوب الدم. فعندنا يسقط عنه دم القران الذي هو نسك، ويلزم عليه دم لرفض العمرة لأن رفع الإحرام قبل أداء الأفعال يوجب ذلك كما في الإحصار، وعنده لا يجب عليه دم ويقضيها لصحة الشروع فيها، والله أعلم.

تم الجزء الثاني من كتاب شرح فتح القدير،
ويليه الجزء الثالث، وأوله: باب التمتع

فهرس الجزء الثاني
من شرح فتح القدير على الهداية

كتاب الزكاة

كتاب الصوم

كتاب الحج